



HAL
open science

Images de Kant et formes du criticisme dans la philosophie française contemporaine : 1854-1986

Pietro Terzi

► **To cite this version:**

Pietro Terzi. Images de Kant et formes du criticisme dans la philosophie française contemporaine : 1854-1986. Philosophie. Université de Nanterre - Paris X; Fondazione Collegio San Carlo (Modène (Italie)), 2020. Français. NNT : 2020PA100002 . tel-02892080

HAL Id: tel-02892080

<https://theses.hal.science/tel-02892080>

Submitted on 7 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Membre de l'université Paris Lumières
École doctorale 139 : Connaissance, langage, modélisation
Institut de Recherches Philosophiques

Pietro Terzi

Images de Kant et formes du criticisme dans la philosophie française contemporaine, 1854-1986

Thèse présentée et soutenue publiquement le 9 janvier 2020
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
et de Scienze della Cultura de la Fondazione Collegio San Carlo
sous la direction de M. Jean-Michel Salanskis (Université Paris Nanterre)
et de M. Elio Franzini (Université de Milan)

Jury :

Membre du jury (Directeur de thèse) :	M Elio Franzini	Professeur, Université de Milan
Membre du jury (Directeur de thèse) :	M Jean-Michel Salanskis	Professeur, Université Paris Nanterre
Membre du jury (Rapporteure) :	Mme Annamaria Contini	Maître de conférences, Université de Modena et Reggio Emilia
Membre du jury (Rapporteure) :	Mme Sophie Nordmann	Professeure agrégée, École pratique des hautes études

TABLE DES MATIÈRES

<u>Introduction</u>	1
Première Partie. La critique et la réflexion : Kant au Quartier Latin	15
1. <u>Le contexte historique : la philosophie française après Cousin et le « règne des nuances »</u>	17
1.1. La fin de l'hégémonie cousinienne et la recherche de nouveaux points de repère	17
1.2. L'essor des sciences expérimentales et la « crise d'identité » de la philosophie	27
1.3. La pédagogie philosophique entre spiritualisme et criticisme	37
2. <u>La critique à la française</u>	50
2.1. <i>Charles Renouvier : l'anachorète du kantisme français</i>	50
2.1.1. « ...c'est des gens qu'on ne lit plus »	50
2.1.2. Lire Kant au temps de l'Empire	55
2.1.3. Critique et probabilité philosophique	61
2.1.4. Sortir de la maison des aliénés	70
2.1.5. La représentation et le nombre	77
2.1.6. De la relation à la personne	87
2.1.7. Psychologie rationnelle et monadologie	95
2.2. <i>Un kantisme de contrebande : trajectoires de la postérité universitaire du criticisme</i>	103
2.2.1. La synthèse impossible	103
2.2.2. Critique de la science et métaphysique	106
2.2.3. Questions critiques : l'erreur, l'infini, le phénomène	113
2.2.4. La dialectique des catégories	127
3. <u>Lignes qui se croisent : spiritualisme et kantisme</u>	139
3.1. <i>Un spiritualisme à visage kantien en rue d'Ulm : Lachelier</i>	139
3.1.1. L'esprit nouveau	139
3.1.2. Les arbres de Fontainebleau	143
3.1.3. Le centre et la circonférence	152
3.1.4. Aristote ou Kant (ou Leibniz) ?	155
3.2. <i>Un spiritualisme postkantien à la Sorbonne : Boutroux</i>	161
3.2.1. <i>Nostra res agitur</i>	161
3.2.2. Contingence et lois de la nature	166
3.2.3. L' <i>a priori</i> entre symboles et conventions	173
3.2.4. Que reste-t-il de Kant ?	182
3.3. <i>Un spiritualisme non kantien de conciliation : Fouillée</i>	186
3.3.1. La parole de quel maître ?	186
3.3.2. Un déraciné accompli	189
3.3.3. Astres et constellations : Kant ptolémaïque	194
4. <u>Kant dans l'incubation de l'esthétique française</u>	201
4.1. <i>La troisième Critique et ses traces</i>	201
4.1.1. Regard en arrière : lectures partielles et erreurs productives	201
4.1.2. Le sérieux contre le jeu	212
4.2. <i>L'esthétique de la critique à la science</i>	227
4.2.1. Vers l'institutionnalisation	227
4.2.2. Ambiguïtés du jugement	235
4.2.3. Le sentiment déchaîné	240

Deuxième partie. L'intuition et le jugement : Kant au tournant du siècle	247
5. <u>Le contexte historique : évolution et enjeux de la philosophie fin de siècle</u>	249
5.1. Consolidation et pluralisation du champ philosophique	251
5.2. Débats scientifiques : physique et sociologie	261
5.3. L'état des études kantienne entre philologie et idéologie	271
6. <u>Le procès de Monsieur K.</u>	285
6.1. <i>Bergson et la critique de la critique</i>	285
6.1.1. Un anti-kantien et son milieu	285
6.1.2. Durée et esthétique transcendantale	291
6.1.3. Un empire dans l'empire : la liberté	297
6.1.4. Faire craquer le cadre : théorie de la connaissance et métaphysique	304
6.2. <i>Rationalisme et philosophie nouvelle</i>	310
6.2.1. La contre-offensive de l'entendement	310
6.2.2. La « tragédie Le Roy »	318
6.2.3. Docteurs et mystiques	328
7. <u>Le chemin de la science et les vicissitudes de la raison</u>	334
7.1. <i>Le criticisme spinoziste de Léon Brunschvicg</i>	334
7.1.1. Le rationalisme de l'Occident et le spiritualisme de Paris	334
7.1.2. Une philosophie du jugement	341
7.1.3. L'idéalisme critique contre l'« accident Renouvier »	347
7.1.4. Ce que les sciences enseignent au criticisme	351
7.1.5. La critique du jugement expérimental	361
7.2. <i>Le réseau de Brunschvicg : interlocuteurs et élèves au tournant générationnel</i>	368
7.2.1. L'involution de la raison pure : Lalande	368
7.2.2. La recherche de l'identité : Meyerson	375
7.2.3. La révolution du concret : Politzer	381
7.2.4. Le tourment de l'histoire : Aron	389
8. <u>Le jugement et la sagesse : Alain</u>	395
8.1. Les maîtres alternatifs	395
8.2. La couronne du sage : raison, réalité, doute	405
8.3. Mort aux marchands du sommeil	412
8.4. La valeur contre le fait	418
Troisième partie. Le transcendantal et la raison : Kant perdu et retrouvé	429
9. <u>Le contexte historique : continuité et discontinuité après 1929</u>	431
9.1. La crise de légitimité de la philosophie universitaire	431
9.2. Kant dans le sous-sol	441
9.3. Du <i>Kantbuch</i> à la troisième <i>Critique</i> : enjeux des études kantienne	446
10. <u>Au-delà du criticisme : Kant parmi les phénoménologues</u>	460
10.1. <i>Kant kosmotheoros : Merleau-Ponty</i>	462
10.1.1. Le spectateur absolu et le spectateur étranger	462
10.1.2. Le point zéro de l'Être	469
10.2. <i>La remontée vers l'originnaire : Dufrenne</i>	474
10.2.1. L'homme et le paradoxe de la réalité	474
10.2.2. Nature et <i>a priori</i>	479
10.3. <i>Un copernicanisme éthique : Levinas</i>	485
10.3.1. Loin de Paris, loin du criticisme	485

10.3.2. La critique la plus radicale qui soit	488
10.4. <i>Cogito intégral et médiation humaine</i> : Ricœur	495
10.4.1. Une étrange nébuleuse : réflexivité, incarnation, analyse eidétique	495
10.4.2. Kant et l'anthropologie de la disproportion	498
11. <u>Du non-kantisme à l'anti-kantisme : Kant parmi les épistémologues</u>	505
11.1. <i>Un kantisme ouvert</i> : Bachelard	507
11.1.1. Un nouveau noumène	507
11.1.2. Les limites de la philosophie « éjective »	509
11.1.3. De l'idéalisme au surrationalisme	512
11.2. <i>De la conscience au concept</i> : Cavallès	517
11.2.1. Les derniers soubresauts de la conscience constituante	517
11.2.2. La dialectique interne du concept	521
11.3. <i>L'épistémologie comme vigilance critique</i> : Canguilhem	526
11.3.1. La connaissance et la vie	526
11.3.2. Survivance du jugement	530
11.4. <i>La critique anti-kantienne de l'idéologie</i> : Althusser	534
11.4.1. Portrait d'une philosophie <i>ad maiorem Spiritus gloriam</i>	534
11.4.2. Le <i>Kampfplatz</i> éternel	538
11.4.3. De Kant à Marx : nécessité de la contingence	541
12. <u>Retours à Kant ?</u>	545
12.1. <i>Le réveil du sommeil anthropologique et la critique inévitable</i> : Foucault	549
12.1.1. Casser le cercle anthropologique	549
12.1.2. Un cartographe sans sujétion transcendantale	557
12.1.3. Les Lumières de l'archiviste	564
12.2. <i>Critiquer de fond en comble</i> : Deleuze	571
12.2.1. Peut-on admirer son ennemi ?	571
12.2.2. Les rouages hypocrites	576
12.2.3. Les hiéroglyphes et la doctrine transcendantale des éléments	580
12.3. <i>Un rapport à Kant « tatoué »</i> : Derrida	598
12.3.1. Derrida, Kant, l'esthétique : un faux problème	598
12.3.2. Kant et les institutions philosophiques	609
12.3.3. Critique pure ou impure : déconstruction et sociologie	615
12.4. <i>S'orienter dans l'archipel</i> : Lyotard	622
12.4.1. De la pulsion au jugement	622
12.4.2. Kant païen	627
12.4.3. Une subjectivité minimale face au sublime	633
12.4.4. La dernière querelle de l'humanisme	637
 <u>Conclusions</u>	 645
 <u>Bibliographie – Ouvrages cités</u>	 655
 <u>Bibliographie – Traductions françaises des Kant (1846-1987)</u>	 692
 <u>Index des noms</u>	 699

INTRODUCTION

En 1930, se lamentant de l'insuffisance des études sur Hegel en France, Alexandre Koyré imputait l'inexistence d'une école néo-hégélienne au fait que « l'appel : *retour à Kant* [avait] été poussé en France bien avant qu'il ne le fût en Allemagne » par la génération qui fait suite à celle de Cournot et de Renouvier, à savoir celle de Lachelier et Boutroux.¹ Mais a-t-il vraiment existé un néokantisme ou un néocriticisme français ? La version de Koyré ne correspond en fait pas à la réalité des choses, et ce pour deux raisons : tout d'abord, il est impossible de comparer les « retours à Kant » en France et en Allemagne, comme s'ils n'étaient que le même processus envisagé sous deux perspectives géographiques différentes, car tout déplacement géographique entraîne en effet un déplacement d'une tradition philosophique à l'autre ; deuxièmement, et en vertu de ce qu'on vient de dire, la France n'a jamais connu un véritable néokantisme, mais plutôt une longue tentative de mobiliser le corpus kantien au profit des questions internes à sa pensée.

On a essayé à plusieurs reprises de fournir une caractérisation précise et univoque de l'assimilation française de Kant au XIX^e siècle, à partir du constat que, comme l'écrit Bourgeois, « Kant est, en France, particulièrement chez lui ».² Déjà en 1933, dans son célèbre « tableau », Isaac Benrubi écrivait qu'« examiner l'immense influence que la philosophie de Kant a exercée en France, [...] ce serait écrire une histoire de la philosophie française du XIX^e siècle ».³ Soixante-dix ans après, on trouve cette opinion confirmée par Michel Espagne, lequel affirme que « [l]a référence la plus visible à la philosophie allemande dans la France du XIX^e siècle est la référence à Kant »,⁴ et par Jean Lefranc, pour lequel « [i]l serait à peine exagéré de dire que la philosophie en France tout au long du XIX^e siècle a été un commentaire de la philosophie critique, une “explication” avec Kant ».⁵ Selon Joachim Kopper, cette explication ne serait qu'une réaction à la façon dont Kant joint unité et dualité de la sensibilité et de la pensée. Biran, Lachelier, Boutroux, Nabert et Alain n'auraient fait que s'occuper du « grand problème de la philosophie critique : d'un côté, elle sépare l'une de l'autre la sensibi-

¹ A. Koyré, « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France » (1930), dans *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Armand Colin, Paris 1961, p. 206.

² B. Bourgeois, « Kant en France », *Philosophie politique* 2 (1992), p. 17-38. Cité dans J. Bonnet, *Dékantations. Fonctions idéologiques du kantisme dans le XIX^e siècle français*, Peter Lange, Berne 2011, p. 1.

³ I. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Alcan, Paris 1933, vol. I, p. 297-8.

⁴ M. Espagne, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Éditions du Cerf, Paris 2004, p. 231.

⁵ J. Lefranc, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2011², p. 6.

lité et la pensée ainsi que la raison théorique et la raison pratique tandis que d'un autre elle les met à nouveau en liaison ». ⁶ Ils auraient donc tous essayé de comprendre si la réflexion métaphysique était en mesure de penser à la fois la distinction et l'unité des facultés en saisissant « une compréhension de tout autre espèce que celle qui est possible pour une pensée qui part des structures logiques ». ⁷ D'après Warren Schmaus, à partir de Biran jusqu'à Paul Janet la réception française de Kant se distinguerait par son assimilation de l'aperception transcendantale au *cogito* cartésien et en général par sa *psychologisation* de l'« Analytique transcendantale », un phénomène auquel Durkheim s'opposera en proposant par contre une *sociologisation* des catégories. ⁸ Plus nuancée est la position de Stanguennec, qui se borne à distinguer trois moments dans la réception française de Kant : la période 1800-1815, où elle est entravée par les résistances des « idéologues » (De Tracy, Cabanis, Laromiguière, Degérando) et favorisée par les efforts de De Villers et Madame de Staël ; la période 1815-1870, grosso modo de Cousin à Lachelier, qui est celle de la pénétration universitaire de Kant ; enfin, la période de l'après-Sedan, une défaite militaire qui est aussi « l'occasion d'une prise de conscience des valeurs républicaines dans l'ordre éthique et politique et de la nécessité de les fonder de façon conceptuellement claire. Dans cette perspective, la référence explicite à Kant et l'emprunt de son mode de raisonner, sont tenus pour indispensables », ⁹ avec le souci, partagé par exemple par Lachelier et Boutroux, de démontrer « l'unité et la cohérence systématique de la doctrine à l'encontre des précédents reproches [celles de l'école éclectique cousinienne] de contradictions supposées mener à une forme renouvelée de scepticisme ». ¹⁰

Même si nécessairement partielles et arbitraires, ces lectures font ressortir le même aspect décisif : si en effet le néokantisme allemand s'est développé dans une continuité linguistique et géographique avec Kant, en France la philosophie critique s'est superposée à, ou a été surdéterminée par, des transformations et des problèmes locaux. Elle les a conditionnés et les a modifiés, certes, mais elle l'a fait en se transformant elle-même, en se morcelant dans une pluralité de notions, terminologies, cadres conceptuels plus ou moins généraux et démarches qui ne peuvent pas être ramenées à l'unité d'un prétendu néokantisme français. Comme déjà Maximilien Vallois, un élève d'André Lalande, le faisait remarquer en 1924 dans son livre sur *La formation de l'influence kantienne en France* (le premier de son genre), la doctrine de

⁶ J. Kopper, « La signification de Kant pour la philosophie française », *Archives de philosophie* 44, 1 (1981), p. 63.

⁷ *Ivi*, p. 65.

⁸ W. Schmaus, « Kant's Reception in France : Theories of Categories in Academic Philosophy, Psychology, and Social Science », *Perspectives on Science* 11, 1 (2003), p. 3-34.

⁹ A. Stanguennec, *La pensée de Kant et la France*, Cécile Défaud, Nantes 2005, p. 59.

¹⁰ *Ivi*, p. 60.

Kant, « en devenant celle qui existe dans les esprits qui s'en occupent [...], se résout en une pluralité de doctrines plus ou moins cohérentes et différant plus ou les unes des autres ; pluralité dans laquelle tend à se réaliser la pluralité des interprétations diverses dont ses œuvres sont susceptibles ».¹¹

En réalité, ces considérations sont également valables pour le XX^e siècle, lequel a été le scénario d'un chapitre des vicissitudes kantienne en France qui n'est pas dénué de liens avec les précédents. Olivier Mongin, directeur de la revue *Esprit* de 1988 à 2012, a parlé à cet égard d'une « permanence – ou mieux, des permanences – de Kant » dans la pensée française contemporaine,¹² de Merleau-Ponty jusqu'au regain d'intérêt pour le philosophe de Königsberg chez des auteurs comme Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard, Ferry, Renaut, mais aussi comme Genette et Rancière (qui ne sont pas traités ici).

Il faut alors essayer de reconstruire la circulation de la philosophie de Kant, de ses spectres, à travers l'évolution de la philosophie française, en soulignant les moments où elle a été active et productive et ceux où elle a semblé être en sommeil, qu'elle l'ait été réellement ou qu'elle ait continué à agir dans une manière plus subtile et silencieuse. Nous nous proposons donc d'analyser l'impact d'un facteur intellectuel « exogène » tel que la philosophie kantienne dans le façonnement du champ philosophique française depuis les années 1850 – lorsque les trois *Critiques* de Kant, rendues accessibles en langue française par les traductions de Claude-Joseph Tissot et de Jules Barni, commencent à être étudiées d'une manière directe, plus soignée et problématisante, dans un contexte favorable pour les rapports franco-allemands¹³ –, aux années 1980, en choisissant¹³ comme dates de début et de fin la parution du premier *Essai de critique générale* de Charles Renouvier (1854), le seul philosophe français à se définir explicitement et proprement « néocriticiste », et celle d'un article virulent de Jean-François Lyotard contre le livre de Luc Ferry et Alain Renaut sur *La Pensée 68* (1986), qui marque en France la dernière querelle autour de l'héritage de Kant, avant celle opposant aujourd'hui les partisans du « réalisme spéculatif » et les défenseurs du « corrélationisme » et de la démarche transcendantale.¹⁴

¹¹ M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, Alcan, Paris 1924, p. 3.

¹² O. Mongin, « Kant in France », dans L. D. Kritzmann (éd.), *Columbia History of Twentieth-Century French Thought*, Columbia University Press, New York 2006, p. 275.

¹³ Voir L. Foucher, « Sur la première traduction française de la *Critique de la raison pure* », *Revue philosophique de la France et d'étranger* 141 (1951), p. 90-1.

¹⁴ Je me réfère par exemple, pour se borner au contexte français, à Quentin Meillassoux (1967), un élève d'Alain Badiou (1937), maître de conférences à l'Université Panthéon-Sorbonne et auteur d'*Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*, Seuil, Paris 2006 ; 2012². Dans un scénario désormais international, une réponse francophone aux thèses de Meillassoux a été formulée par Catherine Malabou (1959), élève de Jacques Derrida et professeure à la Kingston University (Royaume-Uni), qui en 2014 a publié pour les Presses Universitaires de

Au début de nos recherches, en 2015, la réception de la philosophie kantienne en France avait déjà fait l'objet de plusieurs études, de nature toutefois souvent occasionnelle (chapitres, articles ou actes de colloque) et historiquement discontinue, qui ne donnaient pas lieu à une compréhension systématique et historico-critique du phénomène. Si l'on excepte l'essai de Vallois – qui s'arrête à 1835, date de la première traduction de la *Critique de la raison pure* par Tissot –, on ne disposait que d'une poignée de travaux excellents : l'ouvrage de Azouvi et Bourel et l'article de Douailler et Vermeren sur l'aube de la réception de Kant,¹⁵ le court texte de Stanguennec¹⁶ et le travail de plus longue haleine de Bonnet sur le rôle joué par la « référence kantienne » dans la formation de la pensée républicaine française au XIX^e siècle, qui cependant ne touchait aux questions philosophiques proprement dites que pour en révéler la prétendue signification idéologique ou secrètement politique.¹⁷

D'autres repères bibliographiques, excellents et très utiles pour cerner certains enjeux fondamentaux, nous ont confirmé l'exigence d'un travail méthodique et systématique sur la réception française de Kant, par exemple les actes du colloque « Kant et la France » de 2004,¹⁸ qui néanmoins ont un caractère *nécessairement* fragmentaire, ne pouvant rendre compte, en vertu de leur structure éditoriale, des contextes et des liens historiques qui déterminent la transmission des idées ; il en est de même pour le recueil édité par Jean-Michel Salanskis et Laurent Fedi sur le dialogue avec Kant dans la philosophie des sciences française,¹⁹ tandis que des ouvrages historiques d'ordre plus général comme ceux concernant les transferts franco-allemands,²⁰ la « crise allemande de la pensée française » après 1870²¹ ou le néocriti-

France une défense de Kant à la lumière de la biologie et des neurosciences contemporaines intitulée *Avant De-main. Epigénèse et rationalité*.

¹⁵ Voir F. Azouvi, D. Bourel (dir.), *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*, Vrin, Paris 1991. ; S. Douailler, P. Vermeren, «Le passage du Rhin. De Madame de Staël à Victor Cousin et Edgar Quinet. Les étapes de la réception de la pensée kantienne dans la France du XIX^e siècle», *Magazine littéraire* 309 (1993), p. 46-9.

¹⁶ Voir A. Stanguennec, *La pensée de Kant et la France*, cit.

¹⁷ Voir J. Bonnet, *Dékantations. Fonctions idéologiques du kantisme dans le XIX^e siècle français*, cit. Comme il l'écrit, son étude part de l'assomption que « Kant est [...] présent à tous les carrefours de notre écosystème politique et culturel moderne » (p. 1) et « se fonde sur l'évidence d'un hiatus entre l'abstraction du système kantien et sa représentation française vulgarisée, et sur la conviction qu'en France le kantisme a été d'emblée l'affaire de publicistes, de politiciens, de médiateurs culturels, de traducteurs germanophones, de hauts fonctionnaires entrés en contact avec les Jacobins allemands de Paris durant la Législative et la Convention, ou avec les universités allemandes durant les guerres de la Révolution et de l'Empire – bref, d'hommes publics plutôt que de philosophes [...] ». D'après Bonnet, en effet, « la philosophie n'advient qu'une fois l'idéologie traversée », et par conséquence « le kantisme français n'existe qu'au bout de ce passage » (p. 3-4).

¹⁸ Voir J. Ferrari *et al.* (dir.), *Kant et la France / Kant und Frankreich*, Olms, Hildesheim 2005.

¹⁹ L. Fedi, J.-M. Salanskis (dir.), *Les philosophies françaises et la science : dialogue avec Kant*, ÉNS Éditions, Lyon 2001.

²⁰ Voir M. Espagne, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, cit. ; J. Quillien (dir.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994.

cisme européen²² nous offrent des visions panoramiques où il n'y a pas d'espace pour déterminer ce qui fait la spécificité de la référence française à Kant

Aujourd'hui on peut compter sur un outil indispensable, à savoir une longue étude de Fedi parue en 2018, lorsque notre recherche était déjà bien entamée, qui couvre la période 1794-1940.²³ Cette étude impressionnante, très riche et documentée, nous a persuadés de l'importance d'une recherche se concentrant sur une période différente, capable de combler l'écart qui s'est creusé dans la littérature critique entre la philosophie du « long XIX^e siècle » et celle du « court XX^e siècle ».²⁴ Le livre de Fedi se conclut en effet en avouant la nécessité, justifiée par une conception de l'histoire de la philosophie où les ruptures et les revirements ne vont pas sans des liens de continuité, d'une étude qui prolonge l'enquête jusqu'au conflit, mûri vers la fin des années 1970 et éclaté pendant les années 1980, entre interprétations divergentes de Kant, qu'il résume par l'opposition entre Vincennes et la Sorbonne, acte final d'une assimilation de longue durée.

En choisissant le prisme représenté par la réception de Kant, Fedi fait en réalité quelque chose de plus, en suivant de près l'évolution de la philosophie française dans son intégralité, avec plusieurs déplacements entre métaphysique, épistémologie, morale et politique. L'idée qui l'a guidé est en effet que, comme il l'écrit, chez Kant, les Français « n'ont trouvé qu'une image d'eux-mêmes, une projection de leurs préoccupations hexagonales ».²⁵ Pas donc de kantisme français : à sa place, l'autoportrait de la philosophie française pendant deux siècles. De telle sorte que, plutôt qu'un prétendu « kantisme français », il faudrait étudier l'« histoire des déformations du kantisme, de ses déplacements successifs, du choix sélectif et orienté d'un corpus ».²⁶

Malgré quelques différences quant à l'arc chronologique choisi et à l'organisation du matériel, différences qui tiennent à des choix méthodologiques que nous expliquerons, c'est la

²¹ Voir C. Digéon, *La crise allemande de la pensée française, 1870-1914*, Presses Universitaires de France, Paris 1992.

²² Voir M. Ferrari, *Retours à Kant : introduction au néokantisme*, tr. fr. T. Loisel, Éditions du Cerf, Paris 2001 ; S. Luft, F. Capeillères, « Neo-Kantianism in Germany and France », dans K. Ansell-Pearson, A. D. Schrift (éd.), *The New Century : Bergsonism, Phenomenology, and Responses to Modern Science*, Routledge, London-New York 2010, p. 47-86.

²³ Voir L. Fedi, *Kant, une passion française, 1795-1940*, Olms, Hildesheim 2018.

²⁴ Cette séparation est motivée en fait par une cassure non seulement historique et théorique, mais aussi bien générationnelle. S'il est vrai que majorité des philosophes de la Troisième République partage une sorte de mépris envers la philosophie du début du XIX^e siècle, au point que selon Brunschvicg cette époque-là avait été « à tant d'égards » un « nouveau mais bref moyen âge » (L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, Paris 1922, p. 89), il est également vrai que ces mots peuvent bien résumer le jugement formulé par la génération suivante, né dans la première décennie du XX^e siècle, sur l'époque qui a enfanté Brunschvicg et Bergson.

²⁵ L. Fedi, *Kant, une passion française, 1795-1940*, cit., p. 7.

²⁶ *Ivi*, p. 10.

même démarche que nous adoptons dans les pages qui suivent. Plus précisément, ce qui nous intéresse – et nous ne pouvons que constater l’affinité avec le travail de Fedi, renonçant à l’impératif agaçant de l’originalité à tout prix – c’est la manière par laquelle les principaux acteurs de la philosophie française, avec leurs coordonnées individuelles et le poids d’une longue tradition pesant sur leur pensée, se repositionnèrent par rapport à l’inoculation de la doctrine critique. Mais il ne faut pas se méprendre : ce processus de reconfiguration n’est pas unilatéral ; la philosophie kantienne elle-même est soumise à une sorte de déformation ou, pour mieux dire, d’adaptation. En s’implantant dans un contexte avec une tradition déjà sédimentée (mais souple, comme toutes les traditions) et en train de se stabiliser lui-même au point de vue institutionnel, un contexte donc muni de plusieurs filtres théoriques, la doctrine de Kant n’a pu traverser le Rhin qu’au prix d’un double processus de démantèlement et de réassemblage. Seule une partie peut survivre au filtrage théorique, parfois à l’instrumentalisation idéologique. « Le jour où la philosophie de Kant trouverait en France une porte grande ouverte », écrit Lionel Dauriac, « il faudrait qu’elle y entrât sous une autre forme que sa forme originelle ».²⁷ D’ailleurs, continue-t-il, « la doctrine de Kant, en même temps qu’elle est une doctrine, est également et avant tout autre chose peut-être, un esprit, une atmosphère ».²⁸

C’est pour cette raison qu’il faut parler non seulement des *usages* du criticisme, mais aussi des *images* de Kant, toute utilisation inventive n’allant pas sans la construction d’une figure déformée de la pensée critique. La France a connu plusieurs images de Kant : il y a eu un Kant sceptique, un Kant nihiliste, un Kant cosmopolite, un Kant protestant, un Kant idéaliste, un Kant empiriste, un Kant spinoziste, un Kant leibnizien, un Kant précurseur de l’obscurantisme hégélien, un Kant pacifiste ou un Kant théoricien de la raison polémique, un Kant savant et un Kant moraliste, un Kant objet de méprise et un Kant source de légitimation.

L’histoire du kantisme français est donc l’exposition de ses différentes versions, le déploiement à la fois synchronique et diachronique d’une longue chaîne de *variations sans thème*, où la référence au modèle originaire se perd dans la multiplication des entrelacs terminologiques et des hérésies conceptuelles.

Comme l’écrit Derrida en 1990, « [l]’héritage kantien n’est pas seulement l’héritage kantien, une chose identique à elle-même, il s’excède, comme tout héritage, pour procurer (ou y prétendre) l’analyse de cet héritage [...] ».²⁹ Ce qui veut dire, dans le langage elliptique derridien, qu’un certain kantisme, une certaine innervation de la conceptualité kantienne, appar-

²⁷ L. Dauriac, *Contingence et rationalisme : pages d’histoire et de doctrine*, Vrin, Paris 1924 p. 63.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives » (1990), dans *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, p. 78.

tient déjà a priori à tout philosophe s'attachant à produire une interprétation du legs kantien. En ce sens, dit-il, l'héritage de Kant va bien au-delà et est plus profonde que tout néokantisme ou néocriticisme déclaré. Elle est comme l'inconscient de la philosophie contemporaine et de ses institutions. Mais lorsque Derrida parle d'un rapport à Kant qui serait « tatoué » sur la peau de la pensée des deux derniers siècles, il omet – ce n'est pas son but d'ailleurs – de souligner la genèse historique de cette inoculation de la référence kantienne dans le contexte français. C'est cette histoire que nous voulons présenter ici. Dire, comme le fait Derrida, que l'héritage kantien « s'excède » correspond à dire que tout héritage est toujours une interprétation : le légataire est un agent actif. L'héritage comporte la construction d'une certaine image de ce qu'on reçoit.

En commentant les difficultés et les réactions alternatives et contradictoires qui ont marqué la réception française de Kant, le spécialiste de philosophie ancienne Léon Robin, un contemporain de Léon Brunschvicg et d'Henri Bergson, ne pouvait que remarquer que l'histoire de la philosophie est aussi une histoire de « légendes », d'images construites, de projections fantasmatiques, de spectres et de revenants. Dans le cas de Kant, « des sentiments se sont interposés, générateurs tour à tour de « légendes » différentes, légendes derrière lesquelles s'effacera la réalité de l'objet, c'est-à-dire de la pensée qui est en cause ».³⁰ Derrida lui-même mentionne l'existence d'une « figure » de Kant qui serait inscrite « dans la *doxa* d'un milieu socio-culturel déterminé par cette scolarité française qui comporta longtemps une 'classe de philosophe' : tous les jeunes bourgeois français sont censés avoir entendu parler de ce philosophe sévère, difficile à lire, célibataire, fonctionnaire ».³¹

Il s'agit donc de comprendre ici comment Kant, philosophe en soi incontournable, a été intégré, à partir de la moitié du XIX^e siècle, dans le champ philosophique français, les trajectoires de son assimilation et de sa réception. Cela ne revient pas à faire l'histoire du criticisme ou du kantisme français, car l'héritage n'est pas un processus qui intéresse seulement ceux qui se réclament explicitement de Kant, mais aussi tous ceux qui sont touchés, interpellés, de façon négative ou positive, par sa pensée et par ses interprétations, en incluant donc aussi ceux qui voient en Kant – et donc, souvent, dans ces images, dans ses reprises, dans ses incarnations – le nom d'un ennemi, un terrain de confrontation, la source originaire d'enjeux historiques et théoriques cruciaux pour notre modernité. Pour reprendre le titre d'un essai de Brunschvicg, l'histoire de la réception de Kant est l'histoire de la critique du « système kantien » et

³⁰ L. Robin, « L'histoire et la légende de la philosophie » (1935), dans *La pensée hellénique des origines à Épicure : questions de méthode, de critique et d'histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1942, p. 23.

³¹ J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 82-3.

de la reprise de l'« idée critique » par ceux qui se réclament de lui et le nivellement de l'idée sur le système par ceux qui par contre visent à rompre ou à dépasser radicalement l'horizon kantien. Schématiquement, c'est entre ces deux pôles, qui correspondent selon Lebrun à l'« inerte » et au « corrosif »,³² que se joue l'accueil de la référence kantienne. Mais il faut étudier la présence rhétorique de Kant, là où son nom est exploité, à côté de celui de Descartes, pour défendre des positions génériquement rationalistes, par exemple contre la diffusion des concepts bergsoniens, ou encore pour faire de la France la véritable héritière des Lumières européennes contre une Allemagne tombée dans la barbarie et dans le panthéisme.

Si donc en 1990 le rapport à Kant a pu être considéré par un philosophe français comme « tatoué », c'est parce que ce philosophe était assis sur la dernière couche d'un long processus de sédimentation de la référence kantienne dans un contexte étranger. Aussi bien que les sédimentations géologiques, la réception d'un philosophe dans la période que nous considérons ici, allant grosso modo de l'affirmation des États-nations jusqu'au seuil de la mondialisation, est le résultat de plusieurs conflits, fractures et événements bouleversants. Comment en effet reconstruire la réception française de Kant sans replacer ce phénomène philosophique à la fois dans le contexte de trois conflits, dont deux mondiaux, entre la France et la « jeune » Allemagne, et dans celui de la consolidation du champ philosophique national et international ou des progrès scientifiques, coïncidant avec une crise des fondements, qui perturbent radicalement l'image classique du monde et de la nature ?

Le but de cette histoire – parce que c'est justement d'une histoire dont il s'agit – va donc au-delà de la simple réception : il ne consiste pas à présenter au lecteur un simple panorama général de la réception de Kant en France ou une revue chronologique des modes dans lesquels Kant a été lu et compris, soit bien, soit mal. Au contraire, il consiste plutôt à le transporter au milieu d'un processus d'évolution de la philosophie française pendant un siècle et de lui montrer comment l'assimilation de Kant a permis à ce processus de se modifier par rapport à toute une série d'événements historiques, sociaux, institutionnels, politiques et, bien sûr, théorétiques. Cette histoire est donc un long récit de stratégies de lecture, d'appropriations, d'interprétations actives ; un récit dont les acteurs ne sont pas simplement Kant, en tant qu'objet interprété, et les philosophes français, en tant qu'interprètes, mais aussi des questions ou mieux, pour utiliser une notion d'Alain de Libera (préparée par Collingwood), des « complexes questions-réponses » qui concernent la philosophie française en général et où Kant in-

³² Voir G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Armand Colin, Paris 1970, p. 499.

tervient en tant qu'acteur jouant un rôle décisif.³³ Si de Libera avait fait recours à cette notion pour pallier à l'incertitude spatio-temporelle qui affecte la réception des textes médiévaux anonymes, dans notre cas il s'agit plutôt de la mobiliser pour jouer avec les temporalités et cerner des nœuds historico-conceptuels qui ramassent autour d'un problème situé historiquement un réseau ou, pour faire intervenir deux concepts formulés respectivement par le philosophe Dieter Henrich et le sociologue Terry N. Clark, une « constellation »³⁴ ou un « *cluster* »³⁵ d'auteurs – ce qui veut en définitive dire prendre en compte les données biographiques, les rapports personnels i.e. maître/disciple) ou théoriques (i.e. orthodoxie/hérésie), les encadrements institutionnels et les rôles sociaux (professeurs, livres écrivains, directeurs de revues, membres des sociétés, etc.).

Cela signifie aussi que cette histoire n'est pas l'Histoire de la réception de Kant, la narration définitive de ce qui s'est passé en France dès que Kant a commencé à être étudié d'une façon systématique. Nous avons privilégié *une* histoire qui, selon nous, est capable de restituer, d'une manière cohérente et complète, l'image d'un « transfert culturel »³⁶ aussi articulée et stratifiée que celui du philosophe allemand. Nous nous sommes frayés une voie parmi les nombreuses possibles et nous avons essayé, en nous plaçant à l'intérieur d'un périmètre virtuel, de reconstruire les réseaux de relations conceptuelles et humaines qui s'y instaurent à un moment donné autour du nom de Kant et leur évolution diachronique. Autrement dit, dans les termes de Paul Veyne, nous avons essayé de fournir des « intrigues »³⁷ sur la base desquelles le lecteur pourra mesurer l'apport de Kant à la métamorphose historique de la pensée en France.

On voit alors que le problème qui s'est posé a été celui d'allier un regard concentré sur des contextes précis, des « scènes », et un regard qui les projette sur l'écran mouvant de l'histoire. L'enjeu de cette dialectique entre structure et genèse, pour se réclamer d'une terminologie qui a à son tour sa propre détermination historique (celle des années 1950 et 1960), consiste en la possibilité de dégager des structures, des réseaux, des rapports, pour les narrativiser. C'est précisément le dilemme qui s'impose à chaque travail d'histoire de la philosophie qui ne veut ni être une histoire abstraite des doctrines, des idées et de leurs occurrences, ni une

³³ Voir A. de Libera, « Le relativisme historique : théorie des 'complexes questions-réponses' et 'traçabilité' », *Les Études philosophiques*, 4 (1999), pp. 479-94.

³⁴ Voir D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie* (1789-1795), Klett-Costa, Stuttgart 1991 ; M. Muslow, « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, 1 (2009), p. 81-109.

³⁵ Voir T. N. Clark, *Prophets and Patrons : The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1973, p. 67.

³⁶ Voir M. Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.

³⁷ Voir P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire ? Essai d'épistémologie*, Seuil, Paris 1971.

histoire purement matérielle anéantissant toute autonomie de la pratique philosophique ou diluant toute innovation conceptuelle dans un contextualisme continuïste et déterministe. Pour le dire avec une formule un peu emphatique, nous croyons que le dernier mot de l'histoire de la philosophie ne doit pas être la réalité historique ; toutefois, la seule manière de saisir ce principe et de lui rester fidèles est de traverser cette réalité, de s'y plonger méthodiquement.³⁸

Pour toutes ces raisons, nous avons décidé de suivre une scansion chronologique, ce qui est inévitable, tout en présentant ensemble, dans le même chapitre, des constellations d'auteurs et d'orientations qui nous ont semblé partager un lien de filiation directe ou au moins des coordonnées théorétiques similaires. C'est pour cela par exemple que l'exposition de la philosophie de Renouvier est accompagnée d'une reconstruction de son influence sur la philosophie universitaire sous la Troisième République, où apparaissent des philosophes qui appartiennent à la génération de Brunschvicg, d'Alain et de Bergson, et dont il est question dans la deuxième partie (voir chapitre 2.2). C'est aussi pour cela que l'analyse de l'anti-kantisme ambigu de Bergson est suivie, dans le chapitre 6.2, par une exposition de la réaction intellectualiste à la diffusion de ses théories ; et que dans le « réseau de Brunschvicg », traité dans le chapitre 7.2, sont inclus des auteurs appartenant à la génération de Sartre et de Merleau-Ponty. Il en va de même pour les tentatives de cerner, dans le complexe scénario du XX^e siècle, des familles d'auteurs caractérisées moins par l'adoption de cadres théorétiques communs ou par l'appartenance à des courants cohérents (la 'phénoménologie', l' 'épistémologie historique', la 'philosophie de la différence') que par des horizons problématiques partagés et des dialogues à la fois théoriques et personnels, concrets.

Cette modalité d'organisation du matériel entraîne évidemment des anticipations et des sauts temporels qui, cependant, n'altèrent pas la cohérence du travail. Elle se fonde sur un principe méthodologique qui pourra peut-être apparaître arbitraire : nous avons en effet sélectionné des auteurs qui nous ont semblé être les plus représentatifs ou les plus influents, auteur autour desquels nous avons ensuite disposé des auteurs 'mineurs' qui ont subi leur influence. De cette manière, nous avons cherché à composer des constellations qui tournent autour d'un astre majeur – parfois de plusieurs astres. Ce faisant, nous avons à chaque fois travaillé à justifier nos choix.

Pour résumer, nous souhaitons comprendre :

- 1) comment la référence à Kant a changé à travers les étapes principales de sa réception, par rapport aux mutations historiques et intellectuelles ;

³⁸ Sur ces questions on peut se référer à L. Fedi, *Les cigognes de la philosophie : études sur les migrations conceptuelles*, L'Harmattan, Paris 2002.

2) comment la philosophie de Kant a interagi, en la modifiant, avec la tradition philosophique de l'Hexagone ;

3) comment, dans ce processus, l'image même de la philosophie critique a évolué.

Cela revient à mettre en évidence la manière dont la référence à Kant a contribué à façonner le visage de la philosophie française à travers trois « moments »³⁹ cruciaux de son histoire qu'on peut caractériser comme suit :

1) D'abord une période d'*instauration* (1854-1880), où le criticisme, prôné par des auteurs comme Charles Renouvier et Augustin Cournot et mélangé avec le spiritualisme par Jules Lachelier et Émile Boutroux, pénètre progressivement dans les milieux universitaires sur fond de l'épuisement de l'hégémonie de l'éclectisme de Cousin, des relations tendues avec l'Allemagne après la défaite traumatique de Sedan et de ce que Schnädelbach, dans le contexte allemand, a appelé la « crise d'identité de la philosophie » face à l'essor des sciences expérimentales. Cette période est donc marquée par deux instances qui, chez Renouvier et Lachelier, s'opposent mais qui, chez leurs élèves directs ou indirects, se mêlent avec des effets productifs, à savoir la *critique*, notamment la critique de la science, et la *réflexion*, qui se substitue à l'effort biranien comme concept-clé du spiritualisme.

2) Ensuite, une période de *consolidation* (1880-1929), où la référence à Kant s'enracine en profondeur dans le champ philosophique de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle gravitant autour de la *Revue de métaphysique et de morale* et de la Société française de philosophie, toujours en dialogue avec les avancées des sciences 'dures' (mathématique, physique et biologie) et humaines (psychologie, sociologie et ethnologie). Mais celle-ci est aussi l'époque où l'*intuition* bergsonienne se répand dans le champ philosophique en se heurtant à la résistance des philosophies intellectualistes qui mettent le *jugement* au centre de la vie de l'esprit. Il va de soi que l'héritage de Kant est un enjeu crucial dans cette dispute, ainsi qu'il en ressort de la triangulation que nous proposons entre les positions de Bergson, de Brunschvicg et d'Alain, ces deux derniers incarnant deux philosophies du jugement alternatives.

3) Enfin, une période de *survivance* et de *réveil* (1929-1986), où l'inspiration criticiste semble s'estomper au profit d'autres tendances comme la phénoménologie, le marxisme, l'hégélianisme, la psychanalyse, la linguistique et le nietzschéisme – mourant apparemment de la perte de légitimité qui a disqualifié la philosophie abstraite de la génération de l'affaire Dreyfus aux yeux de la suivante, prise dans son engouement pour le concret et l'existence. Néanmoins, la référence à Kant demeure vive – encore que moins centrale et souvent cachée

³⁹ Voir F. Worms, *La Philosophie en France au XIX^e siècle : moments*, Gallimard, Paris 2009.

par le filtre d'autres repères théoriques encombrants – dans les constellations phénoménologique et épistémologique, avant de retourner au centre du débat avec la traduction du *Kantbuch* de Heidegger en 1953, la parution du livre de Vuillemin sur *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne* en 1954 et les 'retours' à Kant dont les protagonistes sont Foucault, Deleuze, Derrida et Lyotard entre deux décennies allant du livre de Deleuze sur Kant (1963) à la parution de *Le Différend* de Lyotard (1983). La querelle entre Derrida et Bourdieu et celle opposant Lyotard à Ferry et Renaut concluent cette troisième période – qui nous semble marquée par une reprise sous des signes différents de l'instance *transcendantale* et par la recherche d'une forme plus flexible de *rationalité* – achevant ainsi notre histoire.

Remerciements

Je dois remercier en premier lieu mes directeurs de thèse pour les encouragements constants et, surtout, pour la patience dont ils ont fait preuve durant ces quatre ans. Elio Franzini a supporté mes indécisions, mes pas en arrière et en avant, et m'a corrigé lorsque cela était nécessaire, rectifiant mes naïvetés et ma maladresse. Il a surtout fait tout cela avec un étudiant peu orthodoxe qui persiste à s'occuper, entre autres choses, d'un philosophe qu'il déteste et qu'il insiste à détester malgré mes efforts. Jean-Michel Salanskis, pour sa part, m'a accueilli à Paris à un moment où j'arrivais à l'impression que mon projet ne pouvait intéresser que moi-même – il m'a toujours fait confiance face à un travail qui devenait de plus en plus historique et de plus en plus ambitieux.

La recherche est une pratique individuelle qui court souvent le risque de tomber dans le solipsisme. La seule manière de l'empêcher est de croire au caractère partagé et cumulatif de la connaissance. C'est pour cette raison que je tiens à remercier tous ceux qui ont enrichi ces pages en m'aidant avec leurs suggestions, conseils, reproches, précisions, ou simplement leurs questions, à voir des choses face auxquelles j'étais aveugle, à compenser mon manque de sens de la mesure et à préciser les enjeux de mon travail : Carlo Altini, Andrea Angelini, Christian Berner, Giuseppe Bianco, Annamaria Contini, Miriam Cutino, Francesca D'Alessandris, Francesca De Simone, Vincent Decroix, Jeremy Dunham, Claire Etchegaray, Laurent Fedi, Massimo Ferrari, Elena Giorza, Philippe Hoffmann, Bruno Karsenti, Stefano Marino, Andrea

Orsucci, Luca Paltrinieri, Francesca Peruzzotti, Stefano Poggi, Maryvonne Saison, Mark Sinclair, Anne Sauvagnargues, Marialuigia Scotton, Jean-Baptiste Vuillerod, Caterina Zanfi.

En attendant la catastrophe climatique, Juliette Corsy a relu ces pages, évitant au moins l'effondrement de mon français.

Sur le plan personnel, si j'ai échappé à la solitude de ces années de recherches je le dois surtout à Matteo Marcheschi, la moitié sage d'une *bromance* improbable.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude la plus profonde à l'équipe ORL de l'Hôpital de Modène, en particulier à Mme Elisabetta Genovese, pour m'avoir aidé à combattre l'Anomalie et à en tolérer les caprices.

Cette longue étude est dédiée à mes parents, Gloria et Paolo, et à la mémoire de Tommaso, huit ans après, maintenant que je commence à oublier les détails.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE Pour les citations des textes de Kant, nous avons adopté le format suivant : numéro de tome et de page de l'Akademieausgabe (voir E. Kant, *Gesammelte Schriften*, éd. Königlich Preußische [ensuite Deutschen] Akademie der Wissenschaften et, à partir du tome 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Reimer/de Gruyter 1900–), suivis par la référence correspondante à l'édition des *Œuvres philosophiques* dirigée par Ferdinand Alquié pour la « Pléiade » de Gallimard (voir E. Kant, *Œuvres philosophiques. Tome I : Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure » (1747-1781)*, Gallimard, Paris 1980 ; *Tome II : Des « Prolégomènes » aux écrits de 1791*, Gallimard, Paris 1985 ; *Tome III : Les derniers écrits*, Gallimard, Paris 1986).

PREMIÈRE PARTIE

**LA CRITIQUE ET LA RÉFLEXION
KANT AU QUARTIER LATIN**

CHAPITRE 1

LE CONTEXTE HISTORIQUE

LA PHILOSOPHIE FRANÇAISE APRES COUSIN ET LE « REGNE DES NUANCES »

Pour comprendre l'instauration de la référence kantienne en France dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, il faut commencer par esquisser les traits majeurs qui marquent la période historique comprise entre les années 1850, avec l'avènement du Second Empire et la fin de l'hégémonie cousinienne, et les premières années de la Troisième République, proclamée après la défaite de Sedan en 1870. Nous allons présenter ici les enjeux principaux autour desquels s'organisent les débats et les choix théoriques de la période considérée dans cette section, à savoir : 1) la crise de l'éclectisme de l'école de Cousin ; 2) l'essor des sciences expérimentales ; 3) la formulation d'une pédagogie philosophique fondée sur les valeurs républicaines et opposée au positivisme.

1.1. *La fin de l'hégémonie cousinienne et la recherche de nouveaux points de repère*

Sous plusieurs aspects, la philosophie française se présente à la moitié du XIX^e siècle comme un champ de bataille traversé par des mutations qui arrivent inévitablement à bouleverser un panorama qui restait jusqu'alors presque uniforme. L'école éclectique, dont le chef était Victor Cousin (1792-1867), exerçait sur les principaux lieux de l'enseignement supérieur une véritable domination, qui se traduisait aussi par l'organisation des programmes universitaires. Cousin est une figure très complexe, dont l'importance demeure encore largement inexplorée. Philosophe et politicien, il est souvent l'objet d'un mépris historiographique qui reflète les préjugés partagés par les philosophes de la deuxième moitié du siècle contre celle qu'ils percevaient comme une véritable doctrine dogmatique, creuse et confuse. Cousin ne fut pas un grand philosophe, surtout lorsqu'on le compare à ses contemporains allemands, tels que Hegel ou Schelling. Il fut plutôt un homme doué d'une remarquable aptitude rhétorique aux synthèses historiques et théoriques ainsi qu'un inlassable promoteur d'initiatives éditoriales, comme les traductions des œuvres de Platon, de Proclus, de Descartes ou de Maine de Biran. Après la Révolution de juillet 1830, il occupa toutes les principales positions institutionnelles de l'époque : professeur à la Sorbonne, membre du Conseil royal de l'Instruction publique, directeur de l'École Normale Supérieure, membre de l'Académie française, conseil-

ler d'État et, dès 1840, président du jury de l'agrégation de philosophie et Ministre de l'instruction publique sous Adolphe Thiers. Cette double nature d'homme de pouvoir et de philosophe s'explique par la nécessité, aperçue par Cousin, de reconstruire la société à partir d'un cadre idéologique (c'est-à-dire philosophique aussi bien que pédagogique) unitaire, cadre qu'il identifiait avec le cartésianisme et avec une philosophie du sens commun d'inspiration écossaise (Dugald Stewart et Thomas Reid).¹ Il s'agissait donc de trouver de nouveaux points de repères pour rétablir l'harmonie du corps social ébranlé politiquement et spirituellement par les fureurs révolutionnaires et impériales qui avaient laissé derrière elles une « société en poussière ». ² Cette obligation politique, qui assujettit la philosophie, critique et réflexion sur les principes de la connaissance, à une fonction d'ordre sociale, où la raison devient moins un principe d'individuation qu'une Raison impersonnelle et donc authentiquement commune, amène Cousin à écrire ces lignes célèbres qui, plus d'un siècle plus tard, attireront l'attention de Jacques Derrida : « Un professeur de philosophie est un fonctionnaire de l'ordre moral, préposé par l'État à la culture des esprits et des âmes, au moyen des parties les plus certaines de la science philosophie ». ³

Or, il faut bien noter que l'idée d'un rôle politique et « idéologique » de la philosophie, au sens que nous venons de préciser, ne sera pas désavoué par les générations successives à Cousin. Comme l'a souligné Lefranc, « [l]e débat philosophique en France pendant tout le siècle n'est pas séparable d'une interprétation de la grande Révolution et donc des secousses successives de 1830, 1848, 1871 qui ont rythmé la vie politique d'événements sanglants ». ⁴ Le 9 Thermidor avait mis un terme à la Terreur, mais le spectre de Robespierre et le souvenir des lacérations internes infligées au corps social par la Révolution auraient hanté tout le siècle suivant. Une grande partie des débats philosophiques de Cousin jusqu'à la Troisième République s'inscrivent en effet dans un contexte marqué par la présence constante en arrière-plan de la question suivante : quelle est la philosophie la plus capable de garantir l'ordre social, la légalité, la cohésion ? Même les philosophes qui prétendent faire rupture partagent ce souci :

¹ Sur V. Cousin, sa vie et son complexe itinéraire intellectuel, voir L. Rey, *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle : Pierre Leroux contre Victor Cousin*, L'Harmattan, Paris 2012 ; J. Goldstein, *The Post-Revolutionary Self : Politics and Psyche in France, 1750-1850*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. 2005 ; R. Raghianti, *La tentazione del presente. Victor Cousin tra teorie della storia e teorie della memoria*, Bibliopolis, Napoli 1997 ; P. Vermeren, *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris 1995. Sur les rapports entre la philosophie écossaise et la pensée française, voir E. Arosio, M. Malherbe (éds.), *Philosophie française et philosophie écossaise, 1750-1850*, Vrin, Paris 2007 ; J. W. Manns, *Reid and his French Disciples : Aesthetics and Metaphysics*, Brill, Köln-Leiden-New York 1994.

² Voir S. Chignola, « Una filosofia prima della filosofia : Royer-Collard, Jouffroy, Cousin », *Rivista di storia della filosofia* 3 (2011), p. 411.

³ Cité dans J. Derrida, « Qui a peur de la philosophie ? », dans *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, p. 194. Derrida parle d'une « naissance de la philosophie à l'âge du fonctionariat européen » (*ibidem*).

⁴ J. Lefranc, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., p. 5.

par exemple Charles Renouvier, qui présente sa philosophie critique comme « la philosophie de la révolution », au sens où elle s’opposerait aux doctrines déterministes et évolutionnistes de l’histoire en reconnaissant la liberté humaine, pour ensuite repousser les moyens et les fautes de l’esprit révolutionnaire (l’emploi de la violence, l’indiscipline politique, l’absence du sentiment de la volonté, etc.).⁵ Et son fidèle collaborateur François Pillon ne peut pas ne pas réagir à la « profession de foi positiviste » faite par Léon Gambetta pendant un dîner organisé pour célébrer l’achèvement du *Dictionnaire de la langue française* du positiviste Littré : « c’est par la vulgarisation de la méthode fondamentale de la doctrine positiviste, avait dit le héros de la République, qu’on pourra arriver à remettre la civilisation occidentale à son vrai rang, sur sa véritable base, et que nous pourrions espérer d’en avoir fini avec les luttes brutales, avec les entreprises violentes ». ⁶ Mais, commentera Pillon, le positivisme de Comte, que Gambetta connaissait d’une façon évidemment superficielle, est justement la négation du « règne du droit » qu’il espère substituer « aux entreprises toujours ruineuses de la force ». On voit donc que les enjeux philosophiques sont souvent, sinon toujours, aussi politiques, et qu’il n’y a pas de projet philosophique qui ne soit pas appelé à se justifier devant le tribunal de la société.

Or, ce qui nous intéresse ici est surtout comment la philosophie de Victor Cousin est perçue par les philosophes qui se font connaître après les années 1850. Parmi les nouveaux élèves de l’École Polytechnique ou de l’École Normale Supérieure, l’éclectisme devient en effet le nom avec lequel indiquer un spiritualisme naïf et purement spéculatif, une doctrine rhétorique et dépourvue de valeur philosophique réelle. Ainsi, tous les philosophes de l’époque, qu’ils soient criticistes ou spiritualistes, visent à se repositionner par rapport à l’ancien régime philosophique.

On pourrait faire coïncider le début de la crise de l’éclectisme avec la naissance du Second Empire, en 1852, quand Cousin est mis à la retraite et que l’agrégation de philosophie est supprimée. En réalité, l’autorité de l’éclectisme commence à être contestée déjà à partir de la décennie précédente. En 1840, en effet, Félix Ravaisson (1813-1900) écrit sur la *Revue des deux mondes* un compte rendu de la traduction française des *Fragments de philosophie* du philosophe écossais William Hamilton, dans lequel il dénonce les étroitesse métaphysiques

⁵ Voir C. Renouvier, « Les révolutions et la légalité », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, Germer Baillière, Paris 1872, n. 1 (8 février 1872), p. 9. Il estimait aussi l’insurrection n’être qu’un « obstacle au progrès intellectuel, scientifique, philosophique », car « elle absorbe, gaspille les talents et les activités intellectuelles dans les polémiques [...] personnelles de la presse et des pamphlets » et « détourne l’attention publiques des fortes études, et la fixe uniquement sur la rhétorique violente et menteuse des partis » (p. 12).

⁶ Cité dans F. Pillon, « Un dîner positiviste », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Deuxième volume*, Germer Baillière, Paris 1873, n. 50 (16 janvier 1873), p. 394.

de la philosophie du sens commun qui « n'a guère régné en France que dans l'enseignement public ». ⁷ Vingt-trois ans après, dans son discours aux élèves du lycée Saint-Louis, Félix Ravaisson peint un portrait sombre de la situation philosophique dans la première moitié du siècle :

Dans le temps agité encore et plein d'incertitudes qui succédait à un profond ébranlement social, il avait paru que la libre recherche des principes pouvait n'être pas sans péril ; préoccupé surtout de la nécessité urgente de l'ordre, on avait cru devoir, dans l'enseignement classique, substituer, du moins en grande partie, à cette recherche celle des moyens de mettre en ordre et en forme les notions acquises et d'en tirer des conséquences régulières ; et la philosophie avait cédé la place à la logique. ⁸

D'après Ravaisson, la réhabilitation de l'agrégation, qui venait d'être décidée par le ministre de l'instruction publique Victor Duruy, n'avait pas signifié seulement la réintégration de l'enseignement d'une discipline, la philosophie, mais de façon plus générale le retour de la théorie après plusieurs années dans le domaine aveugle de la « pratique ». Pour justifier et légitimer l'importance de la philosophie, Ravaisson se réclame de l'idée classique de l'unité du savoir, l'idée selon laquelle un système d'études est analogue à un organisme dont on ne peut pas séparer les parties sans le démembrer. Dans cet organisme où « tout se tient de près, tout est solidaire », la philosophie joue le rôle de « théorie par excellence », permettant à la raison de s'orienter vers la compréhension des principes et des lois qui unissent et régissent tout. Bref, à travers la théorie et l'exercice de la raison philosophique, nous pouvons saisir l'harmonie du cosmos et nous laisser guider par elle dans l'application pratique de nos connaissances, en produisant des œuvres réglées par une « justesse des rapports ». À la philosophie est donc attribuée une place d'antériorité logique (ce qui veut dire au fond de supériorité) par rapport aux sciences : c'est d'elle qu'émane la « lumière qui seule rend tout visible », une lumière qui, dans les mathématiques aussi bien que dans la physique ou la chimie, « n'est encore que lumière rompue, dispersée, mélangée ». ⁹ Néanmoins, en bon platonicien, Ravaisson sait bien que nous ne pouvons pas soutenir la vue directe de la lumière du soleil et que c'est seulement la fréquentation de ses réfractions qui nous peut apprendre à connaître, même si

⁷ F. Ravaisson, « Philosophie contemporaine. "Fragments de philosophie" par M. Hamilton » (1840), dans *Métaphysique et morale*, éd. J. M. Le Lannou, Vrin, Paris 1986, p. 1.

⁸ « Discours prononcé par M. Félix Ravaisson à la distribution des prix du lycée Saint-Louis le 11 août 1863 », dans S. Douailler, C. Mauve, G. Navet, J.-C. Pompougnac, P. Vermeren (éds.), *La philosophie saisie par l'état. Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France (1789/1900)*, Aubier, Paris 1988, p. 455.

⁹ *Ivi*, p. 460.

c'est de manière indirecte ou médiée, le principe originaire. Il faut donc toujours se mesurer avec les sciences.

Une décennie après, en 1875, Paul Janet (1823-1899), professeur à la Sorbonne, ouvre son tableau de la philosophie française contemporaine en présentant une situation d'incertitude quant à l'orientation de la philosophie. Depuis vingt ans, en effet, le milieu philosophique français est caractérisé par des mouvements très intéressants, mais il reste incapable de composer une totalité uniforme : les écoles sont brisées et leurs fragments mêlés, les esprits brillants fleurissent, mais ils ne produisent pas de systèmes. Pour Janet, le résultat est un « règne des nuances ».¹⁰ Janet imputait cette situation de bouleversement à un double mouvement, qui entraînait d'une part l'affaiblissement de l'éclectisme universitaire de Victor Cousin, avec son mélange d'idéalisme et psychologie écossaise, et, d'autre part, un nouveau dialogue entre science et philosophie, deux branches du savoir qui, pour toute la première moitié du siècle sont demeurées étrangères l'une à l'autre.

Cette séparation entre recherche scientifique et spéculation philosophique est en réalité un trait commun à tous les courants majeurs de la philosophie de l'époque, de l'éclectisme au socialisme saint-simonien de Pierre Leroux et à l'« école théologique » de Lamennais. Issue de l'hostilité de la pensée postrévolutionnaire envers la « brutalité despotique » des sciences, elle s'est traduite par une incompatibilité entre les avancements de l'enquête expérimentale et les systèmes idéalistes et « romantiques » bâtis pendant la Restauration. Selon Janet, c'est seulement avec les événements politiques de la moitié du siècle, c'est-à-dire avec la révolution de 1848 et l'instauration du Second Empire, qui ont montré les faiblesses et les périls d'un idéalisme naïf et impuissant à intervenir sur la réalité extérieure, que la situation a commencé à se modifier.

Il serait quand même erroné de surestimer le rôle joué par l'histoire politique dans la détermination des choix philosophiques. Bien sûr, l'échec de la révolution du février 1848 influença considérablement un penseur initialement saint-simonien comme Renouvier, qui abandonnera tout engagement politique direct pour se tourner vers l'étude de la philosophie kantienne. Mais la prise de conscience générale quant à la nécessité de s'engager avec la science est un trait général de l'époque qui tient à de multiples facteurs, souvent d'ordre éminemment théorique. Il pouvait simplement suffire d'une certaine intolérance envers la rhétorique dogmatique de l'éclectisme cousinien pour engendrer une réaction adverse. En effet, le sentiment le plus répandu est une sorte d'agacement collectif et transversal quant à la vacuité

¹⁰ Voir P. Janet, *La Philosophie française contemporaine*, Calmann Lévy, Paris 1879, p. 1. L'introduction est datée du 28 mars 1875.

théorique de l'éclectisme, par une attitude philosophique imposée d'une façon dogmatique et finalement par une « phraséologie qui ne sort pas du vague ». ¹¹ Cela explique la parution de pamphlets féroces et ironiques comme celui de Taine contre les philosophes éclectiques et leur spiritualisme « à l'usage des lettrés ». ¹²

Pendant les années 1850 et 1860, donc, plusieurs acteurs cherchent à se faire une place à l'intérieur du champ philosophique. C'est à ce moment-là que le positivisme de Comte, popularisé et remanié par Littré, commence à exercer sérieusement son influence, bien que moins comme doctrine que comme méthode : en effet, les avancements scientifiques de la deuxième moitié du siècle obligent les philosophes engagés dans le dialogue avec la science à s'interroger de plus en plus sur l'actualité de l'œuvre comtienne et surtout sur sa classification des sciences, qui apparaît déjà périmée. ¹³ On peut citer comme exemple celui de la Société française de biologie, créée en 1848, où, après les résistances de ses fondateurs positivistes Charles Robin et Auguste Durand, les doctrines de Darwin, acclimatées par un filtre lamarcien, arrivent à mettre radicalement en question la philosophie des sciences comtienne. ¹⁴ Comme l'a justement remarqué Harry W. Paul, peu de scientifiques se sont ralliés à la doctrine comtienne : « many scientist did not want to have anything to do with philosophy and especially with a *Weltanschauung* that was proud of its successful mixture of science and philosophy. The whole trend of science in the nineteenth century was to take refuge in an elaborate but useful fiction separating these two human activities ». ¹⁵

Parallèlement, pendant les années 1850, Charles Renouvier (1815-1903) travaille et commence à publier ses *Essais de critique générale*, où il s'attache à formuler une philosophie d'inspiration kantienne et républicaine. En 1867, Ravaisson publie un des ouvrages les plus importants et influents du siècle, à savoir son rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle, qui s'achève en annonçant l'avènement d'un « réalisme ou positivisme spiritualiste », ¹⁶ capable de se nourrir par le dialogue avec les sciences, tout en préservant l'autonomie de l'esprit en tant que principe productif de la nature. Mais lorsque Ravaisson réécrit *pro domo sua* l'histoire de la philosophie, un puissant virage est en train de se produire

¹¹ C. Bouglé, « Spiritualisme et kantisme en France : Jules Lachelier » (1934), dans *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, Maloine, Paris 1938, p. 4.

¹² H. Taine, *Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France* (1856), Hachette, Paris 1905⁹, p. vi.

¹³ Sur la pluralité interne au front dit positiviste, voir N. Richard, « The French Philosophical Crisis of the 1960s and the Invention of the 'Positivist School' », dans J. Feichtinger, F. L. Fillafer, J. Surman (eds.), *The Worlds of Positivism. A Global Intellectual History, 1770-1930*, Palgrave MacMillan 2018, p. 155-188.

¹⁴ Voir le chapitre 2 de Harry W. Paul, *From Knowledge to Power : The Rise of the Science Empire in France, 1860-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1985, surtout p. 67-71.

¹⁵ *Ivi*, p. 88.

¹⁶ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), Fayard, Paris 1984, p. 313.

dans l'orientation de la philosophie française. Dès la moitié de la décennie, en effet, le kantisme a déjà commencé à prendre le relais et à préparer son instauration comme paradigme philosophique de la future République. Le criticisme professé par Renouvier, resté lettre morte jusqu'alors, trouve finalement de nouvelles oreilles à qui parler. L'installation de Lachelier d'abord et de Boutroux ensuite à la chaire de philosophie de la Sorbonne détermine des conditions des plus favorables pour sa diffusion. Ces deux étranges spiritualistes, élèves de Ravaisson mais lecteurs de Kant, auront en effet sensibilisé les jeunes étudiants de la République à la doctrine provenant de Königsberg, en leur permettant de redécouvrir le travail solitaire accompli en dehors de l'université par un philosophe qui, maintenant au travers de ses revues, se bat pour la réforme de la philosophie critique.

Pour la réception de la philosophie de Kant, il s'agissait d'un nouveau départ après plusieurs décennies sombres sous l'éclectisme. Bien sûr, pendant les années 1840, Cousin avait promu la traduction des trois *Critiques* de Kant, qu'il connaissait seulement dans leur version latine. Mais tout en l'admirant, il considérait au fond la philosophie kantienne comme un scepticisme ou, pire, comme un « nihilisme ».¹⁷ L'élève de Cousin qui se chargea des traductions, Jules Barni (1818-1878), partageait l'avis du maître, bien que d'une manière plus modérée. Selon Barni, Kant avait été « à la fois le génie du scepticisme spéculatif et du dogmatisme pratique »¹⁸ et sa philosophie était « souvent plus artificielle que solide, et toujours plus abstraite que réelle ».¹⁹ C'est le même jugement qu'on peut retrouver dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* (1844-1852) d'Adolphe Franck (1810-1893), cette *summa* de la pensée éclectique-spiritualiste, où Barni loue Kant pour sa puissance d'analyse mais lui reproche son scepticisme et ses abstractions.²⁰ Le point apical de l'interprétation sceptique de Kant sera représenté par la thèse de doctorat d'Émile Maurial (1816-1874), philosophe éclectique et professeur à Strasbourg, portant sur la critique du scepticisme kantien. Dans l'« abstruse et subtile conception » de la philosophie qu'on peut trouver dans la *Critique de la raison pure*,

¹⁷ Voir V. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant*, Renouard et Cie, Paris-Leipzig 1842, t. I, p. 353.

¹⁸ J. Barni, *Philosophie de Kant : examen des « Fondements de la métaphysique des mœurs » et de la « Critique de la raison pratique »*, Ladrance, Paris 1851, p. 335.

¹⁹ J. Barni, *Philosophie de Kant : examen de la « Critique du jugement »*, Ladrance, Paris 1850, p. 83.

²⁰ La méthode et la philosophie de Kant sont définies là « plus abstraites que réelles » et « plus logiques que psychologiques ». « Quel monument que la *Critique de la raison pure* ! [...] quelle puissance d'analyse et quelle force systématique ! Mais trop souvent cette puissance d'analyse n'aboutit qu'à des abstractions, et cette force systématique, qu'à des combinaisons artificielles. Quelle profonde investigation de nos facultés de connaître ! Mais aussi, en beaucoup d'endroits, quelle étroite psychologie ! [...] Mais le principal défaut de la philosophie critique, c'est son caractère subjectif et la part exagérée qu'elle fait au scepticisme » (J. Barni, « Kant », dans A. Franck (dir.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, Paris 1875², p. 874-5).

écrit Maurial, il y a « toute la force et tout le danger du scepticisme ». ²¹ Dès lors, il faut « réduire à l'absurde » les dernières conséquences de la philosophie critique et montrer que cette dernière, au lieu de fonder la possibilité d'une connaissance objective, détruit l'existence du monde extérieure et de toute objectivité, en méconnaissant les opérations réelles de notre esprit.

Cette idée d'une philosophie révolutionnaire mais abstraite et finalement sceptique est donc très répandue à la moitié du siècle. En 1866 encore, dans le programme du concours de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, qui avait comme thème l'exposition de la philosophie critique de Kant, Cousin pouvait inviter les concourants à se demander « si c'est bien du scepticisme, même sous sa forme la plus savante et la plus élevée, que le XIX^e siècle a besoin ». ²² C'est pour cette raison que, dans le premier numéro de la *Critique philosophique*, Renouvier sera obligé de présenter le criticisme comme le contraire du scepticisme, comme une « doctrine croyante » qui substitue à l'ancienne métaphysique une théorie de la connaissance et des épreuves d'ordre moral. ²³ « La mode est en France – écrit-il dans un autre numéro de la revue –, depuis les pitoyables *Leçons de la philosophie sur Kant* [de Cousin] (1842), d'appliquer la dénomination de scepticisme à la philosophie kantienne [...]. Mais le criticisme n'est pas seulement le contraire du scepticisme par sa morale ; il est la science même et la méthode même ». ²⁴

Malgré les résistances, le kantisme pénètre rapidement à l'intérieur de la citadelle universitaire. Les nouvelles générations, surtout après l'instauration de la République, y sont particulièrement sensibles. Parmi ces jeunes élèves de l'École Normale Supérieure et de la Sorbonne, il y en a un qui deviendra un des plus acharnés défenseurs de la doctrine de Renouvier : Lionel Dauriac. Son témoignage est précieux pour comprendre la « révolution », comme il l'appelle, du kantisme. Jeune étudiant à l'ENS (de 1867 à 1870), il avait eu comme maîtres, outre Cousin, Jouffroy, Saisset, Jules Simon et Adolphe Garnier, qu'il considérait moins comme des philosophes que comme des écrivains de talent, en accusant la philosophie qu'on enseignait à l'époque de n'être rien de plus qu'une forme sophistiquée de rhétorique. D'après

²¹ É. Maurial, *Le Scepticisme combattu dans ses principes : analyse et discussion des principes du scepticisme de Kant*, Durand, Paris 1857, p. ii.

²² Les programmes sont disponibles en ligne à l'adresse <http://pages.textesrares.com/index.php/Philo19/Les-programmes-des-concours-de-Philosophie-de-lAcademie-des-Sciences-morales.html>. Le prix sera décerné à Théophile Desdouits pour *La philosophie de Kant d'après les trois critiques* (Ernest Thorin, Paris 1876) et à Claude-Joseph Tissot.

²³ Voir C. Renouvier, « Ce que c'est que le criticisme », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, Germer Baillière, Paris 1872, n. 1 (8 février 1872), p. 1-3.

²⁴ C. Renouvier, « L'essence du criticisme », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 5 (7 mars 1872), p. 65.

Dauriac, ce n'est pas par hasard qu'en 1865 Émile Boutroux fut battu au Concours Générale de philosophie par Jules Dietz, futur écrivain du *Journal des Débats*, et Roger Lallier, qui deviendra professeur du latin à la Sorbonne.²⁵ Mais les choses étaient déjà en train de changer. On commença à croire à la « renaissance » de la philosophie française sous l'impulsion de Ravaisson et Lachelier.²⁶ De plus, une certaine tendance kantienne devait être partagée par toute une génération d'élèves :

Il arriva que plusieurs normaliens, dispersés aux quatre points cardinaux de la France, séparés les uns des autres, pendant cinq ou six ans, s'écrivant peu ou point, se firent part, presque en même temps, des sympathies que leur inspirait le nouveau criticisme et de leur adhésion récente ou imminent à cette philosophie. Qui avait préparé cette adhésion ? M. Renouvier, dont on goûtait les travaux exotériques et dont les œuvres ésotériques cessaient de paraître indéchiffrables ; M. Pilon, dont la fidélité à la morale de Kant n'était pas pour déplaire et qui en appliquait fort heureusement les principes à l'examen des grandes questions contemporaines ; M. Boutroux, dont la doctrine [...] formait avec celle de MM. Ravaisson et Lachelier un saisissant contraste [...].²⁷

Après l'enseignement de Lachelier à l'École Normale, les traductions et la popularisation de Mill, Spencer et Bain et la fondation de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, une « philosophie scientifique » allait enfin remplacer l'ancienne philosophie fondée sur la superstition du sens commun.²⁸

Mais Dauriac n'est pas le seul témoin de l'avènement de la philosophie critique au sein des institutions où l'éclectisme jadis régnait. Dans son discours de 1876 à l'occasion de l'ouverture du cours de philosophie à l'Université de Montpellier, où il avait remplacé Boutroux, le philosophe Désiré Nolen (1838-1904) proclamait sur un ton inspiré que « la philosophie critique [...] forme aujourd'hui comme le lien philosophique des peuples et des génies les plus différents ». ²⁹ En tant que véritable philosophie européenne, la doctrine de Kant « constitue en quelque sorte l'unité du drame philosophique aux actes nombreux qui se joue simultanément en France, en Angleterre comme en Allemagne ». ³⁰ Il s'agissait, évidemment,

²⁵ L. Dauriac, « La philosophie au collège », *La Critique philosophique (nouvelle série). Première année. Premier volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, n. 1 (31 janvier 1885), p. 17.

²⁶ L. Dauriac, « M. Ravaisson, philosophe et critique », *La Critique philosophique (nouvelle série). Première année. Deuxième volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, n. 7 (31 juillet 1885), p. 36.

²⁷ L. Dauriac, *Croyance et réalité*, Alcan, Paris 1889, p. xxx-xxxi.

²⁸ L. Dauriac, « La philosophie au collège », cit., p. 19.

²⁹ D. Nolen, *Kant et la philosophie du XIX^e siècle*, J. Martel Ainé, Montpellier, 1877, p. 8.

³⁰ *Ivi*, p. 9.

d'un discours *pro domo sua*, visant à dénoncer l'incapacité des successeurs idéalistes de Kant – et, par extension, de leurs lecteurs éclectiques français – à se mesurer avec les sciences. Dans une époque où l'attention du « grand public » porte plus volontiers sur les sciences de la nature (chimie organique, mécanique, physiologie et anatomie comparées, etc.) que sur la philosophie, c'est la doctrine critique qui peut nous aider à faire face à l'offensive des « dogmatismes » positivistes et matérialistes. Le néocriticisme de Renouvier en est un exemple étonnant. Et « depuis dix ans », à savoir depuis le *Rapport* de Ravaisson, « il semble que la critique de Kant soit devenue [en France] l'étude constante et commune des intelligences philosophiques ».³¹ D'après Nolen, la raison de cette affinité entre la France et Kant s'explique très rapidement : malgré sa langue obscure et son penchant scholastique pour le formalisme, traits typiquement allemands, Kant est « un des rares penseurs de son pays qu'un grain de bon sens française et presque voltairien [...] [a] le mieux protégé contre les illusions de la théosophie [...] et les spéculations sans frein du panthéisme ».³² Même le front spiritualiste devait admettre la grande diffusion des idées de Kant. Toujours en 1876, en parlant de Renouvier, Paul Janet écrit que, si à sa première apparition le criticisme de Kant pouvait paraître « trop hétérodoxe, cette impression n'a plus aucune valeur aujourd'hui ».³³ Six ans après, Jules Lagneau (1851-1894), élève de Lachelier et maître d'Alain au lycée Michelet de Vanves, surenchérit en écrivant que « jamais, du vivant même de Kant, sa pensée n'avait exercé sur les esprits l'influence souveraine qu'elle exerce depuis dix ans » et que désormais « en France l'héritage de la philosophie universitaire est aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne [...] ».³⁴

En peu d'années, donc, Kant vient à occuper une place cruciale au milieu des débats théoriques qui animent et même refaçonnent le champ philosophique de l'époque. On peut en voir la preuve dans une lettre écrite à Ernest Renan par Hyppolite Taine en 1876, l'année même où Nolen proclamait la prédominance de Kant dans le panthéon philosophique de l'époque. En parlant du chimiste Marcellin Berthelot, Taine écrit : « Pour Dieu, qu'il laisse là son Kant, un philosophe surfait dont pas une théorie n'est debout aujourd'hui et qu'Herbert Spencer, Stuart Mill, toute la psychologie positive ont relégué à l'arrière-plan derrière Hume, Condillac et même Spinoza ».³⁵ Dans ces lignes, Taine dessine schématiquement les fronts

³¹ *Ivi*, p. 33.

³² *Ivi*, p. 39.

³³ P. Janet, *La philosophie française contemporaine*, cit., p. 189 (Janet reproduit ici un article paru le 8 mars 1876).

³⁴ J. Lagneau, « De la Métaphysique », dans *Célèbres leçons et fragments*, PUF, Paris 1964², p. 94-5.

³⁵ H. Taine, « Lettre à Ernest Renan (5 juin 1876) », dans *Sa vie et sa correspondance. Tome IV. L'Historien (suite) – Les dernières années (1876-1893)*, Hachette, Paris 1907, p. 11.

d'un conflit qui continuera au moins jusqu'à la fin du siècle, c'est-à-dire celui entre une philosophie qui radicalise les acquisitions de la science positive et une philosophie, souvent universitaire, qui se livre elle à montrer l'autonomie de l'esprit et à lui soumettre une critique des sciences. On peut encore illustrer ce contraste par une lettre de Taine adressée au philologue et orientaliste allemand Max Müller :

L'objet de Kant – écrit-il –, tel qu'il le définit lui-même, est la solution de la question suivante : comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? À mon sens, c'est là une question de psychologie ; elle ne peut être résolue que par l'observation, l'expérience, l'analyse détaillée à demi physiologique de cas curieux, comme l'ont fait Stuart Mill et Bain, comme j'ai tenté de le faire moi-même. Aborder la question par le raisonnement pur, comme l'a fait Kant, la traiter comme un problème mathématique, par l'exclusion de toutes les solutions d'un certain ordre, c'est mal procéder et courir grand risque de se tromper.³⁶

Mais malgré cela, Kant aurait pour Taine au moins un mérite : il aurait montré – bien sûr, avec les penseurs et psychologues anglais (et Condillac) – que toute métaphysique pré-suppose, comme « correctif et antidote indispensable, une psychologie ».³⁷ Et c'est justement la psychologie qui est, aux côtés de la biologie, le front de combat principal de la deuxième moitié du siècle, et c'est précisément autour du rapport entre psychologie et métaphysique que tournent les débats et se développent les courants philosophiques.

1.2. *L'essor des sciences expérimentales et la « crise d'identité » de la philosophie*

Le XIX^e siècle est tout d'abord le siècle de la science – le dire est manifestement une platitude. Néanmoins, on oublie souvent l'impact bouleversant que les progrès scientifiques ont eu sur la culture européenne, non seulement sur le plan des innovations techniques. C'est pendant ce siècle que la liaison entre science et philosophie craque et devient un problème. Les philosophes se sentent en effet menacés par les ambitions explicatives des nouvelles disciplines qui surgissent et s'institutionnalisent à partir des années 1840. C'est alors que la philosophie est confrontée à ce qu'Herbert Schnädelbach a défini comme une véritable « crise

³⁶ H. Taine, « Lettre à Max Müller (20 février 1882) », dans *ivi*, p. 152.

³⁷ *Ibidem*, p. 153.

d'identité ». ³⁸ Cette crise équivaut à une sorte de révolution copernicienne pour la philosophie, qui se trouve déplacée du lieu de pivot des savoirs qu'elle avait toujours occupé. Ce qui se produit en Europe à cette époque-là est en effet le passage crucial qui déclenche notre modernité, qui n'est pas simplement une époque historique ou une forme de la conscience, mais une précise reconfiguration aussi bien matérielle que spirituelle. Au cours du XIX^e siècle, on assiste à la transition de la *scientia*, de la science en tant que savoir (*knowledge* or *learning*, comme l'appelait Bacon, ou *Wissenschaft* en allemand), à la science au sens moderne de science exacte, *exacte Wissenschaft*. ³⁹ Il s'agit d'un processus de spécification disciplinaire, de singularisation méthodologique, doublé par un processus parallèle de pluralisation des domaines d'enquête. Devant ce tremblement de terre, la philosophie entame une auto-évaluation qui touche tout particulièrement les pays où la spéculation avait atteint les sommets le plus abstraits, c'est-à-dire justement l'Allemagne et la France.

Or, lorsque la crise d'identité commence à se faire sentir, il n'existe pas encore un champ philosophique véritablement européen, et le processus d'internationalisation qui conduira aux premiers congrès internationaux de philosophie au début du XIX^e siècle, ⁴⁰ où l'identité de la philosophie par rapport à la science est sans doute le problème crucial, est encore loin de se produire. Dès lors, les réactions à la crise en France et en Allemagne diffèrent substantiellement en fonction des respectives traditions nationales de pensée et de la différente configuration des rapports entre science et philosophie. Face à la possibilité de perdre son objet propre, face à l'érosion possible de son propre territoire et de sa provision de légitimité académique et culturelle – bref, face au risque de son effacement –, la philosophie dut élaborer un discours qui ne pouvait plus s'appuyer sur les « tours de passe-passe » de la métaphysique. La solution néokantienne à la crise consista à produire une nouvelle forme de savoir qui s'engageait directement avec celui produit par les sciences expérimentales. Les néokantiens allemands nommaient cette forme du savoir *Erkenntnistheorie*, théorie de la connaissance. Il s'agissait pour eux, surtout pour l'école de Marbourg, de garantir à la philosophie une survivance liée à la possibilité de se configurer comme une critique du savoir scientifique, plus précisément comme un tribunal où la science était appelée à défendre ses méthodologies et ses concepts. Mais le cas français est tout à fait différent du cas allemand, car en-deçà du

³⁸ Voir H. Schnädelbach, *Philosophy in Germany, 1831-1933*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, p. 5. Voir aussi F. C. Beiser, *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford 2015, p. 188-92.

³⁹ Pour un tableau général de cette transformation, voir D. Cahan (éd.), *From Natural Philosophy to the Sciences : Writing the History of Nineteenth-Century Science*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2003.

⁴⁰ Voir F. Worms, C. Zanfi (dir.), *Revue de métaphysique et de morale*, « L'Europe philosophique des congrès à la guerre » 4 (2014).

Rhin la philosophie emprunte la voie néokantienne en suivant une stratégie qui n'est pas réductible à celle suivie en Allemagne. Bien sûr, les français aussi se confrontent directement à la science, ils sont parfaitement conscients de l'ampleur du défi. Néanmoins, en général, ils font la critique de la science en se soustrayant aux séductions de l'*Erkenntnistheorie*, d'une philosophie obligée de vivre dans l'ombre d'une autre forme du savoir : ils déplacent la confrontation avec la science à l'intérieur de leurs propres coordonnées, sur un terrain où la question n'est pas de savoir si la science (ou la philosophie elle-même) est suffisamment scientifique, mais plutôt si la science, avec ses lois et ses notations symboliques, est capable d'épuiser la substance du réel et de prononcer le dernier mot sur la nature. Si l'Allemagne trouve dans le « retour à Kant » la possibilité de parcourir à rebours sa propre évolution interne pour redonner à la philosophie une tâche critique, la France fait usage d'une autre stratégie, qui consiste plutôt dans la tentative de renouveler sa propre tradition en mobilisant des conceptualités nouvelles et externes. On ne peut pas parler en France d'un retour à Kant, mais plutôt d'une assimilation de Kant afin de revitaliser un noyau de la tradition française, laquelle continuera pendant toute la Troisième République à se réclamer de son propre panthéon philosophique incluant Descartes, Pascal, Biran et même Leibniz, souvent considéré comme un auteur national.⁴¹ Mais avant d'aborder cette question, il faut remarquer la spécificité du milieu intellectuel français à la moitié du XIX^e siècle, en corrigeant tout d'abord l'idée trompeuse selon laquelle la grande science du siècle parlerait exclusivement la langue allemande. Selon cette conception, en effet, la science française ne serait qu'un réceptacle des découvertes et des progrès accomplis en Allemagne, quel que soit le domaine en question. Au contraire, en regardant de près les échanges intellectuels entre les grandes puissances économiques et culturelles du continent, il vaudrait mieux parler de la science comme d'une entreprise *européenne*, d'autant plus que c'est dans ces années-là que l'activité scientifique commence progressivement à s'encadrer dans des institutions ou des sociétés nationales, ce qui jette les bases d'un dialogue de plus en plus serré entre les différents pays.⁴²

⁴¹ On peut voir par exemple É. Boutroux, « La philosophie en France depuis 1867 » (1908), dans *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Alcan, Paris 1927, p. 139-193 ; ou H. Bergson, « La philosophie française » (1915), dans *Mélanges*, éd. A. Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 1157-89. Pendant le XIX^e siècle, on assiste à la formation d'un véritable genre littéraire : celui des rapports sur l'état et l'essence de la philosophie française depuis la Révolution. L'auto-historicisation contenue dans ces textes, qui commencent à paraître quand le siècle est loin de finir, comme par exemple ceux de Taine (1857) ou de Ravaisson (1867), est tout sauf neutre : en réalité, elle a pour but de légitimer et promouvoir un certain courant ou position philosophique au détriment d'autres.

⁴² Comme le remarquait avec optimisme John T. Merz déjà en 1896, « In the course of our century Science at least has become international, [...] we can speak now of European thought, when at one time we should have had to distinguish between French, German, and English thought » (*A History of European Thought in the Nineteenth Century* (1896-1914), Thoemmes Press, Bristol 2000, p. 19-20).

Dans ce cadre, la contribution de la France à l'aventure de la science du XIX^e siècle est très originale et spécifique à bien des égards. Déjà au siècle précédent, les théories purement mathématiques de Newton furent étayées justement par les expériences des savants français, qui pouvaient bénéficier des laboratoires de l'Académie des Sciences de Paris, financée par l'État dès 1671 (contrairement à la Royal Society, qui vivait grâce aux cotisations des membres et à dons privés).⁴³ En présentant un tableau de la science française à l'occasion de la Panama-Pacific International Exposition de San Francisco (1915), le physicien Lucien Poincaré (1862-1920), frère cadet du président Raymond et cousin du mathématicien Henri, fit l'éloge chauviniste des hommes de génie enfantés par la France, nommant Descartes, Lavoisier, Champollion, Ampère, Lamarck, Claude Bernard et Pasteur.⁴⁴ Mais il ne s'agit que d'une petite constellation. Si l'on considère la période allant de la fin du XVIII^e siècle et la moitié du XIX^e, on constate aisément la grande vitalité des sciences françaises, en particulière jusqu'aux années 1830. Il suffit de mentionner ici les travaux de Cauchy et Hermite en mathématiques,⁴⁵ de Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire et Lamarck en sciences de la nature,⁴⁶ de Bichat, Magendie, Flourens et Vulpian en physiologie,⁴⁷ de Pinel et Esquirol en psychiatrie,⁴⁸ de Fourier, Ampère et Carnot en physique,⁴⁹ et, surtout, la grande tradition chimique française

⁴³ Cf. *ivi*, p. 99 : « It was these labours which led to the measurements of the length of the seconds pendulum, and of the variation of gravity at different latitudes ; to the explanation of this variation by Huygens ; to the controversy regarding the figure of the earth ; to the direct measurement of the areas of the meridian in Peru and Lapland ; and, finally, to Clairault's celebrated work on this subject [*Théorie de la figure de la terre, tirée des principes de l'hydrostatique* (1743)] ».

⁴⁴ L. Poincaré, « La science française à l'exposition de San Francisco », dans *La Science française*, Larousse, Paris 1915, t. I, p. 10.

⁴⁵ Voir A.-L. Cauchy, *Cours d'analyse de l'École Royale Polytechnique. Première partie. Analyse algébrique*, Debure frères, Paris 1821 ; C. Hermite, *Sur la théorie des équations modulaires et la résolution de l'équation du cinquième degré*, Mallet-Bachelier, Paris 1859 ;

⁴⁶ Voir G. Cuvier, *Le Règne animal distribué d'après son organisation, pour servir de base à l'histoire naturelle des animaux et d'introduction à l'anatomie comparée*, Deterville, Paris 1817, 4 vol. ; É. Geoffroy Saint-Hilaire, *Principes de philosophie zoologique*, Pichon et Didier, Paris 1830 ; J.-B. de Lamarck, *Philosophie zoologique, ou Exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux*, Dentu, Paris 1809 et *Histoire naturelle des animaux sans vertèbres*, Deterville et Verdière, Paris 1815-1822.

⁴⁷ Voir M. F. X. Bichat, *Anatomie générale appliquée à la physiologie et à la médecine*, Brosson, Gabon & Cie, Paris 1801, 4 vol. ; F. Magendie, *Précis élémentaire de physiologie*, Méquignon-Marvis, Paris 1816-7, 2 vol. ; P. Flourens, *Recherches expérimentales sur les propriétés et les fonctions du système nerveux dans les animaux vertébrés*, Crevot, Paris 1824 ; A. Vulpian, *Leçons sur la physiologie générale et comparée du système nerveux*, Germer Baillière, Paris 1866.

⁴⁸ Voir Ph. Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale, ou la manie*, Richard, Caille & Ravier Libraires, Paris 1801 ; É. Esquirol, *Des passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*, Didot jeune, Paris 1805 et *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, J.-B. Baillière, Paris 1938, 3 tt.

⁴⁹ Voir J. B. J. Fourier, *La théorie analytique de la chaleur*, Firmin Didot, Paris 1822 ; A.-M. Ampère, « Mémoire sur la théorie mathématique des phénomènes électrodynamiques uniquement déduite de l'expérience », dans *Mémoires de l'Académie des sciences de l'Institut de France - Année 1823*, Gauthier-Villars, Paris 1827, t. VI, p. 175-388 ; N. L. S. Carnot, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Bachelier, Paris 1824.

culminant avec Marcellin Berthelot et Pasteur.⁵⁰ Or, il ne s'agit pas d'une énumération purement anecdotique, car les enquêtes de ce réseau de scientifiques vont représenter le cadre commun de tous les philosophes qui, à partir des années 1850, se donneront pour tâche de sortir de la crise d'identité de la philosophie.⁵¹

Comment la philosophie se positionne-t-elle par rapport aux sciences de la période ? En d'autres termes, quand la philosophie entre-t-elle en crise d'identité ? En fait, le problème qui s'impose à la moitié du siècle n'est pas celui d'une juxtaposition nette entre science et philosophie, dont à cette époque-là on commençait à régler les rapports institutionnels.⁵² Le malaise de la philosophie commence à se manifester face à la montée en puissance non seulement ou simplement des sciences expérimentales en tant que telles, mais des courants philosophiques positivistes et déterministes qui en adoptent les résultats et les méthodologies pour se débarrasser de toute attitude métaphysique. En d'autres termes, le problème se pose par rapport à la mutation qui a lieu à l'intérieur de la philosophie dans le sillage des avancements scientifiques, mutation qui concerne tout d'abord l'objet de la philosophie elle-même. Si les sciences s'autonomisent progressivement, parfois en se séparant du savoir philosophique lui-même, comme dans le cas de la psychologie, alors la question devient celle de savoir quelle place la philosophie peut occuper dans l'organisation du savoir.

À partir du début des années 1860, et pendant presque quinze ans, une série d'événements éditoriaux bouleversants va aggraver la crise à l'intérieur du champ philosophique. Le premier événement est la publication en 1862 de l'édition française controversée de l'*Origine des espèces* de Charles Darwin.⁵³ La traductrice, Clémence Royer (1830-1902),

⁵⁰ Voir M. Berthelot, *La chimie organique fondée sur la synthèse*, Mallet-Bachelier, Paris 1860, 2 vol. L'*Histoire des doctrines chimiques* (1873) d'Adolphe Wurtz s'ouvre avec la déclaration suivante : « La chimie est une science française » (Ad. Wurtz, *Histoire des doctrines chimiques depuis Lavoisier jusqu'à nos jours*, Hachette, Paris 1873, p. i.), c'est-à-dire née en tant que science autonome avec les travaux de Lavoisier. Au début du siècle suivant, cette thèse, qui n'est pas chargée d'idéologie chauviniste mais plutôt visant à réévaluer l'apport de la France à la discipline, sera contestée par Pierre Duhem, qui au contraire, dans son livre *La chimie est-elle une science française ?* (1916), s'attache à démontrer l'influence et l'important rôle joué par la chimie phlogistique de l'allemand Georg E. Stahl (voir P. Duhem, *La chimie est-elle une science française ?*, Hermann, Paris 1916). À son tour, la polémique de Duhem n'est pas visée à revoir à la baisse les mérites de son pays, car elle se justifie sur la base de la conception duhemienne de l'histoire de la science, qui est au fond une conception continuiste. Quoi qu'il en soit, ce qui est important pour nous, c'est de prendre conscience du fait que la science est, à cette époque-là, délice et tourment de l'esprit européen en tant que tel.

⁵¹ On peut prendre comme exemple paradigmatique l'importance considérable du principe de Carnot pour toute la philosophie antiréductionniste de la deuxième moitié du siècle.

⁵² C'est sous le Second Empire que l'État commence à promouvoir l'enseignement et la recherche scientifique, à partir de l'égalisation du baccalauréat scientifique au baccalauréat littéraire en 1852 (voir H. W. Paul, *From Knowledge to Power*, cit., p. 23).

⁵³ Voir C. Darwin, *De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés*, trad. par C.-A. Royer, Guillaumin/Victor Masson et fils, Paris 1862. Sur cette édition, ses vicissitudes et les critiques dont elle fut l'objet, voir C. Blanckaert, « 'Les bas-fonds de la science française'. Clémence Royer, l'origine de l'Homme et le Darwinisme social », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 3, 1-2 (1991), p. 115-

était profondément influencée par les idéaux du positivisme et, dans son encombrante préface, qui est un manifeste plus qu'un texte introductif, allait même jusqu'à souhaiter l'application de la sélection naturelle aux sociétés humaines. Le titre même du livre de Darwin – *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* – fut traduit en *De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés*, pour mettre l'accent sur une idée de progrès dont il n'y avait pas de trace chez Darwin et qui trahit plutôt l'application d'un filtre lamarckien. Royer présentait la doctrine de Darwin dans son opposition nette avec la philosophie allemande de Kant et de ses continuateurs idéalistes, en démontrant, il faut le dire, une connaissance assez approximative :

[...] la théorie de M. Darwin aura peu de faveur auprès des spéculateurs *à priori* d'outre-Rhin, du moins auprès de ceux qui se rattachent encore au grand mouvement philosophique de la première moitié du siècle. Mais en revanche elle trouvera de l'écho dans la savante école des naturalistes observateurs et parmi les physiologistes partisans de l'épigénèse. Elle aura l'appui de toute cette science expérimentale allemande qui compte aujourd'hui tant d'hommes d'un savoir éminente. Bien loi de dire comme Hegel : Tant pis pour les faits ! ces philosophes de la nature les interrogent au contraire avec une conscience scrupuleuse, et se rattachant par là à l'école empirique, née en Angleterre avec Locke et continuée en France par Condillac et tous les encyclopédistes, ils les regardent comme la règle la plus infaillible de toute vérité et le point de départ de toute spéculation rationnelle, l'entendement n'étant pour eux qu'un sens de plus pour mieux observer et pour comprendre.⁵⁴

De plus, ce que Royer attendait de la diffusion des doctrines de Darwin était une mise en question radicale du « spiritualisme éclectique et sentimental », avec son dogmatisme « cartésien, scolastique et classique ».⁵⁵ Trois ans après, en 1865, Claude Bernard publie sa célèbre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, où il annonçait, dans le sillage de Comte, l'arrivée du règne de la méthode expérimentale en esquissant une petite histoire de l'esprit dans quelques lignes fulgurantes : après le « sentiment », qui avait enfanté les vérités de fois et la théologie, et le rationalisme pur de la philosophie scholastique, le moment était venu où l'expérience, c'est-à-dire l'étude des « phénomènes naturels », aurait appris à

130; B. C. Schär, « Évolution, sexe et race. On the Origins of Species de Darwin dans la traduction de Clémence Royer », in P. Kupper, B. C. Schär (éds.), *Les Naturalistes. À la découverte de la Suisse et du monde, 1800-2015*, hier + jetzt, Baden 2015, p. 69-86. Sur le darwinisme social, voir J.-M. Bernardini, *Le Darwinisme social en France (1858-1918) : fascination et rejet d'une idéologie*, CNRS Éditions, Paris 1997.

⁵⁴ C.-A. Royer, « Préface du traducteur », dans C. Darwin, *De l'origine des espèces*, cit., p. xxvi.

⁵⁵ *Ivi*, p. xxx.

l'homme que le sentiment et la raison sont insuffisants pour saisir les « vérités du monde extérieur » ; ils ne sont que des guides : « pour obtenir ces vérités, il faut nécessairement descendre dans la réalité objective des choses où elles se trouvent cachées avec leur forme phénoménale ».⁵⁶ Dépasser la pure raison signifie pour l'expérience dépasser la philosophie elle-même, qui selon Bernard n'est qu'une « excellente gymnastique de l'esprit ».⁵⁷ Cela n'infirmes donc pas l'utilité de la philosophie ; seulement, elle se trouve radicalement redimensionnée à une tâche auxiliaire, celle contenue dans ce que Bernard appelle le « doute philosophique », qui consiste en la prise de conscience par le scientifique que nos théories ne sont pas capables d'épuiser *a priori* le spectre de l'expérience possible et concrète. Il faut toujours garder à l'esprit, en effet, que le médecin Bernard était intéressé principalement au développement de sa discipline à lui. Comme il a été remarqué, « Claude Bernard s'est voulu essentiellement physiologiste et savant et il ne s'est jamais voulu vraiment philosophe ».⁵⁸ Son but fondamental était en effet celui d'élever la médecine, qu'il jugeait encore enfermée dans une dimension empiriste, peu rigoureuse, au rang d'une science digne de ce nom, fondée sur la synthèse de trois parties qui jusqu'alors restaient séparées : la physiologie, la pathologie et la thérapeutique.

Le but finalement clinique de l'ouvrage de Bernard explique peut-être les différences qui empêchent son assimilation aux auteurs du champ « positiviste », qui étaient parfois même plus radicaux que lui. Par exemple, Littré ne partageait pas la distinction opérée par Bernard entre physiologie et psychologie. Bernard lui-même était un penseur difficile à classer : les savants disputent encore aujourd'hui l'influence du positivisme sur sa doctrine, tandis qu'à l'époque des auteurs comme Ravaisson, Renouvier, Lachelier ou Boutroux n'hésitaient pas à le considérer comme un antipositiviste et comme le premier scientifique à mettre en valeur le rôle de la *finalité* dans la compréhension expérimentale de la nature. La raison de l'appréciation « spiritualiste » de Bernard était peut-être due aux dernières pages de l'*Introduction*, où il récusait la réduction de la philosophie à la science, en lui attribuant le domaine de l'« indéterminé », des « questions non résolues », et le rôle de « stimulation » de la recherche scientifique. La philosophie devait entraîner la science « à la recherche de vérités qui sont actuellement en dehors d'elles, mais qui ne doivent pas être supprimées par cela

⁵⁶ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), éd. F. Dagognet, Flammarion, Paris 2008, p. 74.

⁵⁷ *Ivi*, p. 107.

⁵⁸ B. Halpern, « Concepts philosophiques de Claude Bernard d'après l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications* 19, 2 (1966), p. 110. Voir aussi J. Gayon, « Les réflexions méthodologiques de Claude Bernard : structure, contexte, origines », dans M. Bitbol, J. Gayon (dir.), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Éditions Matériologiques, Paris 2015², p. 217-236.

qu'elles s'éloignent et s'élèvent de plus en plus à mesure qu'elles sont abordées par des esprits philosophiques plus puissants et plus délicats ». ⁵⁹ En même temps, cependant, Bernard était également et fermement convaincu que la science accomplît ses progrès sans l'aide de la philosophie ; ce qu'il proposait, donc, était en dernière analyse une nette répartition de compétences.

Quoi qu'il en soit, Bernard avait sans doute mis en premier plan une question qui devait devenir centrale dans les débats de l'époque, à savoir la question du *déterminisme* : le terme même commence à se diffuser après la publication son *Introduction*, même s'il avait été déjà utilisé par Renouvier dans ses *Essais de critique générale* pendant les années 1850. Bernard expliquait en effet que, s'il fallait sans doute « croire à la science, c'est-à-dire au déterminisme, au rapport absolu et nécessaire des choses, aussi bien dans les phénomènes propres aux êtres vivants que dans tous les autres », ⁶⁰ néanmoins il était nécessaire aussi de se convaincre que nous pouvons atteindre ces rapports seulement d'une manière approximative. Le déterminisme était certes un « principe absolu », mais Bernard reconnaît notoirement aussi l'existence des *causes finales* dont le physicien et le chimiste devaient tenir compte dans leur étude de l'être vivant. Le plexus de questions adressées par Bernard – le déterminisme, le rapport entre déduction et induction, la finalité – fournit les coordonnées cruciales du débat successif sur la distinction entre savoir philosophique et savoir scientifique. Comme l'a montré Ian Hacking contre Cassirer, en effet, l'usage du mot « déterminisme » pour indiquer la doctrine de la nécessité doit être déplacé et antidaté de l'Allemagne des années 1870 à la France des années 1850 et 1860. ⁶¹

Au moment de la parution du livre de Bernard, la vague du dit « positivisme » était encore loin de s'épuiser, au point que son entrée dans les programmes de philosophie sera interdite jusqu'à 1880. ⁶² La doctrine fondée par Comte était en effet gardée en vie par les efforts d'Émile Littré (1801-1881) et certains ses disciples, comme par exemple Grégoire Wyruboff (1843-1913), futur titulaire de la chaire d'histoire des sciences au Collège de France. Ces deux militants positivistes fervents publièrent plusieurs ouvrages où ils exposaient leur point

⁵⁹ C. Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, cit., p. 377.

⁶⁰ *Ivi*, p. 85.

⁶¹ Voir I. Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, p. 152-3. D'après Cassirer, l'invention du déterminisme, pour ainsi dire, remontait au discours d'Émile Du Bois-Reymond de 1872 qui déclençait la célèbre *Ignorabimus-Streit* (voir le chapitre 3 de F. C. Beiser, *After Hegel : German Philosophy, 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton 2014, p. 97-132).

⁶² Voir B. Poucet, *Enseigner la philosophie. Histoire d'une discipline scolaire. 1860-1990*, CNRS Éditions, Paris 1999, p. 174-5. Comte sera inclus avec l'arrêté du 8 août 1895, avec des nouveaux auteurs tels que Jouffroy, Bernard, Stuart Mill et aussi Kant.

de vue sur la philosophie et la société.⁶³ En 1867, ils avaient publié un ouvrage très important sur les rapports entre Comte et Mill,⁶⁴ qui anticipait d'un an la traduction française, réalisée par un jeune Clemenceau, du livre de Mill lui-même *Auguste Comte et le positivisme*,⁶⁵ et avaient fondé la revue *La Philosophie positive*, censée poursuivre la critique positiviste du savoir. Avec Taine, qui en 1864 avait écrit une introduction à la pensée de Mill,⁶⁶ ils jouèrent un rôle décisif dans la diffusion de l'empirisme du philosophe anglais, dont le *Système de logique* (1843) était paru en français en 1866.⁶⁷

Mais un autre front, peut-être le plus important, devait encore être ouvert : celui de la *psychologie*. L'événement le plus marquant de la période fut en effet l'introduction en France de la psychologie expérimentale, en particulier anglaise, ce qui correspondait à la tentative de soustraire l'étude de l'esprit au domaine de la philosophie. Dans la même année, en 1870, Théodule Ribot (1839-1916), jeune agrégé de philosophie, et Taine (1828-1893), publièrent deux ouvrages fondamentaux : *La psychologie anglaise contemporaine : école expérimentale*⁶⁸ et *De l'intelligence*.⁶⁹ Ribot poursuivra son travail de popularisation de la psychologie expérimentale avec un livre sur les psychologues allemands⁷⁰ et surtout avec la fondation en 1876 de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Il ne faut pas sous-estimer l'impact des théories de Bain, Mill, Spencer, Lewes ou de Weber, Stumpf, Helmholtz, Fechner et Wundt. Déjà en 1865 Taine écrivait dans une lettre qu'« [i]l y a toute une philosophie nouvelle qui pousse en Angleterre, avec Stuart Mill, James Mill son père, Herbert Spencer, Bain (*The emotions and the will ; The senses and the intellect*). – En gros, ils refont Kant, en remplaçant les catégories et formes *a priori* de l'intelligence par des acquisitions et incrustations de l'expérience ». ⁷¹ Dans les termes de Ribot, il ne s'agissait plus d'étudier les lois générales de l'expérience, mais plutôt les lois dérivées.⁷² La psychologie n'a rien à voir ni avec la logique ni avec la morale ; sa fonction est exclusivement *descriptive* et pas explicative. Ce

⁶³ De Littré voir par exemple *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle* (Ladrange, Paris 1850), *Paroles de philosophie positive* (Ladrange, Paris 1853) et *Auguste Comte et la philosophie positive* (Hachette, Paris 1863), où il avait reproduit aussi des lettres de Comte à Mill.

⁶⁴ Voir *Auguste Comte et Stuart Mill d'É. Littré suivi de Stuart Mill et la philosophie positive de G. Wyruboff*, Germer Baillière, Paris 1867.

⁶⁵ Voir J. S. Mill, *Auguste Comte et le positivisme*, trad. par G. Clemenceau, Germer Baillière, Paris 1868.

⁶⁶ Voir H. Taine, *Le Positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*, Germer Baillière, Paris 1864.

⁶⁷ Voir J. S. Mill, *Système de logique déductive et inductive. Exposé des principes de la preuve et des méthodes de recherche scientifique*, trad. par L. Peisse, Ladrange, Paris 1866.

⁶⁸ Voir T. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine : école expérimentale*, Ladrange, Paris 1870.

⁶⁹ Voir H. Taine, *De l'intelligence*, Hachette, Paris 1870. La référence même à l'intelligence, plutôt qu'à l'entendement ou à la connaissance en général, est déjà une provocation.

⁷⁰ Voir T. Ribot, *La Psychologie allemande contemporaine : école expérimentale*, Germer Baillière, Paris 1879.

⁷¹ H. Taine, « Lettre à Édouard de Suckau (8 juin 1865) », dans *Sa vie et sa correspondance. T. III. Le critique et le philosophe, 1853-1870*, Hachette, Paris 1904², p. 318.

⁷² Voir T. Ribot, *La psychologie anglaise contemporaine*, cit., p. 44.

n'est pas l'homme, l'âme ou l'esprit qu'il faut analyser, mais les passions et les instincts dans leurs manifestations extérieures, phénoménales. Mais si l'objet de la psychologie n'était pas autonome par rapport aux autres phénomènes, alors l'autonomie de la discipline censée l'étudier par rapport aux sciences ne tenait plus. On établit ainsi la séparation entre psychologie et philosophie. La *Revue philosophie de la France et de l'étranger*, fondée en 1876, se pose justement le but de travailler la problématisation du rapport entre ces disciplines ou entre la philosophie, dans son acception la plus traditionnelle, et les sciences. En tant que première véritable revue scientifique au sens moderne, elle est conçue comme un lieu de débat où peuvent trouver leur place aussi bien des articles d'histoire de la philosophie que des articles sur la physiologie de Wundt, des articles de Vacherot aussi bien que ceux d'Alfred Espinas (1844-1922), un sociologue qui cherche dans le monde animal les lois qui régissent les sociétés humaines. Il y a donc une place pour la métaphysique, mais, déclare Ribot, contre les « créations imaginaires » et les « effusions mystiques » on demandera aux philosophes des « faits ». ⁷³ Le parcours de Ribot culmina en 1885, lorsqu'il entre à la Sorbonne en tant que chargé d'un cours de psychologie expérimentale. Il ne faut pas se méprendre sur ce point : l'hostilité théorique n'empêche pas le dialogue. La nécessité d'introduire dans la Faculté des Lettres un enseignement de psychologie expérimentale est ressentie aussi par des philosophes « traditionnels » comme Janet et le ministre de l'instruction Louis Liard. Pendant une séance de la faculté, en effet, Janet souhaite l'ouverture aux directions récemment prises par la philosophie, c'est-à-dire à « l'école idéaliste, néo-kantiste » de Lachelier et Boutroux et à « l'école expérimentale, scientifique », représentée par Ribot. ⁷⁴ La proposition de Janet est acceptée et la chaire de Ribot est créée avec le contrepois d'un cours de Boutroux sur la philosophie allemande. Les réactions négatives sont nombreuses, mais certains, comme par exemple Lionel Dauriac, célèbrent cette contamination disciplinaire et cette capacité d'innovation :

L'entrée de M. Ribot à la Faculté des Lettres de Paris, sera un des événements philosophiques les plus considérables de ce temps. Il n'y a pas à s'y tromper : *Novus rerum nascitur ordo*. La Sorbonne non plus ne s'y est pas trompée. Elle a compris que pour conserver ses titres à l'admiration du monde savant, elle devait *ne plus considérer les profes-*

⁷³ Voir la présentation de T. Ribot dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 1 (janvier-juin 1876), p. 3.

⁷⁴ Cité dans S. Nicolas, « L'introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France : Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885) », *L'Année psychologique* 100, 2 (2000), p. 305. Celui-ci est un article très important auquel on peut se référer pour approfondir et comprendre bien les enjeux de la nomination de Ribot.

*seurs de philosophie comme les représentants de ses doctrines. [...] Les portes du vieil édifice s'ouvrent pour laisser passer les dissidents et les hérétiques.*⁷⁵

Il faudrait méditer longuement sur la phrase soulignée, car ce qu'elle décrit c'est le passage crucial de cette époque, le processus centrifuge qui évince la philosophie de sa place centrale, en frayant la voie à un « nouvel ordre ». La menace à la psychologie philosophique n'est pas plus une affaire de théorie et des conceptions diverses du même objet, mais aussi une question touchant à la place de la philosophie dans l'encyclopédie des savoirs et, par extension, dans l'enseignement universitaire. Preuve en est que, dans la réforme des programmes de philosophie de 1880 la psychologie philosophique, censée s'occuper de questions telles que la liberté morale ou le libre arbitre, est remplacée par la psychologie expérimentale à la suite des ouvrages de Ribot.⁷⁶

1.3. *La pédagogie philosophique entre spiritualisme et criticisme*

Apparemment, donc, le conflit pour l'autonomie de la philosophie se déploie sur deux fronts principaux, respectivement la *psychologie* et les *sciences naturelles*, la sociologie intervenant seulement à partir des années 1880. Si l'on regarde de près, cependant, on s'aperçoit qu'ils ne font qu'un. La bataille pour l'affirmation de la capacité réflexive ou d'autodétermination de l'esprit ne saurait tenir sans le socle d'une conception discontinuiste ou bien hiérarchique de la causalité naturelle, où l'esprit jouerait le rôle de sommet irréductible aux niveaux inférieurs. La raison pour laquelle les ouvrages de Taine ou de Ribot d'une part et de Darwin (de sa traduction), de Claude Bernard et aussi de Spencer⁷⁷ de l'autre ont un tel retentissement, c'est qu'elles franchissent les frontières entre disciplines en formulant des conceptions du monde qui sont au même temps scientifiques et philosophiques, mais pas toujours dans un sens dialogique : elles croient déceler dans la science positive des contenus qui permettent de remanier le champ de compétence de la philosophie, en se débarrassant finalement du fardeau métaphysique. Déjà en 1860, Ernest Renan se plaignait de la disparition du grand élan spéculatif qui avait toujours accompagné l'histoire humaine. Après la fin de l'idéalisme allemand, de l'éclectisme français et de l'école écossaise, « [u]ne seule école reste

⁷⁵ L. Dauriac, « La philosophie à la Sorbonne », *La Critique philosophique (nouvelle série). Première année. Deuxième volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, n. 10 (31 octobre 1885), p. 297-8.

⁷⁶ Voir B. Poucet, *Enseigner la philosophie*, cit., p. 136-7.

⁷⁷ Les *Premiers principes* sont traduits par le médecin Émile Cazelles et publiés en 1871 chez Baillières.

debout, active, pleine d'espérance, s'attribuant l'avenir, l'école dite *positive* ; mais celle-là ne fait point exception à la loi que je signale, car son premier principe est justement la négation de toute métaphysique, et c'est aux funérailles de la spéculation abstraite qu'elle nous ferait assister, si ses vœux et ses prédictions arrivaient à se réaliser ».⁷⁸ L'article avait été écrit par Renan comme réaction à un texte d'Étienne Vacherot, paru deux ans auparavant, intitulé *La Métaphysique et la Science, ou Principes de Métaphysique positive* (1858) et structuré justement comme un dialogue entre un savant et un philosophe, où l'auteur envisageait la possibilité pour la philosophie, dans « une époque de sciences positive et d'histoire », de devenir elle-même une science. Celle de Vacherot, un élève de Cousin, était une dernière tentative pour l'ancienne école métaphysique de réagir au changement en présentant encore la philosophie comme science des toutes les sciences, censée s'occuper des grandes questions telles que « Dieu, le Monde, l'Esprit, la Matière ».⁷⁹ D'après Vacherot, la « science nouvelle, la vraie métaphysique du XIX^e siècle », devait bâtir son édifice sur le terrain défriché par l'œuvre critique de l'école éclectique, qui avait été capable d'éradiquer les fausses constructions de la métaphysique ancienne, tout en se bornant à cette *pars destruens*.⁸⁰ Il y avait en cela une certaine confiance dans la puissance progressive de la philosophie de devenir une science de l'absolu – une confiance que Renan ne partageait pas. Il était convaincu en effet que la philosophie ne pouvait pas aspirer à être une science à part entière ; elle devait par contre accompagner les autres savoirs, car c'est seulement à partir de cette position complémentaire aux sciences proprement dites qu'elle a pu produire les conceptions générales de la connaissance ou de l'être qu'on trouve par exemple chez Aristote, Bacon, Descartes, Leibniz ou Kant.⁸¹ C'est cela, au fond, l'enjeu de sa célèbre attaque de 1864 contre l'état de l'instruction supérieure en France, un pays qui courait le risque de « devenir une nation de parleurs et de rédacteurs, sans souci du fond des choses et du progrès réel des connaissances ».⁸²

Mais Renan n'était pas le seul à s'apercevoir qu'un changement était en train de se produire. Cinq ans après cette querelle, Paul Janet publia un livre intitulé significativement *La Crise philosophique* et composé par des articles sur Taine, Renan, Littré et Vacherot. Dans la préface, il brossait les contours de cette crise et introduisait l'idée d'une bifurcation à l'intérieur de la tradition spiritualiste. En France on en avait connu en effet une première

⁷⁸ E. Renan, « De la métaphysique et de son avenir », *Revue des Deux Mondes* 25 (1860), p. 366.

⁷⁹ É. Vacherot, *La Métaphysique et la Science, ou Principes de Métaphysique positive* (1858), Chamerot, Paris 1863², t. I, p. xxvii.

⁸⁰ *Ibidem*.

⁸¹ Sur cette querelle, voir M. Gaulin, « Refonder la philosophie en 1860 : Ernest Renan critique de Vacherot », *Nineteenth-Century French Studies* 38, 1/2 (2009), p. 52-66.

⁸² Voir E. Renan, « L'instruction supérieure en France, son histoire et son avenir », *Revue des Deux Mondes* 34, 51 (1^{er} mai 1864), p. 84.

vague qui avait réussi à triompher sur le sensualisme et qui rêvait d'accomplir une grande œuvre de conciliation philosophique et sociale. Il s'agissait, évidemment, de l'école de Cousin. Mais dès l'éveil de l'« esprit des sciences positives », le spiritualisme éclectique s'était refroidi. Une nouvelle génération, celle d'Elme Marie Caro et de Janet lui-même, plus soucieuse des périls du positivisme, avait amené le spiritualisme dans une nouvelle phase, qui ne visait pas plus à « faire des conquêtes », mais à défendre ses positions acquises. Le point, pour Janet, c'était que la crise ne touchait pas uniquement une école, mais en générale une idée, l'idée spiritualiste, c'est-à-dire « l'idée dont les destinées sont aujourd'hui menacées par le flot le plus formidable qu'elle ait essuyé depuis l'*Encyclopédie*, et qui emporterait avec elle, selon nous, si elle devait succomber, la liberté et la dignité de l'esprit humain ».⁸³

Cette conviction de Janet – qui, tout en accordant une dignité à la physiologie et à la psychologie positive, considérait toujours la philosophie comme « science des sciences »⁸⁴ – aura de précises répercussions matérielles, plus précisément pédagogiques. La réaction, en effet, ne pouvait que passer par une réorganisation institutionnelle, en plus que théorique. Dans un compte rendu consacré à l'ouvrage de Ribot sur la psychologie anglaise, l'historien de la philosophie Auguste Penjon (1843-1919) écrivait que la tâche de la psychologie véritable ne devait pas être de saisir les simples associations entre des phénomènes préalablement dissociés, mais de saisir le moi, l'unité profonde subsistant en-deçà de la succession des phénomènes. Cette prétention spiritualiste, disait-il, n'était guère « chimérique ». Dès lors, « contre l'empirisme renouvelé, le spiritualisme devra renouveler plus d'un argument, et *l'enseignement de la philosophie ne pourra pas rester étranger à ce progrès* ».⁸⁵ Mais en commentant ces lignes, François Pillon, bras droit de Renouvier, exprimait son manque de confiance dans la capacité de renouvellement du spiritualisme, une doctrine qui était désormais tout autre que « véritablement vivante ».⁸⁶

⁸³ P. Janet, *La Crise philosophique : MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot*, Germer Baillière, Paris 1865, p. 7.

⁸⁴ Voir P. Janet, *Traité élémentaire de philosophie, à l'usage des classes*, Delagrave, Paris 1879, p. 829. Là Janet affirme aussi que la philosophie s'occupe de la nature humaine, de l'activité de l'homme et de la recherche du vrai, du bien et du beau, bref, des principes primés : « La philosophie, au point de vue de l'*exactitude*, peut céder à beaucoup de sciences ; mais au point de vue de la *valeur* elle ne le cède à aucune » (p. 823).

⁸⁵ A. Penjon, « Compte rendu de T. Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine : école expérimentale* », *Revue de l'instruction publique* 15 (14 juillet 1870), p. 233. Soulignement ajouté.

⁸⁶ F. Pillon, « Compte rendu de T. Ribot, *La Psychologie anglaise contemporaine : école expérimentale* », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 3 (22 février 1872), p. 32. En novembre 1872, Pillon critiquera *La science et la conscience* de Vacherot en disant que celui-ci « parle en philosophie la langue d'un autre âge. C'est un homme du passé. Il ressemble à un chimiste qui voudrait spéculer sur les combinaisons des corps sans tenir compte de la révolution opérée en chimie par Lavoisier, ou à un astronome qui déclarerait s'en tenir au système de Ptolémée » (F. Pillon, « Compte rendu d'É. Vacherot, *La Science et la conscience* », *Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 40 (7 novembre 1872), p. 224).

Cet appel à un renouvellement dans l'enseignement n'est pas surprenant si l'on pense au lien étroit subsistant entre philosophie et idéologie d'État pendant la Troisième République.⁸⁷ Dans l'organisation scolaire du savoir, en effet, la philosophie occupait une position apicale,⁸⁸ et menacer cette suprématie signifiait tout d'abord menacer un corpus de principes qui étaient en même temps théorétiques, moraux et, par extension, politiques. L'autonomie de l'esprit, la liberté, l'autodétermination du vouloir et le devoir sont en effet les principales déterminations partagées autant par l'individu théorique – le sujet philosophique – que par l'individu concret, politique – le citoyen.⁸⁹ C'est surtout la liberté la clé de voûte idéologique qui soutient la pensée républicaine à partir aux moins des années 1850. Cette conception de la subjectivité (pour adopter une terminologie contemporaine) était inculquée d'une façon systématique aux jeunes élèves de l'instruction publique française, des écoles primaires aux lycées, mais aussi aux populations des campagnes.

La philosophie de Kant a sans doute un rôle à jouer dans cette idéologisation étatique de la morale. Dans *La morale de Kant* (1897), André Cresson (1869-1950), professeur au lycée Louis-le-Grand et ancien élève de Jules Lachelier, fait remarquer justement comme la morale kantienne, toujours vivante en France, est devenue la base de presque tous les cours de philosophie morale dispensés en France et qu'on peut la trouver « dans la plupart des manuels destinés à l'éducation des enfants. Par là, elle prend comme un caractère officiel ».⁹⁰ Néanmoins, ce n'est pas nécessairement la doctrine morale de Kant en tant que telle qui devient la cadre officiel de la pédagogie de l'époque, même lorsqu'il est critiqué pour avoir fondé une morale abstraite, subjectiviste et incapable de rendre compte du dévouement⁹¹ ; il faudrait plutôt parler d'un certain cadre conceptuel d'inspiration vaguement kantienne qui place l'homme libre et responsable de ses actes et de ses volitions comme exception de la nature parmi un milieu naturel discipliné par un enchaînement de rapports cause-effet.

La double nécessité philosophique et politico-morale de sauvegarder l'irréductibilité de l'esprit, au-delà des différences entre écoles, est bien attestée dans cette lettre que Jules La-

⁸⁷ Pour un examen très approfondi de cet entrelacement entre philosophie, politique et pédagogie, voir B. Poucet, *Enseigner la philosophie*, cit., p. 19-195.

⁸⁸ La philosophie était concentrée à la fin du cycle secondaire, en une année seulement. Sur la métaphore de la philosophie en tant que « couronnement » du savoir, voir J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Éditions de Minuit, Paris 1988, p. 49-50.

⁸⁹ Dans un article de 1872, Renouvier expliquait l'abaissement de l'esprit français par l'affaiblissement du sentiment du devoir (voir C. Renouvier, « La décadence de la France », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 10 (11 avril 1872), p. 153).

⁹⁰ A. Cresson, *La morale de Kant* (1897), Alcan, Paris 1909², p. 109.

⁹¹ Voir par exemple P. Janet, *La Morale*, Delagrave, Paris 1874.

chelier écrit à Félix Ravaisson le 4 mai 1871, dans la foulée des réactions à la défaite de Sedan :

Je crois comme vous que nous devons tout rebâtir à partir du fondement, pour notre propre édification, sinon pour la réformation de notre pays [...]. Ce fondement est la philosophie, ou plutôt la morale, qui en est la meilleure partie, et qui seule mérite de constituer une science distincte : car le reste n'est que le *formel* de la science de la nature. Mais pour que la morale existe, comme une science distincte de la philosophie de la nature, il faut que nous ayons un moyen quelconque de concevoir et une raison quelconque d'espérer un mode d'existence supérieur à la nature.⁹²

Les soucis de Lachelier sont évidemment d'ordre métaphysique, mais il démontre qu'il a conscience du fait qu'il ne peut y avoir aucune primauté de la morale, et tout d'abord de l'esprit, si la question demeure débattue seulement sur le plan théorique. La spéculation se traduit immédiatement par la politique, même si indirectement : garantir une autonomie à l'esprit est le premier pas vers la réformation de la France. La volonté de « tout rebâtir à partir du fondement » – après Sedan, certes, mais plus généralement après la constatation de l'incapacité générale de faire face définitivement à l'hérité lourde de la Révolution – va trouver une contrepartie immédiate dans les tentatives de formuler une pédagogie adéquate aux aspirations conciliatrices de la nouvelle République. Un cas célèbre est le *Manuel républicain* publié en 1872 par Jules Barni. Le *Manuel*, qui fut commandé par Léon Gambetta (1838-1882), membre du gouvernement provisoire du 1870 après la défaite de Sedan, est un bréviaire au contenu spécifiquement politique, s'achevant toutefois sur une exhortation au respect des vertus républicaines, en particulier de l'« amour de la liberté », celle-ci envisagée comme « le libre épanouissement de toutes les facultés, le libre exercice de toutes les activités, le libre développement de toutes les ressources [...] ». ⁹³ C'est le même cadre qui inspire le *Cours de morale à l'usage des écoles laïques* (1874) de Clarisse Coignet (1824-1918), où la morale, ancrée dans la liberté, est présentée comme ce qui sépare l'homme de la nature : si

⁹² J. Lachelier, « Lettre à Félix Ravaisson (4 mai 1871) », dans *Lettres : 1856-1918*, Girard, Paris 1933, p. 72-3. Dans une autre lettre, de vingt ans plus tôt, Jules Lachelier avait dit qu'il fallait partir d'une conception « positive » de l'esprit, selon laquelle celui-ci se distingue de la nature et conserve toujours sa conscience et sa liberté. Par contre, une conception « négative » de l'esprit, par laquelle il se confond avec la nature, aura eu comme conséquence de le plonger dans un domaine de passivité et fatalité, dans « l'océan sans fond de la vie universelle », en le soumettant à la fatalité de lois naturelles qui enchaînent les phénomènes (J. Lachelier, « Lettre à Félix Ravaisson (5 décembre 1859) », dans *Lettres*, cit., p. 44).

⁹³ J. Barni, *Manuel républicain*, Germer Baillière, Paris 1872, p. 102-3. Une version abrégée sera publiée l'année suivante avec le titre *Les principes et les mœurs de la République*, Société d'instruction républicaine-Armand Le Chevalier-Ernest Leroux, Paris 1873.

l'homme, dans le monde des phénomènes, n'est qu'un anneau dans une chaîne, il découvre dans le monde moral une possibilité créatrice, c'est-à-dire la possibilité de disposer de soi-même. Le conflit est donc entre deux ordres de causalités.⁹⁴

Mais c'est seulement avec l'article 1^{er} de la loi du 28 mars 1882 que l'instruction *civique* et l'instruction *morale* deviennent parties intégrantes de l'enseignement primaire, en substitution de l'instruction religieuse et en complément de l'éducation physique.⁹⁵ Si l'on considère que l'éducation civique était pensée comme relative à la formation intellectuelle de l'homme, on voit se dessiner une pédagogie fondée sur une précise tripartition des facultés humaines. Comme il a été montré,⁹⁶ en effet, l'inspiration de ce triple focus éducatif – intellectuel, moral et physique – n'est pas une invention issue du milieu intellectuel républicain. Par contre, elle provient de la *philosophie spiritualiste* professée par Cousin et ses élèves sous la monarchie de Juillet, vingt années plus tôt. Le spiritualisme pouvait en effet compter encore sur un réseau universitaire très large et très enraciné, ce qui lui permettait de poursuivre la tâche pédagogique avec une constance et une profondeur incomparables. C'est justement à des spiritualistes au sens large, issus de la « philosophie universitaire » de l'ENS, tels que Paul Janet, Ferdinand Buisson (1841-1932) ou Henri Marion (1846-1896), qu'on doit les principales interventions en matière d'instruction publique pendant la Troisième République, surtout pour ce qui concerne l'enseignement moral destiné aux élèves des classes les plus pauvres. Paul Janet, spiritualiste disciple de Cousin mais ouvert aux changements de paradigme en cours, fut le concepteur des programmes de psychologie et de morale des Écoles Normales et des écoles primaires.⁹⁷ C'était lui qui, dans un article paru sur la *Revue des Deux Mondes* en 1866, avait loué la liberté de la pensée et de l'autodétermination de l'homme dans la connaissance et la morale comme vertu suprême du sujet-citoyen, une vertu placée au-dessus de toute foi religieuse ou politique que les sciences naturelles et mathématiques étaient

⁹⁴ Voir C. Coignet, *Cours de morale à l'usage des écoles laïques*, Le Chevalier, Paris 1874, chapitre 3, « De la liberté en tant que cause ».

⁹⁵ Voir à ce sujet L. Loeffel, « Instruction civique et éducation morale : entre discipline et 'métadiscipline' », dans D. Denis, P. Kahn (dir.), *L'école républicaine et la question des savoirs. Enquête au cœur du Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, CNRS Editions, Paris 2003. Disponible en ligne : <http://books.openedition.org/editions-cnrs/3060>. Cependant, d'après Pierre Ognier (*Une école sans Dieu ? 1880-1895. L'invention d'une morale laïque sous la III^e République*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 2008), la permanence des « devoirs envers Dieu » dans les programmes scolaires, à laquelle Ferry s'était opposé, témoigne du fait que la religion continue à être présente dans l'école laïque, même si en dehors de la cadre officiel.

⁹⁶ Voir l'excellent livre de Laurence Loeffel, *Le spiritualisme au XIX^e siècle en France : une philosophie pour l'éducation ?*, Vrin, Paris 2014.

⁹⁷ Loeffel a souligné que le lien entre psychologie et morale était justifié par la volonté d'exclure la métaphysique, considérée trop abstraite, et de s'opposer à la psychologie expérimentale, donc positiviste, de Ribot (voir *ivi*, p. 87-96). Il faut quand même ajouter que le programme de psychologie était un hommage à l'héritage de Cousin, qui l'avait introduit en tant que discipline philosophique en 1830 à côté de l'histoire de la philosophie (voir J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, cit., p. 45-50).

en train de menacer.⁹⁸ Marion, par contre, disciple de Renouvier, allait devenir le premier professeur de science de l'éducation à la Sorbonne en 1883, tandis que Buisson fut directeur de l'Enseignement primaire de 1879 à 1896, ainsi que promoteur du *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* (1887), un ouvrage où la perspective spiritualiste est fortement médiée par la morale rationaliste de Kant.⁹⁹ Janet, Marion et Buisson n'étaient pas des philosophes particulièrement puissants ou originaux ; ils furent quand même des pédagogues efficaces, des organisateurs de culture et de brillants élaborateurs de synthèses conceptuelles très utiles pour encadrer la pratique de l'enseignement dans une doctrine de l'âme ou même dans une anthropologie.

Or, malgré l'inspiration au début spiritualiste des réformes de l'enseignement, la rédaction des manuels d'instruction civique et/ou morale, genre littéraire très répandu et populaire à l'époque, souvent pratiqué par des hommes politiques, ne sera pas la prérogative des penseurs du cercle de Cousin ou de Janet.¹⁰⁰ Parmi les auteurs, on compte des philosophes républicains et laïcs qui se désintéressent des questions concernant les devoirs envers Dieu et qui professent la séparation entre morale et religion.¹⁰¹ Un exemple peut suffire pour comprendre comment, au-delà des nuances ou des décalages entre les orientations philosophiques, un certain cadre demeure invariable, d'autant plus que, comme on l'a vu, après la loi de 1882, la morale civique prend la place de la morale religieuse dans les programmes des écoles primaires.

Dans la « Préface » à son *Éducation morale et instruction civique à l'usage des écoles primaires* (1883), Alfred Mézières (1826-1915), historien de la littérature, député et membre de l'Académie française, annonce avoir suivi pour la première fois scrupuleusement les indications du programme ministériel d'enseignement moral et civique. Cela ressort de l'organisation générale de l'exposition, qui divise nettement ce qui concerne l'âme et ce qui par contre concerne le corps, à partir des premiers moments de vie de l'enfant : après avoir épuisé son intérêt initial pour le monde extérieur, l'enfant ressent le besoin de découvrir ce que lui-même est. C'est à ce moment-là qu'il se rend compte de l'existence de son corps et de ses organes. « L'existence de l'âme est plus difficile à comprendre. Cependant le travail

⁹⁸ Voir P. Janet, « La liberté de penser », dans *Les problèmes du XIX^e siècle : la politique, la littérature, la science, la philosophie, la religion*, Michel Lévy Frères, Paris 1872, p. 1-56, surtout p. 19-20. Il s'agissait en réalité d'un compte rendu très libre (ou, plutôt, d'une série de considérations) du livre d'Émile Beaussire, *La Liberté dans l'ordre intellectuel et morale, études du droit naturel*.

⁹⁹ Voir J. Béguery, « Kantisme et postérité kantienne dans le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson », dans D. Denis, P. Hahn (éd.), *L'École de la Troisième République en questions. Débats et controverses dans le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, Peter Lang, Bern 2006, p. 107-124.

¹⁰⁰ Sur les manuels, voir *ivi*, p. 105-119.

¹⁰¹ Certains de ces manuels furent parfois mis à l'index par l'Église, comme dans les cas des *Éléments d'éducation civique et morale* (1880) de Jules-Gabriel Compayré (1843-1913), député et professeur de pédagogie à l'ENS de Fontenay-Saint-Cloud.

même de l'école suffirait à montrer qu'il y a quelque chose de plus que les organes du corps ». ¹⁰² La tâche de l'école, en effet, consiste à travers la discipline à éduquer le jeune citoyen à la suprématie de l'âme et de ses facultés sur le corps, celui-ci n'étant autre chose qu'« un serviteur fidèle et obéissant de l'âme ». ¹⁰³ Cette emphase sur la séparation entre l'esprit et le corps a évidemment une origine génériquement spiritualiste, qui se révèle avec une clarté encore plus grande là où l'auteur décrit le statut ontologique de l'âme :

Elle n'a ni étendue ni figure. Nos yeux ne la voient point, nos mains ne peuvent la toucher, aucun de nos sens ne peut la saisir. De plus, elle a des opérations qui lui sont propres ; elle sait ce qu'elle fait, elle sent, elle pense, elle veut. Donnez-vous la peine de réfléchir un instant, mes enfants, et vous reconnaîtrez qu'il y a en vous une faculté de vous gouverner et de vous conduire qui tient à l'existence et à la nature de votre âme. ¹⁰⁴

Les facultés qui définissent l'esprit sont donc le sentiment (physique), l'intelligence et la volonté ou l'action. C'est le cadre anthropologique et psychologique fixe de la Troisième République. Dans la même année, en 1883, alors qu'il est recteur de l'Académie de Caen, Louis Liard, ancien élève de l'ENS et disciple de Lachelier et de Renouvier, publie un livre intitulé *Morale et enseignement civique à l'usage des écoles primaires*, où il présente l'homme, le bon citoyen, comme un sujet doué justement de trois facultés : la *liberté*, c'est-à-dire la faculté d'agir en conformité avec ses devoirs, la *conscience*, qui nous fait connaître ce qui est bon, et la *volonté*, conçue comme capacité de suivre librement sa propre loi morale et, en faisant cela, d'être responsable. Cette idée de loi morale est évidemment celle qui distingue l'homme des êtres soumis aux lois de la nature étudiées par les sciences. On trouve là une séparation nette entre le champ de la science et celui de la morale (de l'esprit). Les êtres dont la science s'occupe sont définis en effet d'une façon négative, en tant qu'êtres qui « ne sentent pas, qui ne pensent pas, qui ne veulent pas ». ¹⁰⁵ Dans son ouvrage *La science positive et la métaphysique*, Liard avait déclaré que ce qui fait la liberté de l'homme c'est justement la possibilité de *convertir* les causes mécaniques en causes finales, en buts et desseins. C'est en cette transformation que consiste, dit-il, « la crise décisive de notre vie morale ». ¹⁰⁶

¹⁰² M. A. Mézières, *Éducation morale et instruction civique à l'usage des écoles primaires*, Delagrave, Paris 1883, p. 40.

¹⁰³ *Ivi*, p. 42.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 63.

¹⁰⁵ L. Liard, *Morale et enseignement civique à l'usage des écoles primaires*, Cerf, Paris 1883, p. 6.

¹⁰⁶ L. Liard, *La science positive et la métaphysique* (1879), Alcan, Paris 1893³, p. 403.

Or, il ne faut pas croire que ce souci pédagogique fut une prérogative des milieux universitaires ou politiques ; il s'agissait bien d'une préoccupation répandue dans tout le monde intellectuel français. Les philosophes de la République, qu'ils soient ou non membres du corps professoral, étaient tous convaincus qu'il existait un strict entrelacement entre la dimension spéculative et l'action politique. Ils étaient tous plus ou moins sensibles aux graves questions sociales qui commençaient à s'imposer dans le débat politique – ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'ils étaient capables de les comprendre dans leur réelle portée. En effet, le jugement sévère porté pendant les années 1920 et 1930 sur les philosophes républicains par la génération qui avait vécu la Première guerre mondiale doit être considéré dans le contexte du massacre qui venait de se dérouler et des problèmes sociaux que la guerre laissait derrière elle. Ce que les jeunes philosophes du début du vingtième siècle percevaient comme une attitude visant à préserver l'ordre établi en dépit de la justice sociale, sinon comme une véritable idéologie d'État, pouvait parfois correspondre en réalité à un réformisme qui se préoccupait de prôner une justice qui n'entraînerait pas la subversion violente de la sécurité générale. En effet, si l'on écartait l'option révolutionnaire, dont les conséquences funestes étaient encore trop manifestes aux hommes du XIX^e siècle, la seule façon pour la pensée de pouvoir intervenir dans la société, et, éventuellement, de la modifier, c'était à travers la pédagogie, c'est-à-dire grâce à l'assimilation par les citoyens des tous âges d'un corpus de normes ou de pratiques morales, correspondant à un véritable *habitus* civique. En d'autres termes, pour poursuivre la réforme de la société et de la justice il fallait acquérir un code disciplinaire qui, pour sa part, devait pouvoir se justifier sur le plan théorique.

On retrouve cette inspiration socialement modérée mais radicale pour ce qui concerne la disciplinarisation du for intérieur dans le *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* que Renouvier publie en 1879 et, dans une édition revue et augmentée, en 1882.¹⁰⁷ La parution de ce livre a lieu dans un contexte profondément marqué par l'antagonisme entre le front républicain et la réaction catholique et monarchiste après la chute du Second Empire au début du septembre 1870 et surtout après l'approbation des lois constitutionnelles de 1875 qui instaurent officiellement la République. Les enjeux de cette lutte sont tellement profonds que la nécessité s'impose d'enraciner le républicanisme dans le peuple français afin de conjurer une nouvelle montée en puissance des conservateurs. L'école représente à cet égard un champ de bataille privilégié, le lieu où ces enjeux s'expriment de la manière la plus concrète. Au

¹⁰⁷ Bien qu'extérieur aux milieux universitaires, Renouvier a toujours été une référence cruciale pour la reformulation constante des valeurs et principes républicains dans la deuxième moitié du siècle. Pour une contextualisation du républicanisme de Renouvier, on peut se référer à M.-C. Blais, *Au principe de la République : le cas de Renouvier*, Gallimard, Paris 2000.

cours du XIX^e siècle, chaque fois qu'une tragédie touche la France, qu'il s'agisse d'une révolution sanglante, de l'institution d'un empire, comme celui de Bonaparte, ou d'une défaite militaire (voir Sedan), c'est l'école et l'instruction publique qui sont tenues pour responsables. Dans le cas de Renouvier, c'est l'influence de l'Église et de la morale catholique qui est jugée néfaste. La légitimation de la République doit passer par la démonstration rigoureuse de la possibilité d'une morale laïque qui puisse se substituer à la religion comme ciment de la société, c'est-à-dire du lien reliant non seulement les membres du peuple entre eux mais aussi le peuple lui-même (ou, mieux, la société civile) avec les institutions étatiques. La position « spiritualiste » de compromis entre laïcité et religion adoptée en 1882 par le ministre de l'instruction de l'époque, Jules Ferry, qui, tout en ayant une formation positiviste et anticléricale,¹⁰⁸ craint que la nouvelle morale puisse entrer trop violemment en conflit avec les opinions les plus répandues dans la population,¹⁰⁹ incite Renouvier à publier la deuxième édition de son traité, incluant une section dédiée à la « Morale générale » ayant pour but de fournir aux enseignants une base théorique autonome par rapport au spiritualisme officiel.¹¹⁰ Dix ans auparavant, Renouvier avait déjà déclaré de façon très emphatique la centralité des questions morales, et surtout du problème de la liberté, pour sa propre philosophie :

La philosophie critique – écrivait-il – a son centre dans la morale, et, dans la morale, son centre dans la liberté. Tout ce qui touche aux intérêts transcendants de l'humanité, ce qu'elle en peut déterminer pour la raison théorique, c'est de la raison pratique qu'elle emprunte les éléments. Sa solution du problème de la certitude et sa théorie de la marche de l'humanité, son explication du mal et ses analyses des religions et des métaphysiques, sa psychologie, sa physique générale aussi bien que sa morale, et jusqu'à sa logique en un sens, elle ramène et subordonne tout à la reconnaissance de la liberté humaine. Cette reconnaissance est elle-même un acte libre, et cet acte, la philosophie critique demande à

¹⁰⁸ Voir L. Legrand, *L'influence du positivisme dans l'œuvre scolaire de Jules Ferry*, Rivière, Paris 1961.

¹⁰⁹ Un exemple des résistances internes à la laïcisation de l'enseignement est représenté par Émile Beaussire, qui, en bon républicain libéral et modéré, estime impossible fonder une morale sans Dieu et défend la liberté d'enseignement. Selon lui, la morale est fondée sur la notion kantienne d'impératif catégorique et en particulier sur les postulats de la liberté, de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme (voir *La liberté d'enseignement et l'Université sous la Troisième République*, Hachette, Paris 1884, p. 93). Il soupçonnait en effet que, derrière l'identification par Jules Ferry de la morale avec la morale commune, « sans épithète », celle de Kant et du christianisme, se cachât en réalité une morale positiviste et athée. Dès lors, Beaussire supporta la motion de Jules Simon pour maintenir la mention des devoirs envers Dieu et la patrie (pour ce débat et ces informations, voir L. Fedi, « Émile Beaussire (1824-1888) dans la querelle de l'école sans Dieu », *Le Télémaque*, 2 (2006), p. 137-52.

¹¹⁰ Voir P. Lévêque, « Fonder une morale laïque », dans C. Renouvier, *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* (1879), réimpression de l'édition du 1882, Christian Lacour, Nîmes 2001, p. 17-27.

chacun de nous de le faire, ensuite d'en poursuivre les résultats dans tous les ordres de l'intelligence et de la vie.¹¹¹

En dernière analyse, la tâche ultime du criticisme de Renouvier est donc de produire une véritable « révolution morale »¹¹² afin de repousser « l'envahissement du mal qui nous attaque »¹¹³ – et on verra dans le chapitre dédié à Renouvier quelle est l'identité de ce mal. Comme il l'écrit dans son ouvrage politique principal, la *Science de la morale* (1869), le criticisme est en effet la seule doctrine capable de fonder une morale pure. Il ne s'oppose pas à la nécessité déterministe posée par les sciences comme fondement du monde naturel ; la liberté sur laquelle la science de la morale s'appuie n'est pas la liberté phénoménale mais plutôt la liberté « crue pratiquement ». « Le criticisme – dit Renouvier – subordonne tous les inconnus aux phénomènes, tous les phénomènes à la conscience, et, dans la conscience même, la raison théorique à la raison pratique ».¹¹⁴ Néanmoins, en bon français, Renouvier s'éloigne de Kant dans la tentative de concrétiser sa morale, de la rendre moins abstraite, moins métaphysique et plus répondante à la réalité de l'agir humain, par exemple en reconnaissant que la volonté n'est jamais pure mais toujours liée à des intérêts que Kant aurait dit « pathologiques ». Néanmoins, le cadre général demeure manifestement kantien. Dans la deuxième partie du *Petit traité*, Renouvier sépare nettement nature et esprit, à l'intérieur même de l'homme, où l'on peut précisément distinguer entre ce qui relève de la nature – le corps – et les phénomènes qui, par contre, sont incorporels et unifiés dans et par « une conscience qui dit : moi ».¹¹⁵ L'anthropologie renouvrierienne est donc ici parfaitement conforme à la conception traditionnelle de l'homme dans la philosophie française : l'homme doit agir en conformité avec la nature, Renouvier nous dit, mais « non pas à la nature brute et grossière », c'est-à-dire la nature telle qu'elle est décrite par le déterminisme scientifique, mais bien « à la nature idéale de l'homme »,¹¹⁶ qui est réglée par la Raison. C'est le propre de l'homme moral d'être obligé par une loi qui ne vient pas du dehors mais du dedans, et qui impose, comme déjà chez Kant, à ne pas traiter nos semblables comme des instruments pour nos buts.¹¹⁷

¹¹¹ C. Renouvier, « La philosophie du XIX^e siècle », *L'Année philosophique. Études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances. Première année (1867)*, Germer Baillière, Paris 1868, p. 107.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ *Ivi*, p. 104.

¹¹⁴ C. Renouvier, *Science de la morale* (1869), éd. Laurent Fedi, Fayard, Paris 2002, t. I, p. 23.

¹¹⁵ C. Renouvier, *Petit traité de morale*, cit., p. 151.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 154.

¹¹⁷ Voir *ivi*, p. 173-4.

Les théories de Renouvier résonnent aussi dans le *Dictionnaire de pédagogie* de Buisson, où il n'est pas fait mention des doctrines positivistes ; comme l'écrit Loeffel, « [l]a posture spiritualiste s'y déploie sans ambiguïté, elle y règne sans partage ». ¹¹⁸ L'article sur la psychologie, signé par le criticiste renouvrierien Henri Marion, est particulièrement révélateur à cet égard : en tant que discipline, la psychologie est en effet rangée sous les « sciences philosophiques », dont elle est comme le « centre ». Elle ne dispose donc pas d'un statut scientifique autonome par rapport à la philosophie ; cependant, elle peut être considérée indépendante par rapport aux niveaux biologique ou neurologique :

Pour qui pose la question comme il faut, aucune prétention ne paraît plus chimérique que celle d'absorber la psychologie dans la physiologie cérébrale. C'est un fait bien remarquable, que ceux qui affichent cette prétention n'ont encore pour ainsi dire rien fait pour la connaissance de l'homme moral, tandis que les vrais psychologues, les disciples de Locke en Angleterre jusqu'à Stuart Mill et Bain, ceux de Condillac en France jusqu'aux M. Taine, ont toujours cru à une psychologie analytique, aussi [...] positive que la physiologie elle-même [...]. ¹¹⁹

La question n'est pas celle d'opposer matérialisme et spiritualisme : même si les phénomènes de conscience (ou la conscience elle-même) peuvent être réduits au cerveau, toujours est-il que ces phénomènes ont une leur autonomie et ne sont connaissables que par la conscience elle-même. C'est la raison pour laquelle la psychologie « psycho-physique » n'est pas « la psychologie proprement dite ». ¹²⁰ La psychologie véritable n'expérimente pas : elle est en mesure d'atteindre, par la réflexion, des principes généraux qui dépassent la conscience individuelle et nous disent quelque chose sur l'esprit de l'homme en tant que tel. L'observation psychologique a donc un champ d'application presque illimité, et c'est pour cela qu'elle confine à la métaphysique et « y conduit plus directement » que tout autre science. Toutefois, si la psychologie « veut rester scrupuleusement scientifique », surtout lorsqu'elle dirigée vers la pratique morale et l'éducation, elle ne doit pas « creuser un abîme imaginaire entre elle et la physiologie ». ¹²¹ Le moral dans l'homme est intimement et foncièrement lié au physique. En ce sens, ni le spiritualisme ni le matérialisme ne peuvent avancer de quelconque prétention de scientificité. Certes, il existe un certain degré de prévisibilité dans notre activité

¹¹⁸ L. Loeffel, *Instruction civique et éducation morale : entre discipline et « métadiscipline »*, cit.,

¹¹⁹ H. Marion, « Psychologie », dans F. Buisson (dir.), *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Hachette, Paris 1887, t. II.2, p. 1761.

¹²⁰ *Ivi*, p. 1762.

¹²¹ *Ibidem*.

spirituelle, mais cela ne veut pas dire que le déterminisme scientifique correspond à une condamnation : « La science n'a nullement besoin que toutes nos actions soient nécessaires, et surtout ne prouve point qu'elles le soient. Le déterminisme n'a pas le moindre droit à se donner pour scientifiquement établi ». ¹²² Et c'est là que Kant se révèle comme la troisième vue, pour ainsi dire, entre l'ancien spiritualisme et le matérialisme grossier : la liberté, en effet, n'est pas prouvable scientifiquement ; pourtant, « moralement il faut y croire ». Et toute la théorie de la connaissance que Marion déploie dans les pages suivantes est entièrement empruntée à la *Critique de la raison pure*, avec pour seule différence que les formes et les concepts *a priori* ne sont pas opposés à la « matière brute » de la sensation, mais, d'une façon plus concrète, aux besoins et aux instincts, ce qui démontre la possibilité pour l'homme d'agir moralement en toute autonomie. En outre, la table des facultés de l'âme diffère sensiblement de celle de Kant, en incluant aussi la mémoire, la passion, le langage, le raisonnement, l'habitude, selon un cadre conceptuel qui remonte directement à la psychologie rationnelle de Renouvier.

L'usage de Kant a donc ici la fonction d'indiquer la possibilité pour la psychologie, en tant que partie de la philosophie, de profiter des découvertes scientifiques sans se configurer comme un savoir purement descriptif et empirique. De plus, l'usage de Kant permet à la philosophie elle-même de se rapporter positivement à la science sans se réduire à en être un prolongement auxiliaire.

¹²² *Ivi*, p. 1764.

CHAPITRE 2

LA CRITIQUE A LA FRANÇAISE

2.1. Charles Renouvier : l'anachorète du kantisme français

2.1.1. « ...c'est des gens qu'on ne lit plus »

« Ce n'est pas sans regret que je meurs. Je regrette de ne pouvoir en aucune façon prévoir ce que deviendront mes idées. C'est une faiblesse, et qui ne va pas sans souffrance : quel est le sort que les hommes réservent au *Personnalisme* ? Et je m'en vais avant d'avoir dit mon dernier mot. On s'en va toujours avant d'avoir terminé sa tâche. C'est la plus triste des tristesses de la vie ».¹ Ainsi Charles Renouvier (1815-1903) confiait son état d'âme à son ami et élève Louis Prat le 28 août 1903, quatre jours avant de mourir. L'angoisse qui transpire de ces lignes paraît être celle d'un homme d'âge moyen navré de laisser à la postérité un œuvre inachevée. Néanmoins, lorsque Renouvier partage ses doutes sur l'avenir de sa doctrine, il est un vieux maître de la philosophie française, âgé de quatre-vingt-huit ans, qui a publié de son vivant une vingtaine d'ouvrages et qui a exercé son influence à travers deux revues parmi les plus importantes et influentes du siècle, à savoir *L'Année philosophique* (1867-1869) et *La Critique philosophique* (1872-1890).² Son nom est aussi associé à un roman philosophique, paru en 1876 et ayant comme titre un néologisme destiné à devenir célèbre, *Uchronie*.³

Il est presque impossible de restituer un portrait complet et exhaustif de la pensée riche et stratifiée que Renouvier a élaborée pendant plus d'un demi-siècle. Ce n'est d'ailleurs pas le but que nous nous proposons.⁴ Il est plutôt question de montrer l'importance capitale du rôle joué par la figure extraordinaire de Renouvier dans l'acclimatation française de Kant. Dans un sens, Renouvier avait raison de craindre pour la destinée de la doctrine qu'il avait formulée dans le dernier segment de sa vie, le personnalisme, doctrine exposée dans un ouvrage publiée

¹ C. Renouvier, *Les derniers entretiens*, recueillis par Louis Prat, Vrin Paris 1930, p. 3.

² Sur la *Critique philosophique* et les enjeux politiques de sa fondation, voir L. Fedi, « Philosopher et républicaniser : la *Critique philosophique* de Renouvier et Pilon, 1872-1889, » *Romantisme* 32, 115 (2002), p. 65-82.

³ Voir C. Renouvier, *Uchronie. Utopie dans l'Histoire : esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1876.

⁴ Sur le « dernier » Renouvier, dont nous n'allons pas traiter, voir A. Deregibus, *L'ultimo Renouvier. Persona e storia nella filosofia della libertà di Charles Renouvier*, Tilgher, Genova 1987.

l'année de sa mort.⁵ En effet, ce n'est pas cette doctrine qui a suscité l'intérêt principal pour son inventeur, en tout cas pour la majorité des historiens de la philosophie. Si le personnalisme figure parmi les grands courants philosophiques de la première moitié XX^e siècle, c'est seulement dans la variante communautaire formulée dans les années 1930 par Emmanuel Maunier autour de la revue *Esprit* (fondée en 1932), dans un contexte marqué par une crise autant économique que culturelle ou spirituelle.

Le nom même de Renouvier, comme d'ailleurs une grande partie du XIX^e siècle français, à l'exception de Bergson, semble avoir été oublié par presque tous les philosophes du siècle suivant, et, s'il est rappelé, c'est seulement à titre anecdotique. Par exemple, dans la séance du 24 mai 1983 de son cours sur le cinéma, Deleuze, en bon ex-historien de la philosophie (bien que *sui generis*), mentionne en passant la figure de Renouvier à ses étudiants :

Et puis au XIX^e siècle, il y a un courant français, qui avait une très grande importance au XIX^e siècle, et qui aujourd'hui est tout à fait tombé depuis longtemps, est tombé complètement dans l'oubli, sauf les noms, sauf un nom – mais c'est des gens qu'on ne lit plus. C'est la justice du sort vous savez ! On ne lit plus, il y en a qu'on lit encore, qui sont moins bien... Il y a une école très bizarre dont le fondateur, était et s'appelait Renouvier. Il a énormément écrit, il a agité son époque parce que c'était un philosophe d'à côté, c'était un philosophe non-universitaire.⁶

Tout en étant très générique et nébuleux, ce témoignage est précieux parce qu'il représente l'un des rares hommages qu'un philosophe français du XX^e siècle a rendu à un philosophe du XIX^e, en lui reconnaissant une certaine grandeur spéculative (voir la référence obscure, presque un clin d'œil, aux philosophes « qu'on lit encore », mais « qui sont moins bien »). Des nombreux écrits de Renouvier – jugé comme « quelqu'un de très très curieux

⁵ Voir C. Renouvier, *Le Personnalisme, suivi d'une étude Sur la perception externe et sur la force*, Alcan, Paris 1903.

⁶ G. Deleuze, *Cours sur le cinéma*, séance du 24/05/1984. Disponible en ligne à l'adresse suivant : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=244. Voir aussi G. Deleuze, *Cinéma I. L'imagemouvement*, Minuit, Paris 1983, p. 163n. Cela soulève la question de savoir si Deleuze ait été influencé en quelque manière par Renouvier, un philosophe qu'il ne cite jamais sauf dans ce cas. Laurent Fedi a écrit à cet égard qu'avec «[l]a séparation de l'individu et du sujet, la relativisation du premier et la liquidation du second, la pensée du rôle constitutif de la relation, la critique de la substance, [...] Renouvier inaugure [...] une lignée de penseurs qui va de William James à Gilles Deleuze, et dont l'histoire des filiations resterait à écrire » (L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, L'Harmattan, Paris 1998, p. 415-6). Il faudrait toutefois éviter d'établir des connexions purement analogiques. Il est probable que Deleuze connaissait Renouvier par la médiation de Williams James, qui admirait énormément le philosophe français (il dit que c'était Renouvier qui l'avait libéré du monisme et converti à la croyance dans le libre arbitre). Sur Renouvier et James, voir J. Dunham, « Idealism, Pragmatism, and the Will to Believe : Charles Renouvier and William James », *British Journal for the History of Philosophy* 23, 4 (2015), p. 756-778 ; D. W. Viney, « William James on Free Will : The French Connections », *History of Philosophy Quarterly* 14, 1 (1997), p. 29-52.

[...], très intéressant » – et de la doctrine non écrite de son ami et maître Jules Lequier (1814-1862),⁷ ce que Deleuze retient c'est principalement un thème, qu'ils partageraient avec tout ce « courant français » oublié aujourd'hui, à savoir « le thème d'un choix, le thème d'une liberté-choix ».⁸

Qui qu'il en soit, ce souvenir ne dit pas grand-chose sur l'importance de Renouvier pour la philosophie française du XIX^e siècle. Afin de la comprendre, il est opportun de procéder par étapes. Nous avons dit tout à l'heure de l'importance de Renouvier en tant que premier véritable lecteur et disciple indirecte de Kant. En effet, c'est surtout comme philosophie kantien ou *néokantien* (mais ce terme n'est employé que rarement à l'époque) qu'il se fait connaître au milieu du siècle. Dans son *Rapport* du 1867, Ravaisson présente Renouvier comme celui qui « s'est proposé de continuer l'entreprise du célèbre auteur de la *Critique de la raison pure* »,⁹ avant de procéder à une exposition très synthétique, bien que claire et fidèle, de sa doctrine. La perspective de Renouvier est évidemment très éloignée de celle de Ravaisson, raison pour laquelle les lignes que celui-ci lui dédie ont l'air très impersonnelles et détachées. Un élève de Renouvier, Dauriac, soulignera la froide objectivité de l'analyse de Ravaisson, frappé par cette démonstration d'une « estime très distante ». Ravaisson et Renouvier, en effet, avaient été condisciples au collège Rollin du professeur Hector Poret, un helléniste,¹⁰ et, partant, écrit Dauriac, « je m'étonnais que [...] Félix Ravaisson eût pris le ton d'un juge, comme s'il se fût agi d'un étranger ayant affaire à un étranger ». En outre, un jour Ravaisson confessa à Dauriac avoir eu beaucoup de mal à lire la prose « de logicien » de Renouvier et d'avoir donc reculé devant son style. Néanmoins, malgré ces aspects négatifs de la présentation de Ravaisson, « Renouvier [...] n'avait pas à se plaindre, puisqu'il recevait ses grandes

⁷ Sur Jules Lequier, voir la notice biographique que Renouvier mit en tête de son édition posthume des écrits de l'ami, publiée en 120 exemplaires en 1865 : C. Renouvier, « Préface », dans J. Lequier, *La Recherche d'une première vérité : fragments posthumes recueillis par Charles Renouvier*, Armand Colin, Paris 1924, p. 59-68. Sur sa « dette morale » envers l'ami et maître pour ce qui concerne la conception de la liberté et le rapport de celle-ci avec la notion de certitude, voir *Essais de critique générale. Deuxième Essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Armand Colin, Paris 1912, vol. I, p. 369-374. Sur la pensée de Lequier, voir A. Clair, *Métaphysique et existence : essai sur la philosophie de Jules Lequier*, Vrin, Paris 2000. Deleuze rappelle que Lequier a servi comme modèle pour un personnage d'un roman de Louis Guilloux, un professeur de philosophie grotesque, nommé « Cripure » (d'après la *Critique de la raison pure* de Kant) et atteint par acromégalie, qui n'arrive jamais à écrire son chef d'œuvre. Le roman auquel Deleuze se réfère est *Le Sang noir*, publié en 1935 chez Gallimard et republié en 1955 avec une préface d'André Malraux.

⁸ G. Deleuze, *Cours sur le cinéma*, séance du 24/05/1984, cit.

⁹ F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., p. 156..

¹⁰ Sur Renouvier et Poret, voir L. Foucher, *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*, Vrin, Paris 1927, p. 15-18. Poret est probablement responsable d'avoir orienté ses disciples vers l'étude de la philosophie ancienne et en particulier d'Aristote, en commence une tradition d'études aristotéliennes qui traversera la philosophie française du XIX^e siècle jusqu'à Brunschvicg, même si selon des modalités très différentes.

entrées dans l'histoire de la pensée contemporaine ». ¹¹ Gaston Milhaud a souligné également l'importance cruciale de l'inclusion de Renouvier dans le tableau de Ravaisson : « C'est là une date dans l'histoire du néocriticisme ; elle marque le moment où il commence à compter décidément pour les professeurs de l'Université. La génération des jeunes philosophes qui, aux environs de cette époque, se préparaient à l'agrégation, s'en est trouvée plus ou moins imprégnée ». ¹² Un article paru dans la *Revue philosophique* en 1877 présentait l'œuvre criticiste de Renouvier comme « l'une des plus considérables et des plus originales qui aient été produites en France dans notre siècle », ¹³ en faisant suite à un compte rendu des *Essais* publié l'année précédente dans *Le Temps*, où Paul Janet célébrait Renouvier en disant qu'il était « un des philosophes dont notre pays a le plus droit de s'honorer devant la philosophie étrangère ». ¹⁴

Mais si Renouvier, à la fin des années 1860, était perçu essentiellement comme un criticiste, la suite de sa philosophie aurait obligé ses lecteurs à un bouleversement de perspective. En effet, au fil des années il développera de plus en plus les thèmes personalistes déjà présents dans son néocriticisme en se ralliant à une nouvelle conception monadologique (donc leibnizienne) de la nature, ce qui portera à une prise de distance progressivement plus forte des limites qu'il croyait apercevoir dans la doctrine de Kant.

Si, en général, les successeurs de Renouvier s'accordent à déclarer la cohérence de sa spéculation, il n'en va pas de même lorsqu'il s'agit de déterminer la continuité interne à sa pensée. Selon certains, celle-ci serait caractérisée, déduction faite de l'inévitable mutation d'intérêts et de démarches, par une unité substantielle ¹⁵ ; d'autres, par contre, remarquent l'écart qui sépare Renouvier le personaliste, ses préoccupations morales concernant le mal, la destinée de l'homme, etc., sa métaphysique religieuse, du Renouvier criticiste. ¹⁶ Quoi qu'il en soit, il n'est pas question ici de résoudre ce débat. Celui-ci ne devrait nous servir qu'à prendre conscience du fait que, malgré sa profession de foi kantienne, la philosophie de Re-

¹¹ L. Dauriac, *Contingence et rationalisme : pages d'histoire et de doctrine*, Vrin, Paris 1924, p. 32-3.

¹² G. Milhaud, *La philosophie de Charles Renouvier*, Vrin, Paris 1927, p. 15.

¹³ A. Beurrier, « Philosophes contemporains : M. Renouvier et le criticisme français (1) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 3 (1877), p. 322.

¹⁴ P. Janet, « Le mouvement philosophique », *Le Temps* (8 mars 1876).

¹⁵ Voir L. Dauriac, « Les moments de la philosophie de Ch. Renouvier », *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2 (1904) ; F. Pillon, « Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier », *L'Année philosophique*, XVI (1905), p. 95-147 ; F. Pillon, « Comment s'est formée et développée la doctrine néo-criticiste de Renouvier », *L'Année philosophique*, XXIV (1913), p. 89-114 ; O. Hamelin, *Le Système de Renouvier*, Vrin, Paris 1927, p. 1-39, 403-414 ; L. Prat, *Charles Renouvier, philosophe. Sa doctrine, sa vie*, Hachette, Paris 1937 ; A. Derégibus, *L'ultimo Renouvier. Persona e storia nella filosofia della libertà di Charles Renouvier*, cit., p. 17-21.

¹⁶ Voir G. Séailles, *La Philosophie de Charles Renouvier. Introduction à l'étude du néocriticisme*, Alcan, Paris 1905 ; L. Foucher, « Le sens de la dernière philosophie de Renouvier », *Revue philosophique*, 4 (1944), p. 317-28.

nouvier, la seule qu'on puisse appeler véritablement néocriticiste, n'est pas exempte de variations et de tournages qui l'éloignent de sa vocation première. En effet, la complexité des références philosophiques des auteurs du XIX^e siècle est attestée par la variété des interprétations et des efforts de classification que l'historiographie a produite. Renouvier n'échappe pas à cette destinée, malgré son néocriticisme déclaré. Certains historiens, comme Copleston, voient d'une manière négative – ou plutôt, ce qui serait plus approprié, critique – le dialogue de Renouvier avec Kant. Selon Copleston, en effet, il ne faut pas se laisser tromper par les déclarations de l'auteur, y compris celles contenues dans les *Derniers entretiens*, lorsque Renouvier maintient que l'étude des catégories kantienne est « la clé de tout »,¹⁷ c'est-à-dire de l'expérience humaine aussi bien que de ses recherches ; au contraire, ce qui fait l'intérêt que Renouvier porte à Kant réside principalement dans les éléments personalistes cachés dans sa doctrine.¹⁸ Il s'agit cependant d'une lecture rétrospective de l'œuvre de Renouvier, qui néglige son évolution diachronique. Ce qui nous intéresse ici est premièrement la manière par laquelle la pensée de Kant a façonné celle de Renouvier, comment l'inspiration criticiste a été prolongée et revitalisée par le philosophe français, ce qui entraîne la production d'une vision globale et plus complète des continuités et des ruptures théorétiques. Certes, il se peut, comme le soutient Copleston, que l'affirmation selon laquelle la reformulation de la table kantienne des catégories est « la clé de tout » ne soit qu'une exagération trompeuse ; mais ce que Copleston oublie de prendre en considération c'est la suite de cette déclaration, où Renouvier met en valeur son attachement à la question des catégories : « Je l'ai étudié, pour ainsi dire, pendant toute ma vie ; je ne l'ai pas assez étudié encore ».¹⁹

Il faut donc pénétrer d'une manière plus systématique dans la référence à Kant, ne serait-ce que pour mieux comprendre la raison à la base du passage tardif à une perspective leibnizienne chargée d'implications anti-kantiennes. Néanmoins, avant cela, la nécessité s'impose de situer l'instauration de la référence renouvierienne à Kant dans son contexte historique.

¹⁷ « Le point de départ serait une étude sur les catégories. C'est le problème le plus ardu qui se puisse présenter à un philosophe. C'est la clé de tout » (C. Renouvier, *Les derniers entretiens*, cit., p. 9).

¹⁸ Voir F. C. Copleston, *A History of Philosophy. Vol. 9: Maine de Biran to Sartre. Part 1: The Revolution to Henri Bergson*, Bantam Doubleday Dell, New York 1977, p. 145. En termes généraux, dans son *History of Philosophy*, Copleston souligne principalement les prises de distance de Renouvier par rapport à Kant, au détriment des éléments de continuité, qui sont quand même présents, comme nous allons le voir.

¹⁹ C. Renouvier, *Les derniers entretiens*, cit., p. 9.

2.1.2. Lire Kant au temps de l'Empire

La vie de Renouvier a été très longue et entièrement vouée à la philosophie. Comme le dit Milhaud, « sa vie ne saurait avoir d'autre histoire que celle de sa pensée ».²⁰ Le premier problème qui se pose est alors celui de la continuité, de la cohérence interne de cette pensée qui a évolué pendant soixante ans. Les commentateurs ont longuement débattu du sujet. Milhaud lui-même a suggéré de partager la vie et la pensée de Renouvier en quatre moments.²¹ Le premier correspond à la formation intellectuelle, avec ses « tâtonnements », et coïncide plus ou moins avec la période allant de sa sortie de l'École Polytechnique, où il avait étudié les mathématiques et s'était rapproché des idéaux du saint-simonisme et de la philosophie de son professeur Auguste Comte,²² à la fin des années 1840. Pendant ces années, il participe à l'*Encyclopédie nouvelle* de Pierre Leroux et de Jean Reynaud, saint-simoniens et anti-cousiniens acharnés, et écrit plusieurs manuels d'histoire de la philosophie, outre le célèbre *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848),²³ qui, de par sa vocation socialiste, sa justification de la violence nécessaire contre la tyrannie et son appel à une liberté radicale de la pensée et de l'expression publique, donnera à la majorité réactionnaire et antirépublicaine le prétexte pour se débarrasser du ministre de l'instruction publique Hippolyte Carnot, qui l'avait commissionné.

Cette phase de la « philosophie des manuels », comme l'appelait Pillon, termine avec le coup d'État du 2 décembre 1851, l'effondrement de l'expérience de la Deuxième République et l'avènement de l'empire de Louis-Napoléon. Pour le « socialiste libéral »²⁴ Renouvier, le choix de ce qu'il appellera vingt ans plus tard « césarisme »²⁵ est un échec difficile sur le plan personnel et politique. Depuis ce moment, il s'enfonce plus que jamais dans la méditation philosophique, convaincu qu'il faut donner une solution tout d'abord théorétique à la crise qu'il est en train de traverser. Cette deuxième phase est la plus féconde de sa vie, marquée par la

²⁰ G. Milhaud, *La Philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 11.

²¹ Voir *ivi*, p. 12-4. Pour cette partition, voir aussi L. Dauriac, « Les moments de la philosophie de Ch. Renouvier », cit., p. 23-5.

²² Renouvier fréquenta l'École Polytechnique du 1834 au 1836. Comte y fut suppléant en 1836. En plus, les familles de Comte et de Renouvier, qui venaient toutes les deux de Montpellier, se connaissaient (voir le memento écrit par Renouvier à la fin de sa vie et inclus dans *Sur le peuple, l'église et la république. Articles de 1850-1851*, éd. par L. Fedi et R. Huard, suivi du *Memento retrouvé*, éd. par R. Andréani, L. Fedi et J.-C. Richard, L'Harmattan, Paris 2002, p. 270-1. Ce recueil d'écrits de Renouvier est une introduction très précieuse à ses premières orientations politiques).

²³ Voir C. Renouvier, *Manuel républicain de l'homme et du citoyen*, Pagnerre, Paris 1848.

²⁴ Sur la pensée politique de Renouvier, qui est *indissociable* de sa réflexion sur la connaissance, mais que nous ne pouvons pas traiter ici, voir l'excellent livre de Marie-Claude Blais, *Au principe de la République : le cas de Renouvier*, cit.

²⁵ Voir C. Renouvier, « Le dilemme : césarisme ou république », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 24 (18 juillet 1872), p. 371-6.

publication des quatre *Essais de Critique générale* (1854-1864) et de la grande synthèse juridico-morale de la *Science de la Morale* (1869), c'est-à-dire des textes dans lesquels tout son système se trouve exposé d'une façon analytique et presque définitive. Avec la défaite de Sedan et la naissance de la Troisième République, Renouvier se dédie à la diffusion et à la défense des idées du néocriticisme, principalement à travers la *Critique philosophique*, qu'il publie avec son fidèle collaborateur Pillon. L'enjeu de cette troisième période n'est pas simplement de présenter au monde intellectuel sa doctrine, mais de la mettre à l'épreuve au contact des problèmes qui troublent la société, choquée par la débâcle – qui, comme on a déjà eu l'occasion de noter, était perçue non seulement comme une catastrophe politique ou militaire, mais aussi comme le signe d'une infériorité intellectuelle et spirituelle par rapport à l'Allemagne. Le dernier moment de sa vie et de sa pensée, enfin, est caractérisé par des soucis d'ordre moral et parfois religieux qui prennent le dessus dans l'esprit de Renouvier et aboutissent à la « conversion » au leibnizisme avec la *Nouvelle Monadologie* (1898) et le développement de la théorie du personalisme (*Le Personalisme*, 1903). Néanmoins, au-delà de cette scansion de facilité qui a une valeur purement euristique, il existe une profonde continuité à l'intérieur de la philosophie de Renouvier, une continuité qui, comme nous le verrons, tient moins à sa fidélité aux principes du criticisme qu'à la nécessité de corriger certaines de ses imperfections inhérentes.

Sur la base de cette répartition, nous pouvons situer d'une manière précise la maturation de l'intérêt de Renouvier pour Kant. Il ne s'agit pas d'une question purement historiographique, parce qu'à elle se rattache la compréhension de l'influence que le philosophe de Montpellier a eu sur la philosophie française de la seconde moitié du siècle. En effet, les années qui séparent la parution du premier volume des *Essais* de la diffusion du kantisme comme idéologie philosophique de la Troisième République sont marquées par des bouleversements intellectuels très profonds. Lorsque Renouvier se proclame néocriticiste, en effet, sa voix n'est qu'une parmi les plus nombreuses qui résonnent dans le champ philosophique des années 1850. Plusieurs sont en effet des doctrines qui entrent en compétition pour prendre la place de l'éclectisme, lequel demeure encore encombrant sur le plan de l'enseignement aussi bien que de la théorie, mais dont on entrevoit déjà le crépuscule. Si dans cette décennie le vieux Cousin, ancien souverain des institutions philosophiques et pas seulement françaises, se retire de la vie politique en s'installant à Cannes pour rédiger ses profils de femmes célèbres du XVII^e siècle, l'influence de son enseignement est loin de disparaître. Il publie en effet la troisième édition de son cours de 1820 sur la philosophie de Kant en 1857 et continue l'œuvre de révision de son cours de 1818 sur les idées du vrai, du beau et du bien, en en publiant plu-

sieurs éditions pendant les années 1850. En outre, ses élèves occupent des postes importants et stables dans les lycées et à l'université. Paul Janet, par exemple, enseigne au Lycée Louis-le-Grand de 1857 à 1864, date à laquelle il devient professeur à la Sorbonne. En vertu de son incroyable enracinement institutionnel l'éclectisme survivra, quoi que d'une façon de plus en plus mineure, jusqu'aux années 1880, principalement dans les classes terminales.²⁶ Mais, après la polémique entamée en 1848 par Ravaisson, le nombre de critiques envers l'église cousinienne est destiné à s'accroître. Une nouvelle voix dissidente va se faire entendre. Entre le 1855 et le 1856, le jeune Taine – à l'époque âgé de vingt-sept ans et déjà en train de travailler sur *De l'intelligence* – publie dans la *Revue de l'instruction publique* des articles qu'il recueillera en 1857 dans un livre intitulé *Les philosophes classiques du XIX^e siècle en France*. Ce qui semble être une simple histoire de la philosophie française est en réalité un véritable pamphlet polémique, rendu encore plus iconoclaste par une farouche ironie antiacadémique. Il consiste, en effet, dans un règlement de compte brutal avec l'éclectisme cousinien, un « livre de réfutation » dirigé contre

une philosophie régnante, officielle, qui forme les esprits depuis un quart de siècle, qui les formera encore pendant un quart de siècle, qui les prend du moment où ils s'ouvrent, qui pèse sur eux avec toute la force d'une institution, qui dure en eux, qui les tient dans le reste de leur carrière, qui, sous toutes les formes et par toutes les bouches, vient à toute minute heurter ou étouffer toute invention et tout effort.²⁷

Bien que la domination du cousinisme soit destinée à s'épuiser beaucoup plus tôt que Taine ne le pense, le portrait qu'il dresse est efficace pour nous faire comprendre le climat intellectuel de l'époque. Dans ces années, Renouvier travaille solitairement à une œuvre qui passera pratiquement inaperçue. D'ailleurs, l'isolement académique et intellectuel est, d'une certaine manière, la destinée de tous ceux qui ne se rattachent pas à la doctrine de Cousin.²⁸ Cependant, le silence tombé sur l'œuvre de Renouvier ne sera pas sans exceptions. En 1855, douze ans avant le *Rapport* de Ravaisson, Alexandre Jacob André, dit Erdan, aborde brièvement le premier *Essai* de Renouvier dans son étrange livre *La France mystique*, en présentant l'auteur comme « un saint de la philosophie radicale ; un anachorète de la science libre ; un

²⁶ Voir G. Bianco, « Présentation de H. Bergson, *Recension de Kant* », *Annales bergsonniennes*, 7 (2014), p. 13-4.

²⁷ H. Taine, *Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, cit., p. v.

²⁸ Taine lui-même échoua à l'agrégation en 1851 en raison de son hostilité envers le cousinisme de l'époque.

Pascal du rationalisme »²⁹ ou encore comme « le Kant des provinces cis-rhénanes, le Kant de la France », bref, le père de ce qu’Erdaan appelle le « *criticisme français* ». ³⁰ Il va jusqu’à dire que les *Essais de critique générale* sont, « malgré leur forte teinte d’idéalisme, le plus grand ouvrage de philosophie qui ait été publié en France depuis cinquante ans », ³¹ ce qui traduit évidemment une dépréciation du courant philosophique dominant dans la première moitié du siècle : l’éclectisme. Pourtant, malgré la valorisation de son kantisme, Erdaan considère Renouvier comme un philosophe (néo)positiviste à l’instar de Comte, ³² un jugement qui n’est pas tout à fait juste, bien que Renouvier, comme on le verra, ait été initialement sensible aux instances du positivisme. Ce qui fait l’intérêt du livre d’Erdaan se trouve ailleurs : après une sommaire introduction, il joint un échange de lettres où Renouvier lui-même donne des éclaircissements sur ses recherches philosophiques, en particulier dans une « Note autographe » qu’Erdaan reproduit intégralement. Dans cette note, Renouvier énumère de façon très synthétique les points ou domaines fondamentaux autour desquels sa doctrine, qu’il nomme expressément « Criticisme français », s’articule – à savoir la Certitude, la Raison et la Logique. Voyons-les plus en détail.

1. La *certitude* est l’état *relatif* de l’esprit qu’on peut appeler une croyance vive ou une conviction ferme, qui se produit grâce au jeu entre l’activité de l’individu et le conditionnement de son milieu social. La certitude relative est, si l’on veut, le plan purement psychologique qui motive la recherche théorique des principes universels de la connaissance. Lorsque la certitude est considérée sous cet angle « universel », on parle de certitude éminente, à savoir de la raison.

2. La *raison* est le « truchement » commun à tous les hommes ou, mieux encore, l’activité de raisonnement qui permet d’analyser les représentations phénoménales de l’esprit pour en dégager des relations et des lois, à savoir des synthèses. En tant qu’établissement de principes, elle consiste dans l’application du principe de contradiction. Par rapport à ce principe, les philosophes se divisent selon Renouvier en deux catégories : d’une part, ceux qui l’ont accepté mais n’ont pas voulu voir ses conséquences, à savoir l’absurdité des idées de

²⁹ A. Erdaan, *La France mystique. Tableau [sic] des excentricités religieuses de ce tems [sic]*, Coulon-Pineau, Paris 1855, t. II, p. 810.

³⁰ *Ivi*, p. 812.

³¹ *Ivi*, p. 824.

³² Cela dit, Erdaan célèbre Renouvier pour sa supériorité scientifique et philosophique sur Comte : « Savant comme M. Comte, infiniment plus philosophe [sic] que lui, tant par les connaissances historiques, que par l’aptitude métaphisique [sic], il a transformé les allégations de la *Philosophie positive* en preuves [...] » (*ivi*, p. 813). La graphie bizarre s’explique sur la base de la volonté de l’auteur de proposer une réforme de l’écriture et des lettres françaises. Pour ce qui concerne les raisons du sévère jugement d’Erdaan sur Comte, voir M. Pickering, *Auguste Comte : An Intellectual Biography. Vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, p. 466-9.

substance ou d'infini (thème central de la philosophie de Renouvier), en s'enfermant dans des interminables « logomachies » ; d'autre part, ceux qui, comme Hegel, l'ont nié. Entre les deux partis, vient la philosophie de Kant, qui « produisit la *critique*, mais [...] manqua de courage », ³³ c'est-à-dire qui s'abstint d'appliquer sa critique de la métaphysique jusqu'à ses dernières conséquences.

3. L'analyse du fonctionnement de la raison correspond à la *logique*, qui à son tour contient (1) une partie consacrée à l'analyse des *catégories*, entendues comme lois qui régissent les phénomènes en tant que représentations, et (2) une partie dédiée à l'analyse de l'*idée du Monde ou fonction totale des phénomènes*, à savoir l'idée cosmologique qui montre l'impossibilité de la science à déterminer la cause première et le but dernier de la réalité phénoménale dans sa totalité, en ouvrant la voie au côté moral et religieux du néocriticisme, qui prévoira aussi des recherches sur (i) la raison pratique, (ii) l'humanisme et (iii) le mysticisme, en tant que subordonné à la science et à la logique.

Ce qu'on trouve dans la « note autographe », c'est une anticipation, un aperçu général sur le développement successif de la philosophie de Renouvier, qui correspond plus ou moins à la charpente des *Essais* : le premier (*Traité de logique générale et de logique formelle*) porte sur la raison et la logique, tandis que le deuxième (*Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*) aborde la question de certitude et de la croyance en tant qu'états du sujet concret, c'est-à-dire de l'homme. Le troisième, un véritable traité de philosophie des sciences dédié au *Principes de la nature*, et le quatrième (*Introduction à philosophie analytique de l'histoire*) ne font qu'approfondir et étendre le champ d'application des principes néocriticistes.

Ce bref exposé du noyau du néocriticisme de Renouvier nous permet de fixer une première considération d'ordre général concernant la pluralité des thèmes discutés par Renouvier. Il ne s'agit pas, pour lui, de se conformer aux conclusions de Kant, mais plutôt de se réclamer de son exemple – ce qui veut dire, au fond, renouveler l'entreprise critique. Le but global des *Essais* est en effet de formuler une véritable critique de la connaissance s'inspirant de la science et visant, en opposition à l'« ancienne métaphysique », à « énoncer à nouveau les problèmes » et à « en éclairer les termes ». ³⁴ Ce qu'il reproche à ses contemporains c'est

³³ A. Erdan, *La France mystique*, cit., p. 848.

³⁴ C. Renouvier, *Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, Armand Colin, Paris 1912, t. I, p. xiii. Les *Essais* furent publiés entre le 1854 et le 1897. En 1875 Renouvier publia les secondes éditions du premier et du deuxième essai, avec les titres *Traité de logique générale et de logique formelle* et *Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*. Les secondes éditions du troisième et du quatrième *Essai* (*Les principes de la nature* et *Introduction à la philosophie analytique de*

justement l'incapacité de poser correctement les problèmes sans s'appuyer sur l'autorité de la tradition. Il critique la science pour son empirisme, pour l'incapacité de saisir les principes premiers qui ordonnent la connaissance, et il reproche à la philosophie l'absence d'une méthode claire et rigoureuse. Il s'agit donc pour lui d'accomplir une sorte de rapprochement entre l'esprit philosophique et critique et l'esprit scientifique : « Il appartient à la critique générale – écrit-il – d'ordonner les éléments d'une grammaire et d'un dictionnaire universels propres à remplacer les livres usés ou déchirés qu'épelèrent les siècles précédents ».³⁵ Et c'est là que Kant vient au secours de Renouvier : dans la Préface aux *Essais*, il écrit que « Kant est presque notre contemporain » et il avoue son ambition : « poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne ».³⁶ Néanmoins, on l'a dit, le but n'est pas pour Renouvier de dresser l'apologie du kantisme, de rester dans le cadre d'une prétendue orthodoxie, mais plutôt de se réclamer de la méthodologie critique pour élaborer une théorie de la connaissance opposée en même temps à l'éclectisme cousinien et au positivisme de Comte.³⁷ Comme il dira dans le *Traité de psychologie rationnelle*, chez Kant l'esprit est plus fort que le système, et c'est précisément à l'esprit qu'il entend rester fidèle.³⁸

Cette idée d'une critique générale des connaissances n'était pas nouvelle à l'époque. Elle avait déjà été proposée par le philosophe, mathématicien et économiste Antoine-Augustin Cournot (1801-1877) dans un livre publié en 1851 et intitulé justement *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*. Selon certains historiens de la philosophie, le virage kantien de Renouvier, entre la fin des années 1840 et le début des années 1850, serait motivé en partie par la lecture de cet ouvrage de Cournot. Les deux philosophes, en effet, sont souvent traités ensemble ; ou, pour le moins, on y trouve mentionnée la probable influence de Cournot sur Renouvier.³⁹ Laurent Fedi a en revanche soutenu qu'« [e]n dépit de la ressemblance des titres, il semble que le *Premier Essai de cri-*

l'histoire) sont publiées en 1892 et 1896 par, respectivement, Alcan et Leroux. Nous utilisons ici la réédition de la seconde édition des trois premiers *Essais* publiée par Colin.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ivi*, p. xv. Lorsqu'il écrit, à la moitié des années 1850, Renouvier a pour cible principalement la philosophie idéaliste ou, en général, postkantienne allemande de la première moitié du siècle. Dans ce qui est peut-être le seul ouvrage dédié à Renouvier en Allemagne, le théologien Friedrich Karl Feigl reconnaît la valeur du néocriticisme français, c'est-à-dire du seul Renouvier, qui aurait le mérite d'avoir récupéré le but final, l'objectif, de l'œuvre de Kant (« er macht sich anheischig, das Werk Kants zum Ziele zu führen [...] »), une tâche qui avait été négligée par la spéculation allemande (voir F. K. Feigl, *Der französische Neokriticismus und seine religionsphilosophischen Folgerungen*, Mohr, Tübingen 1913, p. iii).

³⁷ Il faut cependant souligner que de Comte et du positivisme Renouvier maintient un élément fondamental, c'est-à-dire « la réduction de la connaissance aux lois des phénomènes » (voir *ivi*, p. xvi).

³⁸ Voir C. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, cit., t. II, p. 18.

³⁹ Voir, par exemple, le chapitre dédié à Renouvier par L. Prenant dans l'ouvrage collectif *La Tradition philosophique et la pensée française*, Alcan, Paris 1922, p. 103-105 ; ou, encore, M. Ferrari, *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, tr. fr. T. Loisel, Éditions du Cerf, Paris 2001, p. 37-8.

tique générale ne doit rien à ce livre de Cournot, ignoré du public lors de sa sortie. Les objectifs et les problèmes posés sont pourtant comparables [...] ». ⁴⁰ En effet, Renouvier ne cite jamais Cournot et il y a donc de fortes raisons de croire à la thèse de Fedi. En tous cas, il faut s'attarder sur les idées exposées dans ce texte, parce qu'on peut y trouver une tentative de reformulation de l'idée kantienne de critique tout à fait intéressant pour notre histoire.

2.1.3. *Critique et probabilité philosophique*

D'après Benrubi, c'est Cournot, encore plus que Claude Bernard, le grand précurseur du courant de critique de la science qui s'impose en France dans la seconde moitié du siècle et dans laquelle il inscrit aussi l'œuvre de Renouvier. ⁴¹ A l'instar de celui-ci, Cournot a subi au début de sa carrière l'influence du positivisme ⁴² et il rejette avec irritation les systèmes purement métaphysiques qui dominaient en France à l'époque. Dans ses *Souvenirs*, il rappellera l'état de prostration dans lequel l'empire de Victor Cousin, avec son ambition de fonder non seulement une « école de philosophie » mais aussi une « philosophie d'État », ⁴³ avait plongé la philosophie française après sa domination. Il craignait surtout les conséquences institutionnelles et, pour ainsi dire, spirituelles de cette volonté de faire coïncider philosophie et idéologie d'État, mais en même temps il savait très bien que chez Cousin, derrière l'homme politique et l'orateur doué, il y avait un modeste philosophe, ⁴⁴ une limite qui aurait sapé la solidité de son règne :

Comme membre du Conseil royal, chargé de la philosophie, on sait avec quel despotisme M. Cousin gouvernait, ou plutôt commandait, ce qu'il appelait son régiment. On en a fait un des principaux griefs contre l'Université. Et, en effet, cette prétention de constituer une philosophie officielle aurait pu avoir dans d'autres temps et d'autres pays, de graves conséquences. Chez nous, ce ne pouvait être qu'une entreprise éphémère, bonne tout au plus à assurer à un homme de beaucoup d'esprit une importance viagère. Par la tournure

⁴⁰ L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 18.

⁴¹ Voir I. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, cit., t. I, p. 333.

⁴² Selon le jugement qu'en donne Parodi, il était beaucoup plus compétent en philosophie que Comte, mais, contrairement au père du positivisme, il manqué de toute capacité de synthèse et de divulgation, ce qui explique le fait qu'il n'a pas exercé aucune influence sur ses contemporains (voir D. Parodi, *La Philosophie française contemporaine*, cit., p. 18). D'ailleurs, Cournot lui-même avoue être un « auteur inconnu » (A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, Paris 1851, t. II, p. 382).

⁴³ A.-A. Cournot, *Souvenirs (1760-1860)*, Hachette, Paris 1913, p. 169.

⁴⁴ Il arrive jusqu'à écrire que « le philosophe, chez M. Cousin, n'a jamais été qu'un personnage » (*ibidem*).

des événements, M. Cousin a survécu à la dissolution de son régiment, le philosophe a comme disparu de la scène ; l'homme d'esprit et l'éloquent écrivain sont restés.⁴⁵

Mais le moment de notoriété auquel Cournot semble ici réduire la parabole de l'éclectisme n'aura pas été aussi innocent. La possibilité d'emprunter des voies philosophiques alternatives était étouffée dans l'œuf, grâce au contrôle que les élèves de Cousin exerçaient sur les lycées. L'enseignement de la philosophie était le premier niveau où le « despotisme » se faisait sentir, la situation étant devenue accablante mais pas « dangereuse ». L'enseignement secondaire était dans un état de « misère » : s'il était mauvais, c'est parce que « la plupart de ces jeunes maîtres, manquant de connaissances solides et positives, et n'ayant pas, pour le déguiser, le prestigieux talent du chef d'école, se perdaient dans des formules creuses et pédantesques, qui n'avaient pas de sens, ou dont le sens était par eux mal compris ».⁴⁶ Cournot critique surtout « [l]es horizons toujours un peu vaporeux » de la philosophie, la répétition de vieilles formules déguisées par « une phraséologie nouvelle, par des mots barbares de nouvelle fabrique ».⁴⁷ Cette philosophie fumeuse enseignée au lycée était donc considérée comme un exercice inutile ou, du moins, comme une perte de temps pour les jeunes, qui à bon droit manifestaient leur indifférence.

Ce qui gêne Cournot au moment où il entreprend l'écriture de l'*Essai*, et ce qui représente le point de départ de ses réflexions, est en particulier l'abîme qui s'est creusé entre la spéculation philosophique et l'entreprise scientifique dans la première moitié du siècle. En tant que savant-philosophe, il ne peut pas accepter l'indifférence réciproque entre ces deux grandes branches de la connaissance humaine. Il faut se rappeler le contexte de bouleversements scientifiques qui constitue l'arrière-plan de ce souci, un contexte où l'impact des progrès scientifiques et l'affirmation de la rationalité scientifique comme modèle de la pensée sont doublés par la dévaluation de la philosophie qui s'est produite à la suite de ses apparents échecs à résoudre ses problèmes capitaux. Aux yeux des esprits savants, en effet, la philosophie apparaît toujours plus comme une discipline « chimérique » qui est tout sauf capable de mener ses infinies spéculations à une conclusion définitive ; et, à leur tour, les philosophes se tiennent éloignés des résultats de la science, craignant de la voir empiéter sur leur territoire. En Allemagne, en proclamant en 1855 la nécessité d'un « retour à Kant », Helmholtz cherchera de combler cet écart nocif pour la philosophie aussi bien que pour la science. Dans le regard rétrospectif de Léon Brunschvicg, Cournot aura joué un rôle similaire, bien qu'il rencontre

⁴⁵ *Ivi*, p. 171.

⁴⁶ *Ivi*, p. 198.

⁴⁷ *Ivi*, p. 199.

« un moindre succès immédiat » : il aura été l'initiateur en France de la « philosophie scientifique ». ⁴⁸

En bon fils de son époque, Cournot ne croit pas plus à la possibilité pour la philosophie de recouper simplement la science ou de se substituer à elle en tant que discipline maîtresse de l'esprit. L'enjeu est beaucoup plus profond. Science et philosophie suivent deux voies différentes, emploient des méthodes et requièrent des dispositions spirituelles qui ne sont pas comparables. Il faut tout de même reconnaître que soit l'une soit l'autre sont des expressions de la vie de l'esprit, laquelle est foncièrement unitaire, et en vertu de cette appartenance ils peuvent s'associer et se combiner : sans la science, la philosophie perd de vue la réalité et s'égaré dans des « espaces imaginaires » ; par contre, sans la philosophie, la science pourrait encore être cultivée en vertu de ses applications pratiques, mais « hors de là on ne voit pas qu'elle offre à la raison un aliment digne d'elle, ni qu'elle puisse être prise pour le dernier but des travaux de l'esprit ». ⁴⁹ Mais plus encore, Cournot est troublé par le divorce entre la philosophie elle-même et la vie pratique – sans que cela ne corresponde à un éloge du sens commun. Au contraire, fidèle à la démarche critique, il estime que le sens commun est une solution trop facile face aux questions de fondation épistémologique. Rien à voir donc avec le « pêle-mêle » de la philosophie écossaise aimée par les éclectiques, qui, en se réclamant du sens commun, se dispense de justifier (donc de fonder) les prétentions des facultés et de la raison en particulier. ⁵⁰ S'en tenir à la vie pratique signifie quelque chose de tout à fait différent : il s'agit de montrer que l'usage philosophique de la raison ne diffère pas logiquement de la rationalité quotidienne. C'est pour cela que Cournot peut revendiquer que son système de critique philosophique « n'est pas autre chose que le système de critique suivi dans les sciences et dans la pratique de la vie ». ⁵¹ La position de fond est en effet l'idée qu'il faut procéder en philosophie comme l'esprit procède toujours et partout, surtout dans la science. En ce sens, il n'y a pas à proprement parler une division nette entre science et métaphysique. De plus, le terme « métaphysique » lui-même, si aimé par les défenseurs de l'exceptionnalité philosophique, se révèle inadéquat, parce que la philosophie n'opère pas dans un au-delà insaisissable – elle pénètre tout domaine. C'est pour cela qu'il ne pourra y avoir une science qui se réduise simplement à la description de faits positifs : l'esprit ne peut construire une théorie scientifique quelconque qu'en s'appuyant sur un cadre philosophique, et cela devient évident surtout

⁴⁸ L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, Paris 1922, p. 298.

⁴⁹ A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, cit., t. II, p. 223.

⁵⁰ Voir *ivi*, t. II, p. 185.

⁵¹ *Ivi*, t. I, p. 170.

là où, pour comprendre par exemple le développement d'un organe comme l'œil, il faut recourir aux concepts de finalité et harmonie, en supposant donc que la nature soit réglée par des lois intelligibles.

L'attitude de Cournot est donc profondément rationaliste, mais pas intellectualiste. En effet, par « raison » il n'entend pas la faculté qui, selon l'idéologie, produit des idées générales et les fixe en signes ou encore la faculté supérieure et régulatrice envisagée par Kant au-dessus de l'entendement.⁵² Ces conceptions sont, selon lui, trop élevées, c'est-à-dire trop éloignées des conditions moyennes de l'humanité. La raison, telle que nous la retrouvons chez les hommes ordinaires, n'a rien à voir avec l'idée d'infini ou d'absolu ; au contraire, elle doit être conçue comme possibilité pour le sujet de saisir la raison des choses, à savoir « l'ordre suivant lequel les faits, les lois, les rapports, objets de notre connaissance, s'enchaînent et procèdent les uns des autres ».⁵³ Il y a donc là deux significations possibles du mot « raison » : d'un côté, elle est, *subjectivement*, la faculté qui atteint les principes ; de l'autre côté, *objectivement*, elle définit ces principes mêmes ou les causes qui supervisent la production des phénomènes (c'est d'ailleurs une duplicité propre à beaucoup des termes relatifs à la sphère de la connaissance, comme par exemple celui de jugement). Dès lors, on arrive à une double définition de la philosophie : elle consistera en effet dans la recherche des raisons des choses aussi bien que dans l'étude des formes, des lois et de procédés de la pensée.⁵⁴ Et la critique, cet héritage kantien, consiste précisément dans l'évaluation de la valeur représentationnelle de nos idées et de nos connaissances, de leur organisation et enchaînement et de leur correspondance avec la réalité extérieure dans laquelle elles puisent leur force explicative. Critiquer demeure donc une activité judiciaire et coïncide toujours avec le repliement du sujet sur ses propres conceptions. Pour utiliser une terminologie contemporaine, la critique formulée par Cournot n'est pas alors une gnoséologie, mais une véritable *épistémologie*. En d'autres termes, cette critique ne porte pas sur les processus de la connaissance, sur ce qui se passe dans notre esprit entre l'impression et le concept, mais plutôt, on l'a dit, sur la véridicité de nos idées et sur leur dépendance aux autres notions ou aux signes linguistiques ou systèmes symboliques.

⁵² Dans un ouvrage publiée en 1864, significativement intitulée *Essais de philosophie critique*, Étienne Vacherot soulignera d'une façon très claire la distance séparant la critique de Cournot de celle kantienne. Selon Vacherot, en effet, Cournot s'abstient de « sonder les bases du dogmatisme », ainsi que l'a fait Kant, lequel, par son « analyse abstraite et toute *subjective* », a été « conduit tout droit à l'idéalisme » ou du moins à des « conclusions négatives » (*Essais de philosophie critique*, Chamerot, Paris 1864, p. 29, 45 et 33). Ailleurs, il décrit la philosophie kantienne exposée dans la *Raison pure* comme un « scepticisme spéculatif » (p. 35), en réaffirmant *de facto* le jugement que l'école de Cousin avait porté sur le philosophe allemand. On voit alors que la philosophie critique dont Vacherot parle dans le titre de se livre se réfère plutôt à Cournot qu'à Kant.

⁵³ A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, cit., t. I, p. 30.

⁵⁴ Voir *ivi*, t. II, p. 226.

« L'intelligence – écrit Cournot – a ses lois dont la connaissance ne suppose pas nécessairement celle des industriels procédés auxquels la nature a eu recours pour faire de nous des êtres intelligents ». ⁵⁵ Et cette déclaration n'exclut pas simplement toute psychologie empirique, mais aussi toute esthétique transcendantale au sens kantien. Le rapport à Kant est alors double : d'une part, Cournot critique son formalisme, son abstraction et sa tentative de restreindre le champ de la connaissance à ce que nous pouvons affirmer avec certitude exacte (tandis que pour lui, on le verra bientôt, il faut donner une valeur positive aussi à la connaissance d'ordre probabiliste) ; de l'autre, il étend ce champ tout en simplifiant la tâche de la critique, qui devrait porter seulement sur la vie de l'intelligence déduction faite des autres facultés. C'est pour cette raison qu'un kantien comme Parodi a pu dénoncer le fait que l'œuvre de Cournot manque d'une théorie de la connaissance proprement dite : il aborde l'étude des opérations intellectuelles seulement du dehors, il les regarde du point de vue de leurs résultats et « par les chances d'erreur ou de vérité qu'elles peuvent comporter ». ⁵⁶ Cela entraîne une conséquence très grave, c'est-à-dire qu'il n'y a aucun moyen de justifier l'objectivité des données sensorielles affirmée par Cournot. En effet, Cournot adopte une position fortement réaliste mettant au premier plan les choses plutôt que le sujet. Cela revient à dire que ce sont les choses qui doivent déterminer la suite de nos connaissances et pas le contraire. Mais cette conclusion, d'après Parodi, demeure sans fondement transcendantal.

En Kant, Cournot ne voit donc que le « logicien » qui, avec un langage technique qui peut paraître « obscur » et « barbare », ⁵⁷ attribuait à la critique une valeur purement négative, c'est-à-dire qui distinguait soigneusement et radicalement entre penser et connaître et qui excluait toute chimère gnoséologique de rêveur pour renfermer la connaissance dans le domaine de l'expérience phénoménale. Bien sûr, la position de Kant tenait à un contexte philosophique et scientifique tout à fait différent, où l'on débattait sur les conséquences de la mécanique newtonienne. Pour Cournot, la nécessité d'aller au-delà de la position de Kant s'explique donc sur la base du fait que pour celui-ci « science » voulait dire essentiellement la mathématique et la physique pure, au moins dans un premier temps (celui de la *Raison pure*). Pour Cournot, au contraire, les progrès scientifiques majeurs de l'époque postkantienne se sont produits dans les sciences de la vie et dans les sciences sociales, et il faut en tenir compte. Pour être à la

⁵⁵ *Ivi*, t. II, p. 399.

⁵⁶ D. Parodi, « Le criticisme de Cournot », *Revue de métaphysique et de morale* 13, 3 (1905), p. 482. Dans l'*Essai* de Cournot nous trouvons en effet dizaines de pages dédiées à l'analyse des facultés de l'homme et aussi de l'animale, mais il s'agit d'une analyse psychologique dans un sens beaucoup concrète, typiquement français. Ce que Parodi déplore est donc la manque d'une théorie de la connaissance transcendantale au sens propre.

⁵⁷ A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, cit., t. II, p. 379.

hauteur de ces innovations, la philosophie doit quitter le domaine de la connaissance pure et formelle pour faire face à la flexibilité requise par les nouvelles sciences empiriques. L'idée que l'effort de la raison consiste à dépasser les chaînes chronologiques de la causalité efficiente pour saisir les rapports « statiques » et essentiels qui subsistent entre les parties d'un tout – d'un organisme, par exemple – trouve ici sa motivation. Ce n'est pas par chance qu'il donne une grande importance à la recherche des causes finales et, plus précisément, à ce « fil conducteur » dont Kant parle dans la troisième *Critique*. Certes, il reconnaît que l'esprit est porté par sa nature à voir premièrement dans la nature une simple succession linéaire de faits. Néanmoins, la tâche du philosophe est celle de poursuivre l'explication des choses en individualisant leurs principes, leur « raison suffisante », en opposition à l'érudit ou au savant qui se borne à accroître le nombre des faits connus et la complexité de leur enchaînement. Mais l'idée même de « raison suffisante » doit être abandonnée. Contrairement à Leibniz, Cournot conçoit le principe de raison suffisante comme un principe philosophique plutôt que métaphysique, en ce sens qu'il a une valeur simplement négative qui fait ressortir une idée positive de la raison des choses. Selon Cournot, qui suit en cela la critique de Kant tout en la dépassant, il faut laisser tomber l'adjectif « suffisante » dans la mesure où, dans les phénomènes complexes que la nouvelle science nous présente, il ne reste plus qu'à énumérer les différentes causes *objectives* A, B et C qui concourent à la production d'un certain fait D, et cela suffit. Tout au plus, on peut dire que le concours entre les causes est la « raison d'existence » ou, tout simplement, la « raison » du fait D.⁵⁸ En effet, de plus en plus la réalité se révèle traversée par des séries causales qui se développent parallèlement et qui peuvent converger ou diverger, si bien que la causalité sera plutôt semblable à un faisceau « de rayons lumineux qui se pénètrent, s'épanouissent et se concentrent, sans offrir nulle part d'interstices ou de solutions de continuité dans leur tissu ». ⁵⁹ Et lorsque Cournot évoque l'exemple des rapports de causation entre deux événements qui arrivent l'un à Paris et l'autre en Chine ou, encore, celui des facteurs qui contribuent à ce que deux individus se rencontrent et donnent naissance à un troisième individu, on voit clairement à quel point il est influencé par les questions traitées par les sciences sociales de l'époque (l'économie principalement). Mais comment se fait-il que ces séries multiples se croisent et s'entrecoupent à un moment donné pour produire un phénomène ?

La réponse à cette question, qui pour Cournot est la question capitale à résoudre pour donner un fondement à la connaissance, réside dans la notion de *hasard*. Cette idée – parce

⁵⁸ Voir *ivi*, t. I, p. 44-8.

⁵⁹ *Ivi*, t. I, p. 50-1.

que c'est bien de cela qu'il s'agit : d'une *idée*, pas d'une cause substantielle⁶⁰ – ne renvoie pas, comme on pourrait le penser, au concept du chaos, à l'indéterminabilité absolue, mais souligne d'une façon plus subtile l'indépendance réciproque, la « non-solidarité », entre les nombreuses séries causales qu'on peut envisager dans le monde. En d'autres termes, il n'y a aucune nécessité à l'origine de l'enchevêtrement qui donne naissance à un phénomène à un moment et en un lieu donnés.

On commence à voir en quoi la critique de Cournot se rapproche de la vie pratique : le caractère fortuit de la réalité, en effet, nous est révélé par notre existence quotidienne, où nous devons constamment opérer des choix d'après un nombre souvent insuffisant d'expériences. Dans la vie comme dans la science (par exemple en physique), nous nous trouvons plus souvent dans la situation de devoir juger sur la base de coordonnées provisoires. S'il est vrai que le hasard gouverne le monde, la probabilité mathématique – à laquelle Cournot avait déjà dédié une étude quelques années auparavant⁶¹ – devient la mesure même de la possibilité physique. Aux yeux de Cournot, il s'agit d'un changement de paradigme radical : « *Mundum regunt numeri* », ⁶² disait Bernoulli, mais selon Cournot cela n'entraîne pas que les notions de mouvement, d'extension, de temps, etc., soient suffisantes pour épuiser la complexité des phénomènes naturels, ce qui est encore plus vrai dès qu'on prend en considération des phénomènes d'ordre spirituel, moral ou social. Le passage historique que Cournot cherche à décrire ou à produire est alors, au fond, celui qui mène de la géométrie à la probabilité, qui devient la clé pour l'extension de la science et l'avancement de la connaissance.⁶³ Plus encore, il s'agit du passage qui substitue à la *certitude apodictique*, typique des formes de savoir formel, une *certitude physique ou philosophique*, qui correspond à la supposition ou l'hypothèse qu'on a estimée être la plus simple et au même temps la plus efficace en vertu de l'ordre qu'elle introduit dans le monde et, par ricochet, dans nos connaissances.

⁶⁰ Voir *ivi*, t. I, p. 63.

⁶¹ Voir A.-A. Cournot, *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Hachette, Paris 1841.

⁶² Cité dans A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, cit., t. I., p. 65.

⁶³ L'importance de la notion de probabilité pour la pensée de Cournot est illustrée plus en détail dans T. Martin, *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, Vrin, Paris 1996. Voir aussi la volumineuse étude de F. Mentré, *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIX^e siècle*, Rivière, Paris 1908. L'étude de la probabilité avait été commencée en France par l'*Essai sur l'application de l'analyse à la probabilité des décisions rendues à la pluralité des voix* (1795) de Condorcet, l'*Essai philosophique sur les probabilités* (1814) de Laplace et les *Recherches sur la probabilité des jugements en matière criminelle et en matière civile* (1837) de Poisson, le meilleur élève de Laplace. À ce sujet, voir F. Mentré, « Les racines historiques du probabilisme rationnel de Cournot », *Revue de métaphysique et de morale* 13, 3 (1905), p. 485-508.

La connaissance philosophique, alors, en tant que connaissance inductive ou analogique,⁶⁴ ne procédera pas par déductions ou démonstrations catégoriques, mais elle sera caractérisée par une certaine gradualité, par une sorte de progressivité qui n'enlève rien à sa positivité. La probabilité philosophique se rattache à la probabilité mathématique en y trouvant un modèle procédural déterminant. Mais entre les deux subsiste une différence irréductible : la probabilité mathématique, en effet, se prête à une traduction numérique, c'est-à-dire, tout simplement, qu'elle se fonde sur un calcul et pour cela a en elle sa propre justification. Par contre, le jugement de probabilité philosophique, qui procède *ex analogia universi*, comme l'a dit Bacon, doit être soumis à une critique qui en révèle les conditions de possibilité. Pour saisir les principes cachés derrière les choses, pour remonter de la causalité à l'harmonie et pour trouver les représentations sensibles les plus adéquates pour exprimer des rapports intelligibles qui lient les choses, le philosophe doit ressembler moins à un « calculateur » qu'à un artiste, il « sera poète ou peintre à sa manière ».⁶⁵

Mais garantir une dignité à cette forme de connaissance, typiquement philosophique, faire primer la probabilité sur la certitude apodictique, ne signifie pas succomber aux avertissements millénaires du scepticisme. Tout au contraire, face aux développements récents de la science, la meilleure façon d'aboutir au scepticisme c'est de s'obstiner à lier la philosophie au lit de Procuste de la raison géométrique. Dès lors, la critique de Cournot diffère de celle de Kant dans la mesure où celui-ci n'avait pas accordé une valeur positive à la probabilité, en se renfermant dans la pureté d'un *a priori* qui précède logiquement la factualité de l'expérience. L'impossibilité de réduire tout jugement à une démonstration apodictique avait persuadé Kant qu'il était nécessaire de donner un caractère négatif à la critique et, surtout, qu'il fallait bâtir la nouvelle maison de la philosophie sur deux principes cardinaux : certitude et clarté. Il est évident que Cournot pense à ce passage de la première préface de la *Critique de la raison pure* où Kant déclare péremptoirement que « dans cette sorte de considérations, l'*opinion* n'est en aucune façon permise, et tout ce qui ressemble seulement à une hypothèse est une marchandise prohibée, qui ne doit même pas être mise en vente à bas prix, mais doit être saisie aussitôt que découverte ».⁶⁶

⁶⁴ Selon Cournot, l'analogie consiste à fixer des rapports entre cas particuliers sur la base d'un principe commun qui ne peut être déduit par démonstration ; l'induction, au contraire, ne se borne pas à des cas différents, mais procède à une généralisation à partir, pour ainsi dire, d'un *token* particulier ou d'une série des *token*, en dépassant la limite de l'observation.

⁶⁵ *Ivi*, t. II, p. 398.

⁶⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, AXV, Ak. IV, p. 11 ; I, p. 729. Voir aussi, dans la « Théorie transcendantale de la méthode », la troisième section « La discipline de la raison pure relativement aux hypothèses ».

Cournot propose alors un dépassement de l'opposition kantienne entre forme et matière, laquelle nous amène nécessairement au scepticisme, en vue de formuler une théorie de la rationalité probabiliste où la probabilité ne sera pas simplement une donnée purement aléatoire, mais le rapprochement asymptotique entre la raison en tant que faculté cognitive fondamentale et la raison des choses en tant que principe explicatif. Pour le dire avec une image, le rapport entre la connaissance et la vérité ne sera pas plus une droite mais une courbe.⁶⁷ Le scepticisme lui-même, en postulant l'impossibilité de donner une démonstration apodictique des théories de la connaissance, en refusant ainsi d'accorder une légitimité gnoséologique à la probabilité, se place encore au point de vue de la corrélation linéaire entre les vérités du sujet et les vérités des choses. Au contraire, entre ces deux extrêmes il y a un champ où la connaissance s'exerce à opérer selon des analogies, des suppositions, des prévisions, des fils conducteurs – bref, selon des coefficients de probabilité.

Pour Cournot, l'enjeu est alors d'assurer un fondement positif à cette forme de connaissance indirecte, oblique, qui est d'ailleurs, répétons-le, la plus commune dans la vie pratique et scientifique. C'est pour cela que la mise en valeur du caractère euristique du jugement de probabilité se légitime sur la base de la croyance que la voix de la vérité nous parle également à travers l'impénétrabilité des phénomènes complexes, qu'un principe d'ordre et de cohérence, bien qu'insaisissable selon la logique apodictique, se montre aussi dans l'apparente impossibilité de reconstruire une chaîne causale répondant à l'ancien modèle de la causalité efficiente. La philosophie, en tant que poursuite de ce principe d'ordre liant les parts dispersées à composer un tout – ou, au moins, une approximation du tout –, exprime alors une sorte d'« esprit des lois », la vocation de la raison subjective à rechercher les raisons des choses dans un parcours d'approximation progressive qui conjugue une démarche inductive-analogique avec la pleine justification probabiliste de ses propres conclusions.⁶⁸

Dans ce cadre, on voit bien la duplicité du rapport à Kant : si pour la première fois on donne une valeur positive au projet critique, si pour la première fois l'instance kantienne d'une critique des connaissances est accueillie par les esprits philosophiques français après les spéculations téméraires du passé, il demeure constante une certaine critique à l'abstraction de la doctrine critique, qui, en se renfermant dans le domaine d'une subjectivité pure et d'une

⁶⁷ « En général, une théorie scientifique quelconque, imaginée pour relier un certain nombre de faits trouvés par observation, peut être assimilée à la courbe que l'on trace d'après une définition mathématique, en s'imposant la condition de faire passer un certain nombre de points données d'avance. Le jugement que la raison porte sur la valeur intrinsèque de cette théorie est un jugement probable, dont la probabilité tient d'une part à la simplicité de la formule théorique, d'autre part au nombre des faits ou des groupes de faits qu'elle relie [...] » (A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, cit., t. I, p. 82).

⁶⁸ Cournot avoue justement que l'idée de lois dont il parle est la version générale et universelle de la loi traitée par Montesquieu (voir *ivi*, t. II, p. 385).

certitude logique, oublierait les processus psychologiques réels et concrets dans lesquels tout acte de connaissance, aussi rationnel qu'il soit, se traduit.

2.1.4. *Sortir de la maison des aliénés*

C'est donc au même moment, « comme par un recours naturel et spontané »,⁶⁹ que Cournot et Renouvier se tournent vers la philosophie kantienne. Néanmoins, on verra tôt et clairement la distance profonde qui sépare leurs conceptions de la tâche critique. Cette distance était déjà claire à Léon Brunschvicg en 1922 :

Par ce souci constant de la connexion entre l'intelligence et les choses – écrit Brunschvicg –, l'œuvre de Cournot rejoint donc l'inspiration critique. Elle était d'autant plus propre à prolonger l'œuvre entreprise par Kant qu'elle était dégagée davantage du formalisme des catégories où s'attardait et s'obscurcissait la spéculation, à certains égards si précise et si courageuse, du *néo-criticisme*.⁷⁰

Cette dépréciation du « formalisme des catégories » (à savoir, de la philosophie de Renouvier) deviendra pleinement intelligible lorsqu'il s'agira, dans la deuxième partie de notre recherche, d'analyser comment Brunschvicg interprète à son tour l'héritage de la philosophie kantienne. Ce qui doit nous intéresser, pour le moment, c'est la distance que Brunschvicg aperçoit entre les critiques de Cournot et Renouvier : le mérite de Cournot, dit-il, consiste à s'être débarrassé de toute contrainte catégorielle limitant la libre activité de la raison. On l'a vu : chez Cournot, la raison se replie sur elle-même dans un effort d'auto-clarification et auto-émendation qui trouvera un pendant dans la liberté relationnelle qu'en 1897 Brunschvicg attribuera au jugement. Renouvier, par contre, s'attarde encore sur la table des catégories kantienne afin de la reformuler et d'en donner une autre physionomie. On peut dire, et sans exagérer, que la réforme des catégories est le pivot du programme néocriticiste de Renouvier, que lui-même, on l'a vu, considérait sur son lit de mort comme « la clé de tout ». Nous examinerons ce point plus en profondeur dans la section suivante. Tout d'abord, il faut prendre en considération le concept de critique que Renouvier va soutenir et promouvoir à ses compatriotes depuis les années 1850.

⁶⁹ D. Parodi, « Le criticisme de Cournot » cit., p. 452.

⁷⁰ L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 299.

Dans la même année où Ravaisson, avec son *Rapport*, annonce l'accomplissement de la philosophie française dans un « réalisme ou positivisme spiritualiste », parait le premier numéro d'une nouvelle revue, l'*Année philosophique*, fondée pour suppléer au manque d'organes philosophiques dans la presse périodique.⁷¹ L'article d'ouverture, servant d'introduction 'idéologique' au journal, est une sorte de contre-rapport sur la pensée nationale du XIX^e siècle. Dans l'« Avertissement » qui précède ce travail de révision intellectuelle, François Pillon – un philosophe inconnu à ce moment-là, mais qui deviendra de plus en plus important au fil du temps, jusqu'à être le dédicataire des *Principles of Psychology* (1890) de William James – explicite la position théorique sous-tendant le journal : « Notre but n'est pas seulement d'analyser des ouvrages, d'exposer des doctrines ; l'*Année philosophique* n'entend pas se borner au rôle de rapporteur ; elle examine, elle discute, elle juge. Pour cela des principes sont nécessaires. Nos principes sont ceux du rationalisme critique, du criticisme, dont Kant est le père [...] ». ⁷² La visée polémique de la revue est donc claire. Elle ne constituera pas un lieu neutre d'échange et de dialogue entre perspectives ; elle sera une revue militante, qui se donne pour but de citer en justice les doctrines du passé et de la contemporanéité. Examiner et juger : en d'autres termes, pratiquer le criticisme, sans se borner à le théoriser, appliquer le tribunal de la raison au champ philosophique de notre époque.

C'est pour cette raison que le contre-rapport a pour cible la reconstruction historique de la philosophie contemporaine formulée par Ravaisson. L'auteur, Renouvier lui-même, affirme là que la situation de la philosophie française est beaucoup plus nuancée et son histoire moins téléologique que ce que Ravaisson croit. Tout d'abord, la philosophie du XIX^e siècle n'est pas une philosophie française, censée s'accomplir dans un spiritualisme remanié. Le seul siècle véritablement français au point de vue philosophique est le XVII^e ; le XVIII^e est lui marqué par la diffusion de l'empirisme anglais, tandis que le XIX^e se révèle par contre être un *siècle allemand*. En effet, l'esprit philosophie d'outre-Rhin, né à la fin du siècle précédent, a eu une incroyable « puissance de rayonnement » à l'étranger, surtout en France, où les doctrines de Kant, de Fichte, du premier Schelling et de Hegel se sont répandues avec une rapidité et une profondeur remarquables. Certes, Ravaisson lui-même – profondément affecté par la réception française de Schelling – reconnaissait cette pénétration de la philosophie allemande ; et certes, celle-ci n'était pas le seul point de repère disponible à l'époque : d'autres courants partageaient l'influence sur la pensée de l'Hexagone, comme par exemple la psychologie an-

⁷¹ Voir C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, Leroux, Paris 1897, t. IV, p. 79.

⁷² F. Pillon, « Avertissement », *L'Année philosophique. Études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances. Première année (1867)*, cit., p. vi.

glaise. Néanmoins, dans la reconstruction fournie par Renouvier, la dette envers l'Allemagne est mise au premier plan, ne serait-ce que pour des raisons d'autolégitimation. À ses yeux, et à juste titre, la philosophie la plus intéressante et novatrice n'appartient pas à l'esprit français, ce qui à l'époque était beaucoup dire. C'est la « philosophie germanique » qui déterminait incontestablement le rythme du débat philosophique.⁷³ Il n'y avait aucun moyen de sortir du cadre conceptuel imposé par les philosophes allemands, peu importe qu'on l'acceptât ou le repoussa.

Mais ce cadre, Renouvier l'acceptait-il ? Quel était son rapport avec la philosophie postkantienne allemande ? On peut trouver chez lui une alternance entre jugements positifs et négatifs, mais ce sont finalement ces derniers qui prennent le dessus. Bien entendu, Renouvier peut écrire que « Hegel est incontestablement la plus grande figure philosophique du siècle »,⁷⁴ mais cela ne l'empêche pas de reconnaître dans sa philosophie le cas paradigmatique et aussi le sommet de ce qu'il appelle l'« école de l'évolution ».⁷⁵ Avec ce mot, Renouvier désigne la tendance, commune à tous les philosophes allemands et français, à produire des systèmes philosophiques fondés sur des progressions historiques ou spirituelles où l'individu et sa liberté n'ont pas de place, c'est-à-dire des systèmes réglés par des « coups de pouce » qui mettent en ordre et expliquent tout.⁷⁶ Mais Renouvier va beaucoup plus loin : dans le dernier tome de la *Philosophie analytique de l'histoire* – ouvrage paru en 1896 où il essaie de retracer la trajectoire de la pensée depuis l'antiquité dans les domaines de la philosophie, de la littérature, de la politique et de la religion –, il rédige un bref aperçu de la philosophie allemande postkantienne. C'est précisément là qu'il reproche aux penseurs idéalistes d'avoir succombé à une tentation bien plus exécrationnelle que l'« évolutionnisme » (dans le sens que nous venons de préciser), à savoir le *panthéisme*. Or, ce que Renouvier entend par cette notion est fort compliqué. Bien sûr, il se réfère à la doctrine de Spinoza – qui, longtemps éclipsée, aurait trouvé une postérité avec des philosophes tels que Schelling. Toutefois, il semble en étendre le champ d'application de manière à inclure aussi toutes ces doctrines substantialistes qui posent l'existence d'une réalité absolue, supérieure aux relations phénoménales et saisissable par une pensée qui doit devenir à son tour substance, c'est-à-dire identité avec l'Un, avec le Tout : qu'il soit le Dieu-Architecte de Leibniz ou le Dieu-Substance de Spinoza, peu importe ; le même principe substantialiste de dérivation scholastique est à

⁷³ Voir C. Renouvier, « La philosophie du XIX^e siècle », dans *ivi*, p. 7.

⁷⁴ *Ivi*, p. 89.

⁷⁵ Bien que, trente années plus tard, il reconsidérerait, ou mieux, préciserait son opinion en affirmant qu'à la philosophie de Hegel convient de plus l'idée de chute au lieu de celle du progrès. Voir C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, cit., t. IV, p. 17.

⁷⁶ C. Renouvier, « La philosophie du XIX^e siècle », cit., p. 89.

l'œuvre. Renouvier va jusqu'à présenter Spinoza comme le « dernier des scholastiques », bien que du « côté de l'hérésie » et bien que passé à travers la méthode cartésienne.⁷⁷ La théologie chrétienne aussi, dans son intégralité, est jugée panthéiste, en tant qu'elle rattache à Dieu la possibilité de la phénoménalité, en tant qu'elle regarde le monde phénoménal comme « le développement temporel de l'éternelle substance de la pensée de Dieu ».⁷⁸ En d'autres termes, là où il y a substance, il y a pour Renouvier aussi panthéisme, parce que tout ce qui se déroule dans notre monde phénoménal, toute substance singulière et imparfaite ou limitée, n'est que l'émanation d'une Substance absolue, infinie et inclusive. Substantialisme et panthéisme sont donc, aux yeux de Renouvier, presque synonymes. De plus, lorsqu'on parcourt les quatre tomes composant la *Philosophie analytique de l'histoire*, on est frappé par l'usage constant de la notion de panthéisme et de ses différentes déclinaisons pour décrire une bonne partie de la pensée occidentale ou non, des mythes grecs ou indiens jusqu'à l'idéalisme allemand.

Sur cette base, on comprend alors ce que Renouvier entend lorsqu'il dit que la doctrine du noumène, résidu chez Kant de l'ancienne métaphysique, « a été la source du panthéisme des soi-disant disciples du fondateur du criticisme ».⁷⁹ Renouvier s'en prend surtout avec Schelling, dont il décrit la philosophie de la nature comme un émanatisme alexandrin (à savoir néoplatonicien), avant de porter sur elle un jugement impitoyable :

Ces vieilleries alexandrines rajeunies par une terminologie moderne très vague, avec des images tenant lieu de raisonnements, excitèrent en Allemagne un enthousiasme extraordinaire. Jusque dans le monde scientifique, il y eut un temps de vogue pour cette philosophie de la nature, construction *a priori* destinée à embrasser tous les phénomènes physiques avec des généralisations arbitraires, des abstractions servant de sujets, et l'emploi fantastique de l'oxygène, de la lumière, des actions magnétiques, pour simuler le savoir positif. La manque d'esprit scientifique ôte tout intérêt à des fictions qui ont perdu depuis

⁷⁷ Voir C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, cit., t. III, p. 325. Voir aussi l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1886, t. II, p. 367 : « [...] le spinosisme, c'est-à-dire, pour le point de vue où je me place, un cartésianisme développé ; or, sous ce même point de vue, le leibnizianisme n'en diffère pas. La monadologie présente Dieu comme l'*unité primitive* ou *substance simple originnaire* dont les productions sont les monades créées et nécessairement limitées en leur qualité de créatures ».

⁷⁸ Cité dans G. Séailles, *La Philosophie de Renouvier*, cit., p. 60. Dans une lettre à Secrétan datée du 26 janvier 1869, Renouvier écrit : « [...] en acceptant le Dieu commun de la philosophie et de la théologie vous acceptez le Dieu du panthéisme. Sur le terrain des idées de l'éternel et de l'infini, les philosophes qui nient la personnalité divine et humaine sont plus forts que ceux qui veulent y croire, car les premiers rencontrent une grande difficulté de moins. C'est ce que l'histoire des idées fait assez voir ce me semble. Le Dieu personnel a toujours été un intrus dans la grande spéculation et toute philosophie, comme le disait Jacobi, va au panthéisme » (*Correspondance de Renouvier et Secrétan*, Colin, Paris 1901, p. 10).

⁷⁹ C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, cit., t. IV, p. 6.

longtemps le peu de rapports qu'elles *paraissaient* alors avoir avec l'expérience, et en rend aujourd'hui la lecture fastidieuse.⁸⁰

Il faut lire entre ces lignes une attaque à ces courants philosophiques français qui se sont laissés séduire par les spéculations idéalistes dépourvues d'un fondement solide au point de vue d'une théorie critique (à savoir logique et psychologique) de la connaissance. Ce reproche est adressée à la fois à l'éclectisme de Cousin et de ses disciples – qu'il estime n'être rien d'autre qu'un « faisceau » ou qu'une « composition empirique » d'opinions incapable d'aboutir à un système cohérent, faute d'une méthode rigoureuse⁸¹ – et le spiritualisme de Ravaisson, qui à ses yeux prend l'aspect d'une doctrine dont l'« élaboration logique » demeure inachevée.⁸² Mais pour ce qui concerne la philosophie allemande après Kant, les germes de la trahison de la véritable pensée criticiste étaient donc déjà présents dans la doctrine kantienne du noumène, qui est pour Renouvier un préjugé réaliste, en ce sens qu'il pose une réalité dépassant la connaissance phénoménale et les relations entre sujet et objet que celle-ci présuppose. Après Kant, les philosophes n'auraient fait que développer l'idée d'une substance absolue dans laquelle toute contradiction et toute antinomie se résolvent et s'unissent dans une idée d'infini. La faute de Kant a été d'avoir partagé l'expérience entre deux mondes, l'un dominé par le déterminisme causaliste physique et psychologie, vestige dogmatique d'un philosophe qui se professe ennemi de tout dogmatisme, l'autre censé être un refuge et un abri surphénoménal contre les conséquences de l'« enchaînement invariable » niant la liberté de l'homme dans le monde de l'expérience.⁸³ En étouffant le criticisme à sa source, ces deux « philosophèmes » ont engendré d'un côté ce que Renouvier appelle l'émanatisme optimiste de la chose en soi en tant qu'idée impersonnelle de Fichte et de Schelling et de l'autre côté l'émanatisme pessimiste de la volonté impersonnelle de Schopenhauer. Pour leur part, ces philosophes ont démontré une « singulière inaptitude [...] à comprendre la pensée maîtresse du criticisme »,⁸⁴ en la contaminant avec des doctrines tirées de l'ancienne métaphysique. En effet, ils ont conçu la relation gnoséologique entre sujet et objet – ou, comme dit Renouvier en se réclamant de Descartes, entre les deux substances de la pensée et de l'extension – non pas comme une relation logique visant à la classification des phénomènes et

⁸⁰ *Ivi*, p. 11-2.

⁸¹ Voir *ivi*, p. 61-2.

⁸² Voir *ivi*, p. 673.

⁸³ Voir *ivi*, p. 425-6.

⁸⁴ *Ivi*, p. 423.

des leurs lois, mais comme un moment d'une dialectique d'« enveloppement et développement » interne à une Substance supérieure régissant l'harmonie de l'univers.⁸⁵

Face à cette situation, où la philosophie contemporaine demeure enfermée dans des spéculations infondées et dans des oppositions stériles entre écoles et doctrines, où la tâche originelle de la critique de la connaissance et de la métaphysique a été oubliée, il faut remonter à l'esprit de Kant et de son œuvre. La philosophie du XIX^e siècle, selon Renouvier, a été égarée, tout entière et partout, par un intellectualisme pur qui l'a amené à oublier le sujet et ses croyances en tant que base irréductible de toute disputation philosophique. Au lieu de perpétuer d'époque en époque les querelles métaphysiques sur le vrai sens du monde et de l'histoire, sur la primauté de l'idéalisme ou de l'empirisme, sur la possibilité pour l'homme d'atteindre la connaissance par telle ou telle méthode, il faut retourner aux présupposés de toute connaissance et de tout savoir que la philosophie a oublié d'analyser depuis longtemps. Le contre-rapport du 1868 s'achève en posant précisément la question de mettre fin aux errements de la raison et de la spéculation abstraite :

Comment donc peut-on espérer de mettre fin au scandale que causent au monde ces écoles toujours les mêmes, se livrant les mêmes combats avec les mêmes arguments, ou des arguments à peine rajeunis, répétant les mêmes assertions d'évidence et de science d'un côté, d'illusion et d'absurdité de l'autre, et qui fait en un mot ressembler le camp de la philosophie à une maison d'aliénés ?⁸⁶

La critique devient alors le seul moyen de sortir de la maison d'aliénés que la philosophie contemporaine est devenue, en France comme en Allemagne (où, et ce n'est pas un hasard, les raisonnements des philosophes idéalistes ressemblent aux « imaginations folles » des aliénés⁸⁷). Mais pour cela il faudra un criticisme réformé, qui aura finalement mis de côté le fardeau substantialiste grevant encore sur la philosophie kantienne ; un criticisme qui aborde la validité et la possibilité de l'évidence et de la croyance pour « fixer l'esprit humain sur les points capitaux qui ont été de tout temps et qui sont toujours disputés entre les philosophes ». ⁸⁸ Cela signifie, plus concrètement, qu'avant de s'occuper des vérités, il faut faire la critique des vérités, c'est-à-dire qu'il faut vérifier à quelle condition une vérité est donnée à l'homme et à quel droit elle s'annonce en tant que vérité.

⁸⁵ Voir *ivi*, p. 657.

⁸⁶ C. Renouvier, « La philosophie du XIX^e siècle », cit., p. 91.

⁸⁷ C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, cit., t. IV, p. 17.

⁸⁸ *Ivi*, p. 76.

La philosophie du XIX^e siècle et celle de l'avenir devront alors être un criticisme s'inspirant de la science, à savoir renonçant à toute métaphysique chimérique pour se tourner vers les phénomènes, suivant la leçon de Comte, pour en saisir les principes premiers, cette fois contre la leçon de Comte et conformément à celle de Kant. Dans le contre-rapport, Renouvier propose et souhaite le démarrage d'une « révolution dans les esprits et dans les cœurs », donc sur le plan théorétique et moral, inspirée par la méthode critique de Kant, ce « grand génie » oublié par la « spéculation germanique ». ⁸⁹ Il y reprend ce qu'il avait déjà avoué dans la Préface aux *Essais* : sa volonté de continuer Kant, de « poursuivre sérieusement en France l'œuvre de la critique manquée en Allemagne ». ⁹⁰

Pourtant, il ne s'agit pas de se réclamer de Kant en tant que tel, d'en assumer les conclusions sans les soumettre, à leur tour, à l'épreuve de la critique. Il faut *critiquer la critique*, ou plus précisément, il faut voir si Kant a été à la hauteur de ses desseins, s'il est allé jusqu'au bout dans sa réforme de la métaphysique, ou si, au contraire, il est resté en deçà du projet originaire, étant contraint de négocier des compromis avec les anciennes doctrines. Malheureusement, on l'a vu, cette dernière éventualité est exactement celle qui, aux yeux de Renouvier, a vraiment eu lieu. Le désir de celui-ci est donc d'incarner le véritable accomplissement du projet critique. Il va jusqu'à dire que, si Kant n'avait pas inventé l'« idée-mère » de la critique de la connaissance, en lui donnant un caractère apriorique, *on pourrait dire que le criticisme est une découverte française*. ⁹¹ Ce n'est pas par hasard si la profession de foi kantienne de Pillon, qui ouvre le premier numéro de l'*Année philosophique* – « Nos principes sont ceux du rationalisme critique, du criticisme, dont Kant est le père » –, continue ainsi : « [...] mais du criticisme dégagé de ces impasses de la raison qu'on appelle les *antinomies kantienne*s, et de ces idoles de la vieille métaphysique qu'on appelle l'*infini*, l'*absolu*, la *substance* ». ⁹² Pour sortir de la maison d'aliénés que la philosophie contemporaine se contente d'habiter, il est donc nécessaire de repenser radicalement la structure du système critique de Kant et sa théorie de la connaissance. Kant nous a indiqué la voie, mais il ne l'a pas parcourue jusqu'au bout, il s'est révélé « le dernier des purs philosophes [et] le premier des critiques ». ⁹³ Dès lors, il faut accomplir ce qu'il a laissé inachevé en corrigeant ses rechutes dans l'ancien substantialisme. Il faut, en d'autres termes, achever le réveil du criticisme du sommeil dogmatique.

⁸⁹ C. Renouvier, « La philosophie du XIX^e siècle », cit., p. 105.

⁹⁰ C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. xv.

⁹¹ Voir C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, cit., t. IV, p. 426.

⁹² F. Pillon, « Avertissement », cit., p. vi.

⁹³ C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 141.

2.1.5. La représentation et le nombre

Contrairement aux doctrines contemporaines et à celles immédiatement antérieures, la philosophie de Renouvier se présente comme une critique de la connaissance ancrée dans une théorie de l'expérience. Pour la caractériser, les commentateurs ont parlé d'un phénoménisme, d'un finitisme phénoméniste ou encore d'une représentationnalisme.⁹⁴ Il s'agit de définitions appropriées, au moins pour ce qui est de la partie plus proprement logique de son système, exposée dans le premier *Essai*, le *Traité de logique générale et de logique formelle*. On a déjà mentionné la proximité entre le criticisme renouvierien et le positivisme de Comte pour ce qui est de l'adhésion au monde de l'expérience. Néanmoins, la critique de la métaphysique interdit à Renouvier de s'arrêter à la positivité des faits et lui impose de se placer droit au milieu de l'expérience pour saisir les principes qui règlent la connaissance et la possibilité même des représentations. Dans le quatrième tome de la *Philosophie analytique de l'histoire*, Renouvier vante que le criticisme français ait été capable de réaliser la synthèse ou, au moins, la conciliation entre le « phénoménisme » de Hume et le criticisme de Kant, par l'élimination de la théorie de noumène affectant la philosophie critique.⁹⁵ Renouvier est conscient que l'analyse de la connaissance se meut dans une circularité inévitable, et cela parce qu'on ne peut pas sortir de la connaissance en tant que telle lorsqu'on veut en éclaircir le fonctionnement. Dès lors, la critique de la connaissance possible – ce qu'il appelle la logique générale –, doit tout

⁹⁴ Il ne faut pas sous-estimer la mise en valeur du concept de représentation chez un philosophe français. Dans sa note à l'entrée « présentation » du *Vocabulaire* de Lalande, Lachelier rappelle que le mot « représentation » n'était pas un terme technique dans la philosophie française, et s'il le devenu, c'est seulement lorsqu'on a voulu traduire l'allemand *Vorstellung*. Dès lors, « [l]e mieux serait de ne pas parler du tout en philosophie de *représentations* et de se contenter du verbe *se représenter* » (A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997⁴, vol. 2, p. 821).

⁹⁵ Voir C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, cit., t. IV, p. 432 et 659 ; et aussi C. Renouvier, *Essais de critique générale. Troisième essai. Les principes de la nature*, Armand Colin, Paris 1912, « Appendice », p. 376 : « Le criticisme kantien, redressement de l'erreur capitale de Hume sur la méthode et sur les idées, a été, d'une autre part, l'abandon malheureux de tout l'acquis de l'école psychologique anglaise dans la critique de la notion de substance. Kant s'est souvent montré pur métaphysicien et réaliste achevé ». L'apport de l'empirisme de Hume consiste principalement dans la notion d'association (bien que Renouvier utilise rarement ce terme) opposée à tout substantialisme, y compris la subjectivité. Autrement dit, l'héritage de Hume chez Renouvier consiste dans la valorisation de l'enchaînement et du rapport relationnel entre phénomènes dans la représentation. À cet égard, on peut voir le témoignage rétrospectif de Renouvier lui-même dans *l'Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, cit., t. II, p. 390-1, en particulier là où il dit : « tout en conservant la correction radicale apportée par Kant à l'empirisme de Hume, et qui consiste à restituer les jugements *a priori* dans la constitution de l'esprit – et à joindre aux phénomènes les lois, les relations générales, ou catégories, qui sont les conditions de possibilité des représentations – j'arrivais à rétablir contre Kant beaucoup des conclusions de Hume touchant la substance, l'identité et la cause. Pourtant je ne connaissais pas encore à cette époque le *Traité de la nature humaine* de Hume, et ses *Essais* sur l'entendement n'avaient pu me montrer clairement la voie du relativisme et du phénoménisme méthodique. J'avais déjà publié mes *Essais de critique générale*, quand un ami [François Pillon] me fit lire le premier de ces ouvrages, qu'il avait traduit pour son usage personnel, et je dus reconnaître que cette lecture, si je l'avais faite plutôt, m'aurait épargné bien du travail et permis d'améliorer plusieurs parties de ma composition ».

d'abord accepter comme seul horizon celui de la connaissance elle-même et de ses éléments, sans faire appel à des hypostases substantialistes placées en deçà ou au-delà de l'expérience. C'est pour cette raison, pour combattre la tentation du noumène, que Renouvier mobilise la dimension représentationnaliste de la philosophie kantienne, peut-être en s'inspirant à l'œuvre du philosophe allemand Karl Leonhard Reinhold (1757-1823).⁹⁶

Le point de départ est la coïncidence qu'il pose entre les notions de représentation et d'expérience. Par expérience nous devons entendre la connaissance dans tous ses modes, ce qui nous est donné dans la modalité où il nous l'est donné. Sa signification est donc très étendue, beaucoup plus que chez Kant, où elle est le « produit » synthétique de la sensibilité et de l'entendement. Tout ce qui est objet de connaissance, en effet, se présente en tant que représenté, c'est-à-dire en tant que *phénomène*. Le phénomène est donc la chose représentée.

Cela n'entraîne pas que la réalité doit se résoudre dans la représentation : par contre, les choses existent et subsistent en dehors, dans le monde extérieur. L'autorité de la perception est donc garantie. Mais les choses peuvent être connues seulement dans la représentation, parce qu'il n'y a pas de connaissance possible sans représentation. Par ce mot, « représentation », Renouvier n'entend pas seulement la représentation « proprement dite », et on a du mal à comprendre ce qu'il veut dire exactement par cette expression. Dans la tradition postcartésienne, en effet, le mot représentation est souvent utilisé comme une notion simple, qui ne nécessite pas de définition, ou qui est employée dans un sens très nuancé. Mais en général on peut dire que pour Kant la *Vorstellung* en général est le genre suprême qui enveloppe intuitions et concepts, qu'ils soient empiriques ou *a priori*,⁹⁷ c'est-à-dire les déterminations (*Bestimmungen*) possibles de notre esprit ; par contre, chez Renouvier la représentation en vient à désigner tout ce qui a à faire avec la vie de la pensée et ses conditions ; elle n'est pas seulement les intuitions ou les idées du sujet et ce qui les rend possibles, mais aussi le sujet lui-même. Représentation est tout ce qui se présente à la conscience, et cela inclut évidemment l'idée même de *moi*. Selon Renouvier, en effet, on ne peut pas proprement parler de « mes représentations », car tout est représentation : « Je dis *des représentations* et non *mes représen-*

⁹⁶ « [...] je ne suis pas le premier à remarquer l'utilité du mot *représentation* pour exprimer la synthèse du sujet et de l'objet dans une conscience, et servir ainsi de point de départ à toute analyse de la conscience. Un disciple de Kant, Reinhold, a fait la même remarque, à laquelle malheureusement il ne s'est pas tenu dans la suite » (C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 8). Il faut remarquer que ces lignes sont tirées par les « observations et développements » ajoutés au *Traité* dans la deuxième édition de 1875, donc il est difficile d'établir si Renouvier connaissait déjà Reinhold dans les années 1850. En tous cas, dans son *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), Reinhold s'attachait à corriger la philosophie de Kant en emphasiant le rôle de la représentation en tant que genre supérieure de tous les activités du sujet (intuition, pensée, désir, etc.). C'est simplement cette tentative d'élargir le champ d'application de la notion de représentation que Renouvier tire de l'œuvre de Reinhold.

⁹⁷ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A320/B377, Ak. III, p. 250-1 ; I, p. 1031.

tations, puisque je ne sais rien de *moi* ni de *mes représentations* que par *des représentations* ». ⁹⁸ Le sujet, tel que la philosophie moderne le conçoit, n'est pas une *res* cartésienne ou un moi formel kantien. Bien sûr, Kant est allé plus loin que quiconque dans la véritable conception du moi, avec la thèse selon laquelle le moi doit pouvoir accompagner toutes mes représentations, mais il l'a quand même envisagé comme quelque chose « de simple et de primitif », comme un punctum auquel des représentations se réfèrent en prenant le caractère de *mes* représentations. Dès lors, si le moi est donné en tant que représentation, et si l'expérience se caractérise foncièrement par suites ou synthèses de représentations, il s'ensuit que le moi ne peut pas être donné comme une substance préexistante aux représentations. Il serait plutôt un caractère commun à certaines représentations, à savoir la conscience, que Renouvier définit comme la « fonction spéciale » qui caractérise l'être représentatif. ⁹⁹ Il y a des représentations qui sont conscientes, et ce caractère de conscience se modalise, pour ainsi dire (le terme n'est pas de Renouvier), dans le temps. C'est seulement à travers une synthèse que je puis poser le moi comme un tout à part, un tout « dont il m'est permis de rechercher la nature, mais non de poser d'abord l'existence comme quelque chose de simple et de primitif ». Ce tout, donc, « ne m'est représenté que partie pour partie, dans ses éléments, qui sont des *représentations* envisagées objectivement, puis assemblées grâce à d'autres phénomènes, en forme de constitution d'un unique sujet durable ». ¹⁰⁰

Cette radicalisation représentationnaliste est motivée par la nécessité d'éviter la substantialisation de la subjectivité et le risque de tomber dans un idéalisme absolu. C'est le souci principal de Renouvier au moment où il pose les bases de son système. On verra qu'il élabore toute une série des stratagèmes conceptuels pour échapper à ce péril. Néanmoins, c'est à ce niveau fondamental qu'il s'attarde à dissiper toute obscurité terminologique. En effet, un des grands défauts de l'entreprise kantienne a été un manque de précision au niveau des termes employés.

⁹⁸ C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 59-60.

⁹⁹ Voir *ivi*, p. 104.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 16-7. En réalité, Renouvier ici est très proche de ce que Kant écrit dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, lorsqu'il aborde le « paralogisme de la personnalité » : « cette permanence ne nous est donnée par rien antérieurement à l'identité numérique de notre moi, identité que nous déduisons de l'aperception identique ; c'est au contraire de là qu'elle est conclue tout d'abord (et c'est après elle, si tout allait bien, que devrait venir en premier lieu le concept de substance, lequel n'a qu'un usage empirique) » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, A365, Ak. IV, p. 229-30 ; I, p. 1441). Néanmoins, Kant attribue à la notion de personnalité une valeur purement tautologique par rapport à la permanence du moi dans le temps. Elle ne nous fournit pas une connaissance synthétique, à savoir qu'elle ne représente pas un avancement de notre connaissance de la subjectivité humaine, mais peut seulement avoir une utilité dans le domaine pratique. On verra que Renouvier, par contre, considère la personnalité comme la plus féconde des catégories, le sommet de la table entière des catégories.

Tout d'abord, afin de neutraliser les allégations d'idéalisme, Renouvier précise d'une façon analytique la signification du terme « représentation ». Le caractère déterminatif de cette notion est en effet d'être « à double face » ou « bilatérale », c'est-à-dire composée par deux éléments : (1) le *représentatif* et (2) le *représenté*.

Le représenté désigne tout ce qui dans la nature est perçu, senti, etc., c'est-à-dire tout ce qui est passible de devenir objet de représentation ; le représentatif, par contre, désigne ce qui appartient à la sphère de l'esprit et de ses facultés (intelligence, affection, volonté, etc.). Renouvier est le premier à admettre que cette distinction est très obscure, pas nette. Si dans la connaissance tout est représentation, il n'y a pas de hors-représentation, et entre le sujet et l'objet de la représentation, ou, mieux, entre le côté subjectif et le côté objectif de la représentation il ne peut pas y avoir de démarcation irréductible. Il y aura par contre toujours relation et réversibilité : « La division des phénomènes en représentatifs et représentés a cela d'excellent, qu'elle est essentielle au discours et, en quelque sorte, plus grammaticale que philosophique ; [...] il faut pour cela s'abstenir d'ériger ces termes en entités et de faire dégénérer en idolatrie sa méthode ».¹⁰¹ La grammaticalité de cette division ne doit pas laisser supposer un simple jeu de mots. Au contraire, ce que Renouvier constate est précisément ce que Cournot avait déjà remarqué, à savoir le fait que, dans le domaine de la connaissance, chaque notion peut avoir une signification à la fois subjective et objective. Plus simplement, on peut parler de la représentation en tant que faculté ou acte de l'esprit ou en tant que contenu de cet acte. La distinction entre représenté et représentatif vise alors à ne pas confondre ce que nous nous représentons – le phénomène – avec une chose en soi. Le phénomène, en effet, est toujours le résultat d'un double procédé d'analyse et de synthèse, et, lorsque nous avons opéré la synthèse et déterminé une totalité (la chose est déterminée par Renouvier comme une synthèse de représentations¹⁰²), il serait une erreur capitale de croire que cette totalité existe indépendamment des procédés par lesquels nous l'avons construite. Le terme que Renouvier emploie, *idologie*, lui sert à indiquer justement la tendance de la philosophie dogmatique à hypostasier en substance, en *idoles*, les produits de notre connaissance ou, comme chez Kant, de supposer l'existence d'une substance qui demeure pensable mais pas connaissable au dehors de notre expérience phénoménale.

Une fois précisé le double caractère de la représentation, qui nous empêche de la concevoir comme une sorte d'assimilation par un sujet-substance d'une chose-substance extérieure, l'étape suivante consiste à reformuler complètement la distinction moderne entre sujet (et sub-

¹⁰¹ C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 10.

¹⁰² Voir *ivi*, p. 5.

jectif) et objet (et objectif). C'est un point terminologique décisif pour la compréhension de la philosophie de Renouvier et de son interprétation du criticisme kantien. Selon Renouvier, en effet, l'usage de la nomenclature moderne aurait causé les malentendus qui ont justifié aux yeux de Kant la nécessité d'une deuxième édition de la *Raison pure* afin de se défendre contre les accusations d'idéalisme berkeleyen. Dès lors, une réforme du système critique ne peut que passer à travers un renouveau de ce « fâcheux langage ». ¹⁰³ Mais ce renouvellement ne tient pas à l'invention de catégories inédites ; il s'agit par contre de retourner à l'ancien usage scholastique des termes « sujet » et « objet », tel que l'on peut les retrouver par exemple chez Duns Scot. Dans la philosophie médiévale, en effet, le sujet est ce dont nous pouvons prédire l'existence, ce qui, littéralement, subsiste stable et permanent en dehors ou à travers nos représentations et dont nous pouvons déterminer les attributs. L'objet, au contraire, est le contenu de la représentation, ce qui est présent à l'esprit. Pour le dire avec la terminologie de Renouvier, l'*objet* est ce qui, « dans la représentation, s'offre comme le terme immédiat du connaître : le représenté, en tant que donné simplement dans la représentation », tandis que le *sujet* est « le représenté, en tant que jugé pouvoir exister, être donné, indépendamment de la représentation propre et actuelle ou il paraît comme phénomène ». ¹⁰⁴ Ce renversement de signification devrait nous immuniser contre tout risque de concevoir le sujet par analogie avec le sujet grammatical, à savoir en tant que sujet-substance d'une activité qui renferme le monde externe et son existence dans son propre déroulement, car, comme le dira Lionel Dauriac, « [i]l est plus facile de vaincre la métaphysique dogmatique que d'avoir raison de la grammaire ». ¹⁰⁵

Mais le sujet dans le sens où Renouvier l'entend ne correspond pas à la réintroduction subreptice de l'idée de substance. L'objet représenté n'est pas opposé à un sujet qui demeurerait extérieure à toute représentation, selon un réalisme naïf ou une nouvelle forme de nouménisme. Au contraire, le sujet est concevable *seulement à partir de la représentation elle-même* : il renvoie à la possibilité d'autres représentations outre que la présente, mais relatives au même objet. Cela signifie que la connaissance ou l'étude d'un *sujet* peut avoir lieu seulement sous la forme d'une enquête sur les *modes objectives* de la représentation. Ce n'est pas par hasard, donc, que Renouvier décrit le sujet comme un *représenté*. Tout cela entraîne deux choses, qui sont fondamentales pour comprendre le noyau ultime de la philosophie de Renouvier. Voyons-les en détail.

¹⁰³ *Ivi*, cit., p. 12.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 15.

¹⁰⁵ L. Dauriac, *Croyance et réalité*, cit., p. 195.

Tout d'abord, *il n'y pas moyen de sortir de la représentation*, c'est-à-dire que l'expérience dans son entièreté se résume à un jeu de représentations. Cette thèse oppose une fin de non-recevoir à tous les systèmes impliquant l'existence d'une chose en soi en dehors de la connaissance phénoménale. Par chose en soi, Renouvier entend en général ce qui peut être passible d'acquérir une existence philosophique autonome, comme par exemple la pensée en soi ou la matière en soi. Néanmoins, il sait bien que les actes de représentation présupposent l'existence d'objets (ou sujets, dans sa terminologie) permanents dans l'espace et dans le temps, et c'est précisément pour cette raison qu'il s'est attaché à montrer la duplicité, subjective et objective, représentative et représentée, de tout phénomène, l'existence donc de deux ordres de phénomènes. On peut dire à cet égard que chez Renouvier le phénomène, en vertu de son double caractère, absorbe le domaine que Kant réservait au noumène en le ramenant au plan de l'expérience. En effet, il y aurait un paradoxe implicite dans la notion même de noumène : d'après la logique de Kant, on ne peut pas rien dire et rien déterminer de ce qui se trouve exclu de la connaissance ; mais alors on ne peut pas même décider s'il existe ou non.¹⁰⁶ Toutefois, on l'a dit, Renouvier s'oppose également à toute forme de substantialisation, y compris celles du temps, de l'espace, de la matière et du mouvement. Poser l'existence par exemple d'un espace en soi ou d'un temps en soi, correspond à poser l'existence d'un espace infini et d'un temps infini où des événements singuliers trouveraient place, selon la dialectique traditionnelle entre une ligne infinie et les points qui la composent. Cependant, les représentations de l'espace et du temps, que Renouvier conçoit sous une forme strictement analogue, ont pour caractère essentiel la divisibilité indéfinie dans une pluralité de parties homogènes, ce qui serait contradictoire si l'espace et le temps étaient des dimensions en soi absolument indivisibles. Supposer ce genre de spatialité et de temporalité reviendrait à supprimer tout rapport spatio-temporel dans la représentation. Par exemple, pour ce qui concerne la temporalité, la position d'un temps en soi ne pourrait pas expliquer le fait que la représentation nous donne le temps comme s'écoulant, c'est-à-dire comme une composition consistant dans la formation d'un continu « par la répétition d'une aliquote homogène, indéterminé de grandeur, aussi petite que l'on veut ».¹⁰⁷ L'erreur de la plupart des philosophes, selon Renouvier, est d'avoir considéré l'essence et les propriétés du continu spatial aussi bien que temporel comme en soi, sans s'apercevoir qu'en réalité ils tiennent à la nature de notre représentation. En cela, il se réclame d'une conception de l'espace et du temps plus aristotélicienne que kantienne, en tant qu'il fait correspondre le continu avec la divisibilité indéfinie. L'espace et le

¹⁰⁶ Voir C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 27.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 38.

temps sont donc envisagés sous la forme du *metron*, en tant que cette divisibilité en parties homogènes se produit par une opération de l'entendement et n'est pas une donnée de la sensibilité.

Cette réfutation de l'infinité de l'espace et du temps relève de l'impossibilité pour Renouvier de concevoir l'existence d'une infinité actuelle quelconque. Renouvier, en effet, a été formé comme mathématicien à l'École Polytechnique et plusieurs de ses problèmes théorétiques ont leur origine dans les mathématiques. En particulier, comme il le rappelle lui-même, deux problèmes l'occupaient particulièrement à sa sortie de l'université : celui du libre arbitre et celui de l'infini. Pour le problème de l'infini, Renouvier y vit plus clair en étudiant la méthode infinitésimale en géométrie. C'est grâce à son « acquis d'écolier » qu'il s'aperçut que l'existence de l'infini numérique actuel était impossible et, donc, qu'on ne pouvait pas admettre une composition effective de la quantité abstraite, composition produite par la répétition indéfinie de l'unité qui la compose :

Le progrès de la méthode d'union des contradictoires n'est pas encore allé jusqu'à permettre aux hommes de la partie de croire que le nombre, dont la seule définition possible implique l'*inépuisable*, soit néanmoins *épuisé* par un acte de ce même entendement qui l'a défini, et que la *numération de l'innumérable* soit une numération faite. Tout ce qui peut leur arriver, c'est de se troubler quand ils considèrent la même loi dans les concrets de l'espace et du temps, parce qu'ils les regardent comme des tous réellement effectués et dont les dernières parties sont à l'infini ; c'est aussi de ne se pas montrer bons logiciens, et de parler des incommensurables, des limites, des quantités indéfiniment décroissantes, du nombre en général, envisagé comme continu, et non plus comme discret, d'en parler, dis-je, en termes tels, qu'ils semblent admettre la réalité du *nombre infini* qu'ils tiennent d'ailleurs pour impossible.¹⁰⁸

Ce n'est pas par hasard si la question de l'infini actuel émerge à propos de l'espace et du temps, étant donné qu'ils sont les objets principaux de la « mathématique concrète ». Bien sûr, du point de vue de l'entendement, les intervalles d'espace et de temps sont infiniment multipliables, mais lorsque l'on conçoit l'étendue et la durée comme des formes de l'intuition, de la mémoire et de l'imagination, la possibilité d'une infinité réelle se révèle contradictoire. Selon Renouvier, le monde de la représentation, des phénomènes, est un monde marqué par une finitude radicale. Les phénomènes qui nous sont donnés forment un tout, c'est-à-dire un

¹⁰⁸ C. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, cit., t. II, p. 372.

ensemble déterminé, et là où il y a ce genre de totalité il y a aussi un nombre. Sans une détermination numérique, ou plus simplement, sans un nombre limité des phénomènes, il ne peut y avoir aucune représentation. En d'autres mots, il n'y a pas de chose en soi et de substance infinie parce que leur conception dépasse les possibilités représentationnelles de la connaissance. La connaissance phénoménale, en effet, est soumise à ce qu'il appelle la « loi du nombre », et cette dénomination exprime très clairement ce qui se cache derrière la réfutation de l'infini actuelle en mathématique et, par conséquence, en métaphysique. Renouvier, en effet, fait de la mathématique le modèle de la pensée philosophique, comme s'il s'agissait d'une sorte de métaphore décrivant les lois essentielles de la connaissance, mais il en a une conception très limitée, au sens où, par mathématique il entend essentiellement l'arithmétique. Le nombre, alors, est pour lui toujours passible d'être augmenté d'une unité, et l'idée de l'infini – c'est-à-dire d'un nombre plus grand que tout nombre concevable – lui semble une pure chimère inintelligible.¹⁰⁹

La conversion finitiste de Renouvier a des conséquences métaphysiques énormes qu'on ne peut pas discuter ici.¹¹⁰ On peut se borner à mentionner par exemple la conclusion que le monde a eu un commencement ou que l'éternité (l'infini actuel porté dans le temps) est une notion contradictoire, mais ce qui est le plus remarquable est le fait que, dès qu'on ôte la théorie de l'infini et celle de la solidarité des parties composant le continu infini, la thèse du déterminisme perd son fondement et s'ébranle, laissant le champ libre à la discontinuité et à la liberté spontanée.¹¹¹ On peut aller jusqu'à dire que la réfutation de l'infini est le geste avec lequel commence la philosophie critique de Renouvier et, plus en général encore, la philosophie de Renouvier tout entière. À la fin de sa vie, il dira en effet que « [r]éfuter l'infini est d'une importance capitale pour le Personnalisme ».¹¹²

La seconde conséquence de l'impossibilité de sortir de la représentation et de la définition du sujet en tant que représenté est que le rapport ou la relation originaire que l'expérience pose n'est pas entre un sujet connaissant et un objet connu, ni entre le phénomène et un objet au-delà de la représentation. Ce dernier point est crucial : la relation qui s'instaure dans

¹⁰⁹ Cette idée, ainsi que son âge désormais avancée, l'empêchera par exemple d'apprécier les innovations apportées en mathématique par Cantor et Dedekind. Sur ces questions, voir L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 260-73 ; et W. Schmaus, « Was Renouvier as Scientifically Conservative as Comte ? », disponible en ligne à l'adresse : <http://philsci-archive.pitt.edu/10799/>.

¹¹⁰ Pour Renouvier, en effet, la question n'a jamais été simplement mathématique : « Je dois dire avant tout que le renoncement à un ensemble de thèses métaphysiques et transcendantes qui s'ensuivit de cette première et simple détermination, sur un problème de nature essentiellement mathématique, trouve une ample compensation dans l'affermissement des vérités pratiques et morales, dans un lumière nouvelle et très vive dont ces vérités brillèrent à mes yeux » (*ivi*, p. 374).

¹¹¹ Voir *ivi*, p. 389-90.

¹¹² C. Renouvier, *Derniers entretiens*, cit., p. 11.

l'activité de la connaissance est celle entre phénomènes. Tout d'abord, le phénomène est toujours double en soi, en tant que scindé en ses deux déterminations (représentatif et représenté) ; en outre, il est foncièrement lié à d'autres phénomènes, soit comme partie d'une représentation plus grande, soit comme corrélatif d'une série des représentations. Le phénoménisme de Renouvier repose donc sur une assomption d'ordre relativiste, au sens où toute représentation est caractérisée par la coexistence de composition et relation, ce qui revient à dire que tout « donné véritable est synthétique »¹¹³ (et donc susceptible d'être analysé). Cela est vrai pour les représentations d'objets donnés extérieurement, en tant que tout objet externe, toute matière d'intuition sensible est une composition de déterminations concernant le temps et l'espace, le mouvement et le changement ; mais il est vrai aussi pour les formes représentatives, à savoir les phénomènes nommés perception, mémoire, jugement, raisonnement, etc. – bref, pour les facultés et les opérations de l'esprit. Toute opération intellectuelle, en effet, est composée par plusieurs éléments et souvent par plusieurs opérations ou états : on peut par exemple trouver de la volonté dans le jugement ou un degré plus ou moins élevé de conscience. Dans cette perspective, la conscience n'est que le phénomène le plus complexe, c'est-à-dire la synthèse la plus élaborée, car sa fonction est de « rapporter à une représentation unique, à tous moments, un nombre indéfini d'autres représentations agglomérées de toute nature ».¹¹⁴ Mais elle, à son tour, est essentiellement relative, en ce sens qu'elle n'est pas un sujet en soi, à part de ses formes et des représentations ; elle n'est pas quelque chose de substantiel, et cela équivaut chez Renouvier à une attaque contre les doctrines spiritualistes de la première moitié du siècle.

Les phénomènes, donc, sont intelligibles et réels seulement en fonction d'un rapport de relation ; néanmoins, cela n'entraîne pas une sorte de dérive représentationnelle qui nous empêche de fixer et stabiliser la connaissance de ce qui se déroule devant nos yeux. Le relativisme n'est pas, chez Renouvier, un concept sceptique indiquant la suspension ou le renvoi indéfini de la certitude ou de l'évidence.¹¹⁵ Par contre, il y a deux limitations possibles à cette progression ou régression à l'infini : d'une part, la dérive des représentations est toujours limitée par le phénomène *actuel*, la divisibilité indéfinie concernant seulement l'expérience *possible* ; d'autre part, l'enchaînement des phénomènes est réglé par un ordre qui émerge avec une certaine constance. En effet, les représentations se déroulent selon une régularité propre ;

¹¹³ C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 67.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 68.

¹¹⁵ « Tout est relatif pour la connaissance. *Tout est relatif*, ce grand mot du scepticisme, ce dernier mot de la philosophie de la raison pure dans l'antiquité, doit être le premier de la méthode moderne, et par conséquent de la science, dont il trace la voie hors du domaine des illusions » (*ivi*, p. 71).

leur entrelacement n'est pas anarchique, leur relativité réciproque a des modes de composition et de variation qui sont plus ou moins permanents. Cela ne veut pas dire qu'ils sont réductibles à des schémas fixes, mais qu'ils s'incarnent en présentant une certaine idée d'ordre, c'est-à-dire, en d'autres termes, qu'ils ont une certaine *forme*. Renouvier dit à ce propos que l'ordre est comme un « *phénomène général* », car s'il n'y avait pas d'ordre il ne pourrait y avoir aucune représentation, donc aucune réalité. Les relations, donc, établissent, ou, plus précisément, *expriment* des lois. Selon la définition de Renouvier, une loi est « *un phénomène composé, produit ou reproduit d'une manière constante, et représenté comme un rapport commun des rapports de divers autres phénomènes* ». ¹¹⁶ Les lois elles-mêmes instaurent entre elles des relations de plus en plus complexes, à mesure qu'on progresse vers des formes d'organisation biologique et intellectuelle plus sophistiquées.

Le problème de la détermination des catégories, qui constitue à plusieurs égards le signe le plus manifeste d'une continuité avec la philosophie critique de Kant, s'impose lorsque Renouvier arrive à s'interroger sur ce qui sépare la connaissance de la science proprement dite. A ses yeux, la différence a à voir avec la gradualité du savoir selon une échelle d'abstraction progressive : la connaissance est en effet marquée par la possession naturelle et irréfléchie des synthèses sur lesquelles repose notre rapport au monde ; par contre, la science, dans sa généralité, est la construction d'un réseau de lois qui permet de saisir la totalité des relations que les phénomènes entretiennent entre eux. En cela, *la science* est opposée aux intérêts micrologiques et spécialisés *des sciences*, chacune engagée à démêler les lois concernant leur propre « ontologie régionale », pour reprendre la formule de Husserl, ou « domaine », dans le sens de Kant. Et si le niveau de la science est celui des lois de la représentation dans leur plus haute généralité ou invariabilité, dans laquelle toute forme de connaissance spécifique peut trouver place, pour faire la critique de la science il faut donc parvenir, à travers l'opération d'analyse, à l'établissement des lois premières et irréductibles de la connaissance, « les rapports fondamentaux qui en déterminent la forme et en règlent le mouvement ». ¹¹⁷ Il s'agit, pour Renouvier, de formuler une véritable « grammaire » de l'entendement humain, ce qui n'est pas une tâche simple à accomplir, pas seulement parce qu'elle implique une étude approfondi des formes générales de la connaissance, mais aussi parce que le langage y joue un rôle très déterminant, les formes principales des langues humaines étant toujours impliquées dans toute opération de réflexion (« pensée de la pensée », comme Renouvier l'appelle). En tous cas,

¹¹⁶ *Ivi*, p. 78.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 119.

c'est seulement ce passage de la détermination de fait de la connaissance à sa détermination de droit qui peut ouvrir la voie à l'architecture de la science.

2.1.6. *De la relation à la personne*

Dans sa réflexion en matière de catégories, Renouvier se place dans une ligne de continuité qui le rattache inévitablement à Aristote et Kant. Malgré l'écart historique, il estime que le problème d'une détermination exacte des catégories a toujours eu le même but, c'est-à-dire la définition des rapports irréductibles et fondamentaux de la représentation. La science des catégories – c'est-à-dire pour Renouvier la logique générale – n'est jamais rien d'autre qu'une systématisation de rapports ou, mieux encore, des rapports possibles entre les phénomènes. L'entreprise de déterminer ce système a été commencée dans l'antiquité par Aristote, le premier à utiliser le mot de « catégorie ». Mais malgré son puissant « instinct catégoriste », ce « génie de l'analyse » n'a pas été à la hauteur de sa tâche. Ses œuvres philosophiques et logiques en particulier sont en effet dominées d'après Renouvier par un « grand désordre » et une incohérence « extrême », surtout lorsqu'il s'agit pour Aristote de rédiger une table fixe et complète des catégories. Renouvier suppose que la cause de cette confusion est peut-être due aux tâtonnements d'un esprit infatigable, toujours animé par son intellect subtil qui l'amène à s'égarer dans l'analyse, mais jamais capable d'apercevoir son système comme du dehors, dans sa totalité et unité.¹¹⁸ Sur le plan théorétique, la faute d'Aristote consiste à n'avoir pas reconnu le rôle central de la relation dans la détermination de tout être, de toute substance, qu'elle soit première ou seconde, la substance étant par définition ce qui ne peut pas être prédiqué de rien. Mais si l'on regarde de près, on peut remarquer que l'individu ne présente pas une notion primitive, irréductible. Tout individu déterminé est placé au centre d'un réseau très complexe de rapports, au point où, si l'on veut en donner une définition, on est obligé à recourir à l'analyse de ces relations. Dans ces conditions, si l'on se demande ce qui constitue l'individualité en général, « ce n'est plus l'individu lui-même qui paraîtra comme catégorie, mais tout d'abord la *distinction*, élément de la *relation* ». ¹¹⁹

Cette critique nous fait déjà penser que, dans la table des catégories de Renouvier, la relation devra occuper une position dominante, se substituant de facto à l'*ousia* chez Aristote.

¹¹⁸ Voir *ivi*, p. 126.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 129. Pour la lecture renouvrierienne d'Aristote, voir aussi C. Renouvier, *Manuel de philosophie ancienne*, Paulin, Paris 1844, 2 vol.

Cette substitution est motivée par la radicalisation du passage kantien d'une conception ontologique des catégories à une conception gnoséologique, les catégories devenant non plus ce qui nous permet de déterminer ontologiquement des étants mais les coordonnées fondamentales de nos représentations. Avec Kant, en effet, commence selon Renouvier la modernité philosophique ; néanmoins, et on l'a déjà vu à propos de la question du noumène, la philosophie de Kant garde des traces de l'ancienne métaphysique scholastique. Là encore, le problème est qu'il n'a pas purifié complètement son criticisme phénoméniste de l'idée qu'il existe quelque chose au-delà de nos représentations. Et encore une fois, son nouménisme, en tant que résidu substantialiste, se traduit dans l'incapacité d'apercevoir dans la relation la clef de toutes les catégories. Pour lui, la relation ne serait qu'un concept pur de l'entendement parmi les autres, venant après la quantité et la qualité et avant la modalité. C'est donc à partir de la primauté de la relation, « la loi plus générale entre toutes »,¹²⁰ « catégorie des catégories »,¹²¹ que Renouvier reformule la table kantienne des catégories, en procédant du simple au composé et du concret à l'abstrait.

Or, nous n'allons pas discuter d'une façon analytique chaque catégorie telle que Renouvier la présente.¹²² Il nous suffira de reproduire ci-dessous les deux tables, celle de Kant et celle de Renouvier, et ensuite de souligner ce qui nous semble être les différences le plus significatives pour caractériser le criticisme de Renouvier.

La table des catégories de Kant :

CATEGORIES				
<i>Quantité</i>	Unité	Pluralité	Totalité	CATEGORIES
<i>Qualité</i>	Réalité	Négation	Limitation	MATHEMATIQUES
<i>Relation</i>	Inhérence	Causalité	Réciprocité	CATEGORIES
<i>Modalité</i>	Possibilité	Existence	Nécessité	DYNAMIQUES

¹²⁰ *Ivi*, p. 117. « Rapporter des phénomènes à d'autres phénomènes, c'est-à-dire *attribuer*, dans le sens le plus large de ce mot, c'est-à-dire encore [...] *penser, juger*, c'est fixer la forme et la matière d'une relation » (*ivi*, p. 117-8).

¹²¹ *Ivi*, p. 147.

¹²² Pour une discussion théorétique approfondie de chaque catégorie on peut se reporter à L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 102-179, qui nous rappelle par ailleurs qu'il existe chez Renouvier cinq versions différentes de ce tableau. Une première version apparut dans l'article « Philosophie » publié dans le septième volume de l'*Encyclopédie nouvelle*. Celle présentée dans le *Premier Essai* est la deuxième, tandis que la troisième et la quatrième on peut les trouver dans le numéro de 1896 de l'*Année philosophique* et dans la *Nouvelle Monadologie* (1899). La cinquième est juste une ébauche publiée par Louis Prat dans les *Derniers Entretiens*.

La table des catégories présentée par Renouvier dans le *Premier Essai*¹²³ :

CATEGORIES	THESE	ANTITHESE	SYNTHESE	
<i>Relation</i>	Distinction	Identification	Détermination	CATEGORIES MATHEMATIQUES
<i>Nombre</i>	Unité	Pluralité	Totalité	
<i>Position</i>	Point (limite)	Espace (intervalle)	Etendue	
<i>Succession</i>	Instant (limite)	Temps (intervalle)	Durée	
<i>Qualité</i>	Différence	Genre	Espèce	
<i>Devenir</i>	Rapport	Non-rapport	Changement	CATEGORIES DYNAMIQUES
<i>Causalité</i>	Acte	Puissance	Force	
<i>Finalité</i>	État	Tendance	Passion	
<i>Personnalité</i>	Soi	Non-soi	Conscience	

Quelles sont les différences entre ces deux tables ? Tout d'abord, rien de surprenant dans l'inclusion de la *relation* et du *nombre* en tant que lois fondamentales de l'expérience. Elles n'ont donc pas besoin d'être expliquées.¹²⁴ Ce qui est remarquable est par contre la présence des catégories de l'espace et du temps, sous les noms de *position* et *succession*. Ce déplacement de l'espace et du temps de la sensibilité, dont ils étaient intuitions pures chez Kant, à l'entendement (mais on verra que cette distinction est récusée par Renouvier), tient à une sorte de compromis entre Kant et Leibniz, celui-ci étant un véritable contrepoids au criticisme pendant toute la seconde moitié du siècle. En général, à la base de leur inclusion parmi les ca-

¹²³ Voir C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 123.

¹²⁴ On peut toutefois s'attarder sur une critique à la conception kantienne de l'arithmétique qui se trouve dans le chapitre dédié à la loi du nombre. Nous avons vu que le finitisme de Renouvier repose sur la notion que les phénomènes viennent à la représentation dans une relation déterminée : « C'est le phénomène, toujours composé, toujours relatif, qui se présent [...] comme *un*, comme *plusieurs* et comme *tout* » (*ivi*, p. 163). Le nombre identifie donc, comme déjà chez Euclide, une somme d'unités qui s'achèvent, selon Renouvier, dans une totalité définie (selon la table des catégories, la pluralité et l'unité trouvent leur synthèse dans la totalité). Cela revient à dire qu'il n'y a pas opposition entre la multitude et l'unité, mais elles sont par contre prises dans une relation, c'est-à-dire elles sont relatives l'une à l'autre ; l'un est le produit d'une opération d'abstraction, et dès lors il n'est pas représentable dans le multiple. Voilà pour le nombre en générale. Pour arriver au nombre entier déterminé, il faut une synthèse qui nous donne un nouveau nombre à partir des unités dont il est la somme. Une fois obtenus le nombre déterminé, ce qui entraîne la synthèse, toute ce qui reste dans l'arithmétique n'est que analyse. Pour Renouvier, donc, le jugement « $5 + 7 = 12$ » n'est pas synthétique *a priori*. Avant d'être ce qu'il est, tout nombre est en effet, on l'a dit, une sommation d'unités. Ce que le signe + établit dans l'exemple de Kant exprime est simplement la loi qui règle la formation des nombres ils-mêmes. 5 et 7, donc, ne correspondent à rien d'autre que au nombre d'unités qu'ils contiennent. Dans la *Critique de la raison pure* (B 15, Ak. III, p. 37-8 ; I, p. 769-70), Kant soutient que l'idée de douze n'est pas incluse analytiquement dans l'addition de 5 et de 7, et qu'il faut une intuition pour l'atteindre. Par contre, à travers la traduction de l'exemple kantien dans le système binaire ($101 + 111 = 1100$), Renouvier montre que « *ajouter deux unités à un nombre, c'est ajouter à ce nombre une unité et puis une autre unité* ; et ce principe est lui-même analytique, puisqu'il se trouve identiquement contenu dans la définition du nombre » (C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 168).

tégories il y a l'idée qu'ils sont moins des formes sensibles que des rapports ou des ensembles de rapports ; autrement dit, ils sont conçus par Renouvier dans une perspective mathématique. En effet, la position et la succession sont les deux ordres où s'applique la loi du nombre. Pour ce qui est de la position, la limite, l'intervalle et de l'étendue, ils sont certes applicables aux représentés de l'intuition, et donc on peut le qualifier de formes *a priori*. Toutefois, Renouvier ne retient que ça de la doctrine kantienne, c'est-à-dire qu'il emphatise l'intelligibilité de l'espace en tant qu'ordre de rapports. En effet, comme il avait dit que le sujet n'est qu'une représentation parmi les autres, une *fonction*, bien que douée de conscience, il dit que l'intuition elle-même ne peut pas être pure, car elle ne contient que de simples rapports. Renouvier est souvent ambigu à cet égard, mais on a l'impression qu'il craint un certain *excès de subjectivisme* dans la conception kantienne de l'espace. En effet, il considère l'espace comme une propriété des choses et pas principalement comme une forme de l'intuition pure. Kant accordait lui beaucoup plus de valeur que Leibniz à ce que Renouvier appelle la « propriété imaginative » de l'espace ; pourtant, en s'en tenant à sa doctrine de la chose en soi, il aurait enraciné trop profondément l'idéalité de l'espace dans les conditions humaines de la connaissance. Renouvier laisse apparaître ses craintes dans un passage aussi important que clair qu'il nous faut citer intégralement :

Si d'un côté *l'espace seul fait que des choses peuvent être pour nous des objets extérieurs*, et si d'un autre côté *l'espace est une représentation subjective, une condition subjective*, termes qui signifient, dans la langue de Kant, une représentation, une condition humaine, et peu s'en faut qu'il ne faille entendre une infirmité humaine ! au lieu d'exprimer une loi universelle du monde en tant que donné pour quelque connaissance que ce soit, alors on devrait conclure, suivant la doctrine et contre l'intention formelle de Kant, que ni science, ni croyance ne nous permettent de rien aborder de réel, hormis nos idées, et que toute la nature est une fantasmagorie. En nous refusant la connaissance, mais non le droit de poser l'existence de la *chose en soi* ; en plaçant la réalité dans cette chose qui nous est à jamais soustraite, et l'illusion [...] dans les phénomènes, et jusque dans leurs lois les plus générales qui comprennent tout ce qui entre ou peu jamais entrer dans la pensée, Kant a défiguré le sens de son admirable critique et détruit par avance autant qu'il l'a pu, de ses propres mains, la valeur de propagation et d'influence de la méthode aprioriste, dont il accomplissait la réforme.¹²⁵

¹²⁵ *Ivi*, p. 196-7.

C'est là que Leibniz intervient pour corriger la perspective de Kant avec sa conception de l'espace comme *ordre des coexistants*, où le mot « ordre » laisse mieux entendre la nature relationnelle de l'espace, tandis que « coexistants » met l'accent sur l'*objectum intuitus* au lieu de l'*intuens*. Il en est de même du temps, qui est conçu au point de vue mathématique comme une synthèse de l'instant et du temps, avec pour seule différence, déjà indiquée par Kant,¹²⁶ que si la succession peut être représentée par une ligne (successivité), l'espace se fonde sur l'extériorité (coexistence), et c'est pour cela qu'elle ne peut pas être l'objet d'une science analogue à la géométrie. D'une certaine manière, l'exposition renouvierienne de la succession est complètement fondée sur celle de la position, au sens où la durée est mesurable indirectement grâce au mouvement dans l'espace. Néanmoins, il faut souligner que Renouvier entend la durée comme quelque chose de plus originaire que le sens intérieur de Kant. En effet, en formant une synthèse avec les catégories de nombre et de devenir, la durée est à la base de la notion aristotélicienne du temps en tant que nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur ; unie aux catégories de devenir et qualité, elle donne origine à la notion kantienne de forme de la sensibilité.¹²⁷

En se réclamant de Kant, Renouvier défend donc une conception apriorique de l'espace et du temps contre les positions empiristes de Spencer, Mill et Bain. Néanmoins, il conteste à Kant d'avoir affaibli le sens de la critique en les liant à la notion d'intuition pure, au détriment de leur intelligibilité. Cela nous mène à un point décisif qui sépare nettement le criticisme de Kant de celui de Renouvier, c'est-à-dire la subdivision des facultés. Dans la perspective de Renouvier, l'articulation de l'esprit en sensibilité, entendement et raison est sans fondement. Dès que la chose en soi et tout le domaine nouménal sont supprimés, la raison cesse d'être la faculté de l'inconditionné pour devenir, en tant que faculté de généraliser, une simple « dépendance » de la catégorie de qualité. Ainsi, elle ne peut pas plus être considérée comme autre chose que l'entendement. De même, l'entendement, faculté de synthétiser les perceptions sous certaines lois, n'est pas séparable de la passivité de la sensibilité. En d'autres termes, Renouvier contourne l'obstacle redoutable du schématisme kantien pour poser directement et avec beaucoup d'obscurité l'existence d'une passivité dans les phénomènes pensés et d'une spontanéité dans les phénomènes sentis.¹²⁸ Le criticisme de Renouvier, en cohérence avec la tendance de la philosophie française à concevoir l'esprit dans sa réalité psychologique, a du mal à s'adapter à la subtilité parfois énervante et souvent lourde des distinctions analytiques kan-

¹²⁶ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, B47, Ak. III, p. 58 ; I, p. 792.

¹²⁷ Voir C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., p. 216.

¹²⁸ Voir *ivi*, p. 134.

tiennes, surtout en matière de doctrine des facultés. La catégorie de personnalité et les développements futurs du parcours de Renouvier nous montrent comment son but est justement d'aboutir à une conciliation entre les deux raisons sur le plan de l'expérience. La réfutation du noumène, en effet, a pour conséquence celle de renoncer à la distinction entre un monde phénoménale réglé par des rapports de causalité efficiente et un monde supérieur de liberté nouménale. En cela, Renouvier est très proche de la perspective de Cournot, selon laquelle la séparation nette entre le champ de la raison et le territoire de l'entendement doit être abandonnée en faveur d'une relocation de la raison à l'intérieur de la connaissance pratique, concrète. Pour Renouvier également, la raison n'est pas la faculté qui peut *penser* des idées indéterminées sur le plan de la connaissance sensible, mais la fonction de spécification qui distingue et rassemble les phénomènes sur la base de leur *qualité*. Dans l'« Introduction » au *Troisième essai*, Renouvier précisera le rapport entre l'entendement et la raison, en spécifiant que celle-ci consiste dans l'assignation d'attributs aux sujets donnés et donc son acte le plus élémentaire est le *jugement*. Lorsque les jugements sont rapportés les uns aux autres à former une suite logique, la raison devient *raisonnement*. L'entendement, fonction catégorielle, et la raison, fonction de spécification qualitative et de signification (à savoir de connaissance discursive), composent ainsi l'*Intelligence*.¹²⁹

Mais s'il en est ainsi, si le jeu entre théorie et morale doit se résoudre intégralement sur le plan de l'expérience (au sens kantien où l'expérience est ce qui résulte de l'application des lois de l'entendement à la sensibilité), alors la finalité, postulat purement régulateur de la raison chez Kant, doit entrer dans la table des catégories, rejoindre la raison théorique : « Comme si l'homme, qui introduit la considération de la finalité dans tous ses actes et l'applique à diriger tous ses jugements, n'était pas dans une parfaite unité avec l'homme qui envisage une cause ou une qualité ! ». ¹³⁰ En effet, la finalité dont Renouvier parle n'est pas une simple projection sur la nature qu'il faut supposer pour des nécessités d'ordre d'abord cognitif et ensuite morale. Il y a quelque chose qui anime la nature et qui empêche de la réduire à une simple chaîne des rapports déterministes. Elle est en effet composée par des êtres qui sont tous animés par des tendances, c'est-à-dire par des transitions entre un état de départ et un état qu'on pose comme but. La nature est donc toute entière, des êtres les plus élémentaires jusqu'aux hommes, un tissu de moyens et de fins, selon des degrés de complexité tou-

¹²⁹ Voir C. Renouvier, *Les principes de la nature*, cit., p. xii.

¹³⁰ C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. I, p. 140.

jours plus variables.¹³¹ Chez l'homme, où la tendance se manifeste sous forme de *passion* et de force, tout est subordonné à la finalité. Toutefois, cela ne tient pas à une sorte d'exception humaine : par contre, dans l'homme s'exprime la conformation générale de la nature, qui est partout changement orienté. Les phénomènes n'impliquent pas seulement une cause ou une durée, mais impliquent aussi et surtout une fin. Or, la réévaluation de la finalité et son inclusion parmi le tableau des lois de la connaissance chez Renouvier ne découlent pas, comme on pourrait le supposer, d'un prolongement de la réflexion d'Aristote ou de Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : la majorité des philosophes, en effet, a toujours considéré la finalité comme une sorte d'« hors-d'œuvre du monde »,¹³² souvent révélateur d'une harmonie transcendante ou d'un principe créateur théologique. Au contraire, comme il deviendra explicite dans la deuxième édition de 1875 du *Premier essai*, ce sont la *physiologie* et la *biologie*, lorsqu'elles se livrent à expliquer la formation des organes ou le développement des organismes, qui nous enseignent à concevoir la finalité dans une perspective positive pour la science et la théorie de la connaissance. Dans la deuxième édition, Renouvier se réfère surtout à Claude Bernard et à son *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, où il trouve l'idée d'une subordination des antécédents aux conséquents dans tout organisme. Curieusement, le spiritualiste Jules Lachelier avait fait la même chose dans son *Du fondement de l'induction*, publié trois ans auparavant, pour montrer l'irréductibilité de la nature aux lois purement mécaniques. Cela nous montre par ailleurs l'incroyable impact des idées de Bernard sur la philosophie française des années 1860 et 1870, qui permettent en effet de se soustraire à un finalisme anthropomorphique ou à un téléologisme. La finalité est donc simplement l'*idée directrice* dont parlait Bernard, le simple fait que les choses ont des besoins qui les poussent à se

¹³¹ Cette idée retournera dans le dernier texte de Renouvier, publié posthume, *Le Personalisme*, où il propose comme une sorte de monadologie évolutionniste qui part de la biologie et s'achève avec la personne : « quand les synthèses de monades que nous considérons dépassent les propriétés d'où procèdent les espèces chimiques, et se présentent à nous comme des composés de cellules, et non plus de simples molécules invariables dans chaque espèce, la loi des phénomènes est complètement changée. Les cellules naissent, se propagent, et meurent. Leur existence, ou mode d'existence, ne nous est pas connue avant qu'elles tombent sous notre expérience ; ni leur origine. Avec elles commence le régime biologique, ou des évolutions vitales, qui, des plus simples, passent aux plus composées, *suivant des lois de formation synthétique impénétrables en leurs causes*. Nous voyons ces composés, les êtres vivants, naître imperceptiblement, se créer eux-mêmes graduellement, par des productions simultanées [...] suivant des modes d'organisation spéciaux et pour de certaines fins. Ces fins sont imprévoyables pour nous, quand nous ne les connaissons pas grâce à l'expérience de celles qui ont été atteintes sous de conditions pareilles. *C'est donc la loi de finalité qui seule nous est connue*. [...] Le caractère des synthèses vivantes consiste en ce que leurs éléments de composition sont des *organes*, dont la destination est de former des *organismes*, où ils s'unissent et se centralisent en vue de certaines fonctions finales. Les degrés et la nature de cette centralisation et de cette fonction mesurent la perfection relative de l'être. De là une hiérarchie de monades, parce que la théorie exige, au centre des organes, au centre des organismes, en s'élevant, la présence de monades supérieures, en pouvoirs perceptifs et actifs, à celles dont les fonctions leurs sont subordonnées comme le sont des moyens à leurs fins » (C. Renouvier, *Le Personalisme*, cit., p. 56-7 ; soulignements ajoutés).

¹³² C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., t. II, p. 173.

mouvoir, se déplacer, évoluer ou bien passer d'un état à un autre. Elle joue encore donc un rôle régulateur, mais ce qu'elle révèle est moins la destination morale ou suprasensible de l'homme que le caractère dynamique et évolutive de la nature.

Quoi qu'il en soit, il est à noter que la finalité continue à être la notion qui permet le passage de la nature au monde humain : elle est apercevable seulement à l'intérieur de l'« ordre mental », se manifestant dans sa plénitude dans l'esprit, « partout où la représentation, la conscience au degré le plus faible se fait sentir »,¹³³ jusqu'au désir et à la passion, qui sont ses expressions les plus hautes dans la nature. Renouvier va jusqu'à dire que l'action de la force envisagée dans la conscience est le modèle des rapports de causalité que nous établissons entre les phénomènes extérieurs, enchaînés dans le devenir. Selon Renouvier, en effet, « la force et la cause sont premièrement et essentiellement des relations entre des représentations, entre des idées, chez l'agent volitif. Ce n'est que là que se conçoit directement la détermination d'un phénomène par un autre phénomène ». ¹³⁴

La finalité, donc, nous révèle que les catégories, partant de la relation, la plus générale et abstraite parmi elles, doivent aboutir à la relation la plus particulière, à savoir la *personnalité*. La raison est simple : l'analyse a besoin d'un analyste ; le sujet chez Renouvier n'est pas un ego transcendantal, un point d'unification, une sorte de fonction logique. Au contraire, le sujet – un mot qui, comme on l'a vu, doit être utilisé ici avec prudence – est l'homme concret et vivant, qui dans sa vie et son action cognitive emploie les catégories d'une façon réelle, *synthétique*, en s'exprimant à travers des *jugements*. Dans la personnalité, sans laquelle il n'y aurait aucune catégorie en tant que telle, les lois de la connaissance trouvent leur point de fuite. De plus, lorsqu'on considère les catégories du point de vue de la personnalité, c'est-à-dire du sujet représentant, on s'aperçoit qu'elles correspondent aux diverses facultés de l'esprit : la conscience, que la table pose en tant que synthèse du soi et du non-soi, est alors relation, énumération, imagination, mémoire, jugement. Ensemble, les catégories forment l'intelligence (ou l'intellect) et, sous la forme du devenir, la pensée. Volonté et passions aussi relèvent de la catégorie du devenir. Selon Renouvier, la combinaison des catégories dans la sphère de la personnalité est à l'origine du monde du sens et de la culture – bref, pour ainsi dire, de la civilisation. Par exemple, si l'on interprète la dialectique entre soi et non-soi dans la perspective de l'intersubjectivité, où le soi est l'individualité de la conscience et le non-soi ce qui est autre que moi, en plaçant cette dialectique sous la catégorie de finalité, on voit surgir le domaine de la loi morale et du droit. Dans le deuxième *Essai de critique générale*, Renouvier

¹³³ *Ivi*, t. II, p. 176.

¹³⁴ *Ivi*, t. II, p. 87.

pose le problème du rapport entre la personnalité et les catégories de la façon suivante : « L'homme est donc un certain centre, un point de concours des catégories, parce qu'elles sont les lois enveloppantes en lui de tout ce qu'il connaît ou peut connaître ». ¹³⁵ Mais ce qui est intéressant, c'est le titre du deuxième *Essai*, c'est-à-dire *Traité de psychologie rationnelle*. Pour quelle raison Renouvier a choisi de reprendre le nom d'une doctrine, la psychologie rationnelle, jugée infondée par Kant ? Cette doctrine visait à démontrer apodictiquement l'existence d'une âme immortelle, et Kant en dévoila le paralogisme de fond. Pour Renouvier, par contre, une véritable psychologie rationnelle doit étudier les phénomènes psychiques et leurs lois. Elle sera donc une psychologie empirique, dans la mesure où elle a pour but l'observation des faits de la conscience ; ce que néanmoins la rend rationnelle, c'est la perspective criticiste et l'application de la table des catégories. Toute analyse requiert un analyste, disait Renouvier en parlant de la primauté de la catégorie de personnalité. La psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme est justement l'étude de l'analyste, c'est-à-dire de l'homme concret en tant que sujet *individuel* de la connaissance.

2.1.7. *Psychologie rationnelle et monadologie*

La décision de donner à la partie logique, plus strictement apriorique et criticiste au sens kantien, une suite psychologique concrète, attribuant au sujet de la connaissance un cerveau, des passions, des croyances, des volitions et des certitudes, s'explique sur la base de la formation typiquement française de Renouvier. Dans la note autobiographique qui conclut l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques* (1886), il rappelle combien il fut affecté par la lecture de Descartes, bien avant de lire la *Critique de la raison pure*. « Tel fut – dit-il – mon point de départ. Je ne commençai qu'à ce moment à me poser les questions vitales de toute métaphysique et de toute *psychologie rationnelle* et à m'inquiéter des difficultés qui étaient, qui sont toujours la cause des contradictions où tombe la philosophie et qui font la force du scepticisme ». ¹³⁶ Dans ce contexte, s'imposait la nécessité d'une critique fondamentale de la connaissance, et avec elle l'importance d'une compréhension exacte des dynamiques logiques et psychologiques concernant l'acte de croyance, c'est-à-dire l'acte souvent négligé qui permet à la connaissance de surgir :

¹³⁵ C. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, cit., t. I, p. 3.

¹³⁶ C. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, cit., t. II, p. 359. Soulignement ajouté.

sous ce mot *croyance*, il faut d'ailleurs comprendre l'effet des causes réunies qui inclinent les habitudes mentales dans un milieu quelconque, et celui du tempérament individuel qui porte un penseur à être affecté en un sens de préférence à un autre sens, et l'action réfléchie par laquelle il se dirige vers telles ou telles affirmations, à travers les données de l'expérience et les acquisitions de l'étude.¹³⁷

Ce qui intéresse Renouvier c'est de présenter une conception intégrale de l'homme, en opposition à l'anthropologie kantienne. Pour Renouvier, en effet, dans sa philosophie pratique Kant aurait restauré les doctrines métaphysiques que sa raison théorique avait repoussées et détruites. Il aurait en effet relégué la possibilité de la certitude dans le pur entendement, en la niant à la « personne réelle qui poursuit ou possède comme elle peut la vérité ». Pour cette raison, le domaine de la morale a pour Kant une valeur qui tient à une forme de pensée régulatrice ou à une instance impérative. La certitude s'y trouve donc exclue. Dès lors, écrit Renouvier, il faut « réunir les *deux raisons*, réunir l'homme théorique et l'homme pratique, étudier la croyance en général, scruter, raisonner, formuler notre croyance personnelle [...]».¹³⁸ La conséquence principale de la séparation kantienne entre raison pure et raison pratique, motivée par la séparation néfaste entre phénomène et noumène, est donc la scission de l'homme en deux parties nettement divisées :

Ce qu'il faut, quand on a reconnu la vanité de la *raison pure* ou absolue, c'est d'introduire dans la science la croyance [...] et de rendre la croyance elle-même scientifique [...]. C'est de faire inséparable dans la doctrine ce qui est inséparable dans l'homme qui la professe. La séparation de la raison théorique et de la raison pratique, rigoureusement posée et maintenu par le philosophe, non à titre de simple division de matières, a pour effet de placer la vérité une dans l'incompréhensible agencement de deux systèmes qui se détruisent mutuellement. Kant a fait de l'homme deux hommes en lui : un qui croit nécessairement, pour la logique, un autre qui veut affirmer librement, pour la morale.¹³⁹

Ce n'est pas par hasard, alors, si chez Renouvier on trouve peu de références à la *Critique de la faculté de juger*, car pour lui elle n'est qu'une tentative approximative et au fond échouée

¹³⁷ *Ivi*, t. II, p. 360.

¹³⁸ C. Renouvier, *Les principes de la nature*, cit., p. xxxiv.

¹³⁹ C. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, cit., t. II, p. 14-5.

de concilier une division qui ne devait même exister.¹⁴⁰ En vertu de cette séparation, Renouvier peut qualifier la critique kantienne de dogmatisme, au sens où elle prétend établir des vérités abstraction faite de la « personne réelle et pratique ».¹⁴¹ Il faut alors plonger ce qui pour Kant relevait du monde nouménal, c'est-à-dire la morale et la liberté, dans le domaine de l'expérience. La liberté, par exemple, ne peut pas être conçue comme attribut d'une substance au-dessus de l'ordre phénoménale ; elle descend dans les phénomènes pour indiquer une discontinuité causale qui se manifeste dans l'« individuation » humaine : « Affirmer la liberté, c'est assurer que l'automotivité représentative est réelle dans les actes réfléchis et délibérés, et que ces actes, qui s'enchaînent tous *a posteriori*, ne sont point liés par une chaîne préexistante ».¹⁴² La liberté est donc le principe du changement, la possibilité dans la nature et dans l'homme d'une discontinuité et d'un commencement indépendants de tout antécédent.

L'aspect le plus décisif de la psychologie rationnelle de Renouvier est cependant celui qui le poussera à intégrer la philosophie de Kant avec des éléments provenant d'autres doctrines, souvent considérés inconciliables avec le criticisme, et à s'éloigner de Kant dans la dernière phase de sa vie. Pour le dire simplement, cet aspect coïncide avec la conception de l'homme, du sujet philosophique. Or, on a déjà souligné que Renouvier croit devoir intégrer la conception kantienne du sujet avec un supplément concret, mais cela ne veut pas dire qu'il entend proposer une sorte d'empiricisation de Kant. Son regard est toujours focalisé sur les principes selon lesquels notre connaissance se déroule. Bien sûr, Renouvier s'attache souvent à discuter les théories psychologiques contemporaines et plus en général il prend très au sérieux la contribution de la science. Il ne propose pas donc une psychologie purement spéculative ou apriorique : il est plutôt convaincu que la séparation entre les objets des sciences particuliers (la physiologie ou la biologie par exemple) et la psychologie rationnelle d'inspiration critique ne tient pas à une différence de substance mais à une différence de degré, et cela précisément parce qu'il n'existe pas de substance mais seulement de relations de plus en plus so-

¹⁴⁰ Renouvier examine brièvement et un peu confusément les thèses de la troisième *Critique* sur l'évolution naturelle dans la deuxième édition des *Principes de la nature*, en relation aux thèses évolutionnistes de Lamarck, Darwin et Haeckel (voir C. Renouvier, *Principes de la nature*, cit., p. 262-9). Il retournera sur les limites de la troisième *Critique* dans son ouvrage posthume sur la philosophie de Kant, en remarquant qu'elle se fonde sur la distinction indue entre raison théorique et raison pratique que Kant cherche maladroitement à concilier en construisant une « réalité *sui generis* » qui n'est pas objective ni subjective mais purement régulatrice, ce qui pour Renouvier n'a pas de sens. A la rigueur, en outre, l'existence que Kant attribue aux objets idéaux de la Raison pratique n'est que la *projection* déterminée par les conditions d'un entendement soumis à l'expérience et à l'application des catégories. Le Dieu de Kant répond à une exigence phénoménale, et son statut n'est donc pas différent de celui d'un phénomène (voir C. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, Alcan, Paris 1906, p. 166, 180-1).

¹⁴¹ Voir *Traité de psychologie rationnelle*, cit., t. II, p. 16.

¹⁴² *Ivi*, t. II, p. 102.

phistiquées. La psychologie rationnelle est alors une « anthropologie abstraite »,¹⁴³ au sens où elle vise à une conception globale de l'homme mais à partir de l'assomption de l'irréductibilité de la sphère de la conscience au niveau plus élémentaire. On peut mentionner à cet égard la critique de Renouvier à Darwin, qui dans *La Descendance de l'homme et la sélection sexuelle* signalait l'existence d'opérations intellectuelles analogues dans l'homme et l'animal. À ces observations Renouvier reproche un défaut méthodologique, celui d'être entachées d'un paralogisme qui consiste à poser l'absence de différence là où on ne trouve pas de différences fondamentales nettes mais seulement des écarts minimaux.¹⁴⁴ Il s'agit alors, pour éviter ces erreurs de perspective, de procéder d'une façon analytique à la reconstruction des fonctions (c'est ainsi que Renouvier appelle les facultés) du sujet, de la sensibilité, qui nous présente des formes de consciences immédiatement données sous certaines conditions externes, jusqu'aux trois fonctions qui font la spécificité de l'homme : l'intelligence, la volonté et la passion. C'est surtout autour de la notion de volonté, en tant que possibilité pour l'homme d'instituer une causalité autonome par rapport à l'enchaînement des phénomènes extérieurs, que Renouvier organise son éloignement de Kant. L'appartenance de Renouvier à la tradition psychologique française est bien évidente lorsqu'il identifie la volition dans un individu particulier avec le terme d'*effort*. Toutefois, cette appartenance passe par une critique des conceptions physiologiques traditionnelles de la notion d'effort. La volition n'a rien à voir avec le mouvement des organes, mais appartient exclusivement au monde représentatif. L'effort est la volonté associée à une représentation donnée, et c'est la reconnaissance de son existence qui amène Renouvier à s'éloigner de la notion kantienne d'*Ich denke* : il n'existe pas un moi seulement et purement formel. Le moi est tout d'abord un effort qui se modifie et s'oriente d'une façon différente en fonction des représentations avec lesquelles il forme ce que Renouvier appelle une « synthèse causale » : il peut maintenir les représentations, les enchaîner, les éclaircir par l'attention, les désirer et surtout les analyser, les comparer, les juger, etc., par la réflexion, laquelle marque l'avènement de la conscience humaine au milieu de la nature. Dès lors, la volonté, en tant qu'effort en puissance, peut correspondre à « un principe de solution de continuité des phénomènes : elle n'obéit point à une loi *a priori* ; elle modifie des lois, et elle en fait, qui ne deviennent telles que pour l'observation que les constate *a posteriori* ». ¹⁴⁵

¹⁴³ *Ivi*, t. I, p. 131.

¹⁴⁴ Voir *ivi*, t. I., p. 127-8.

¹⁴⁵ *Ivi*, t. I, p. 197.

En divisant l'âme en trois facultés – la faculté de connaître, le sentiment du plaisir et de la peine et la faculté de désirer –, Kant échoue tant sur un plan *spécifique* que sur un plan plus *général*. Il n'arrive pas, en effet, à reconnaître la spécificité de la volonté en tant que faculté autre et plus importante que le désir. De plus, le rôle joué par le désir dans la philosophie kantienne en tant que pouvoir d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations (une définition que Renouvier estime être imparfaite) doit être assigné à la volonté, conçue comme une faculté plus générale correspondant à la possibilité d'exercer un empire sur les habitudes et les inclinations de l'instinct autant que de l'intelligence.¹⁴⁶

Dans sa critique à Kant, dont il soulignera de plus en plus l'*idéalisme* fondamental, Renouvier rencontre donc la nécessité de trouver des nouveaux points de repère pour décrire la nature de l'homme. Dans sa *Critique de la doctrine de Kant* – ouvrage commencé lorsqu'il avait quatre-vingt-sept ans, dont il avait envisagé la parution mais qui fut finalement publié de façon posthume en 1906, par son élève Louis Prat – Renouvier dénonce justement le résultat « solipsiste », idéaliste, renfermant le sujet dans « un système d'apparences liées dont l'explication et l'origine plongent dans l'Absolu ».¹⁴⁷

Mais ce qu'il trouve dans son enquête c'est plutôt une vieille référence, qui n'a jamais cessé d'accompagner la philosophie française dans ses évolutions. En effet, la définition de la personne en tant qu'*intelligence*, *volonté* et *passion* n'est pas une invention originale de Renouvier. Par contre, elle est calquée sur le modèle de la *monade leibnizienne*. Selon Renouvier, c'est Leibniz qui est le plus proche à une définition complète et exacte de la nature humaine, avec sa classification ternaire des puissances de la monade (perception, appétit, effort).¹⁴⁸ Or, ce qui intéresse Renouvier ce n'est pas une interprétation philologique et fidèle de Leibniz. Il est clair que la monade ne représente pour lui qu'un paradigme pour penser en même temps une partition ternaire des « fonctions » du sujet et l'unité profonde de la personne qui, dans ses actes libres, unifie et fait jouer à l'unisson ses trois facultés. Cela est une façon pour Renouvier de se démarquer des conceptions de l'homme le plus répandues parmi ses contemporains, qui sont généralement binaires, plaçant l'intellect d'un côté et la passion où la volonté, souvent confondues, de l'autre. Dans ce cadre, il y a ceux qui, comme Ravaisson et les spiritualistes héritiers de Maine de Biran, favorisent une dimension pré-intellectuelle et ceux qui, comme les philosophes universitaires (les « diplômés en philosophie »), privilégient l'activité rationnelle. Dans les deux cas, l'intégralité de l'homme se perd,

¹⁴⁶ Voir *ivi*, t. I, p. 207-11.

¹⁴⁷ C. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, cit., p. 111.

¹⁴⁸ Voir C. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, cit., t. I, p. 142-3.

ainsi que dans la psychologie de Bain, qui, tout en repartant les phénomènes de l'esprit en sentiment, volonté et pensée, n'arrive pas à concevoir l'unité profonde du sujet et sa nature relationnelle.

On aurait tort, donc, de considérer Renouvier comme un criticiste qui *devient* un leibnizien. Il affiche en effet une compréhension très peu philologique de l'œuvre du philosophe de Leipzig. Chez lui, Leibniz n'est pas une inspiration telle qu'il l'a été pour Kant. Renouvier demeure un philosophe criticiste à sa manière, même là où il se détourne du kantisme : en ce sens, il maintient une continuité dans sa réflexion. Leibniz n'est qu'une fonction qui lui permet de corriger certaines fautes de la philosophie de la connaissance et de la nature de Kant, emphasiant la dimension de l'individualité contre les philosophies panthéistes et concevant la nature comme une échelle qui se développe par un élargissement progressif du pouvoir de représentation.¹⁴⁹ D'autant plus que, en cohérence avec les présupposés du représentationnalisme critique, la monade renouvérienne est dénuée de tout substantialisme ou infinitisme et surtout qu'elle n'est plus conçue comme inétendue ou simple. C'est plutôt d'un générique esprit cartésien-leibnizien que Renouvier se réclame, un idéalisme « qui atteint la conséquence dernière de la méthode cartésienne, et qui seul nous apprend à voir dans le monde phénoménal un monde de substances, véritables êtres en soi définis par des relations et des concepts ».¹⁵⁰ C'est l'idéalisme leibnizien qui nous permet de faire confiance à la coïncidence entre le « caractère mental » de la connaissance et l'ordre « en soi » des phénomènes. Le dernier texte de Renouvier est profondément marqué par cette conscience d'une limite intrinsèque à la pensée de Kant, par rapport à laquelle la doctrine de l'harmonie de Leibniz se révèle beaucoup plus avancée. Le ton de Renouvier est de plus en plus polémique : Kant aurait en effet voué « un nouveau genre de culte philosophique aux abstractions » et aurait fait « rétrograder la spéculation au-delà de Descartes, jusqu'au réalisme du moyen âge ». C'est chez Leibniz qu'on peut trouver par contre le « vrai système de la nature ».¹⁵¹

Or, cette correction leibnizienne de Kant peut paraître surprenante et même provocatrice si l'on pense au rapport de Kant lui-même avec la philosophie de Leibniz. Toutefois, elle devient compréhensible à la lumière de l'histoire du leibnizisme français, qui commence au XVIII^e siècle. La première popularité en France des idées de la *Monadologie* est en effet liée au succès des *Institutions de physique* (1740) d'Émilie du Châtelet, future traductrice des *Principia mathematica* de Newton, qui contenaient aussi une exposition du système de Leib-

¹⁴⁹ Voir C. Renouvier, *Les principes de la nature*, cit., p. 12-5.

¹⁵⁰ C. Renouvier, *Critique de la doctrine de Kant*, cit., p. 111.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 255.

niz (tels qu'il avait été exposé à son tour dans la *Philosophie prima, sive Ontologia* de Christian Wolff, parue en 1730).¹⁵² À la diffusion de la philosophie de Leibniz contribua aussi l'article « Leibnitzianisme » de l'*Encyclopédie*, rédigé par Diderot, qui consiste en fait de la traduction française du texte latin de la *Monadologie*, dont la version originale ne sera publiée qu'en 1840 par Benno Erdmann dans les *Opera philosophica* de Leibniz. Plus généralement, pendant la deuxième moitié du siècle, parallèlement à l'évolution de la pensée de Renouvier, on assiste à la progressive consolidation des études sur Leibniz qui, commencées déjà sous Cousin, culminent avec la publication en 1881 et en 1886 des éditions critiques de la *Monadologie* par Boutroux¹⁵³ et des *Nouveaux essais sur l'entendement humain* par Henri Lachelier (fils de Jules),¹⁵⁴ auxquelles va s'ajouter en 1901 l'étude de Couturat sur les manuscrits logiques de Leibniz.¹⁵⁵ Parmi les auteurs qui se sont occupés de Leibniz figurent le diplomate Louis-Alexander Foucher de Careil (1826-1891),¹⁵⁶ Jean-Félix Nourisson (1825-1899),¹⁵⁷ professeur d'histoire de la philosophie moderne au Collège de France depuis 1874, et en particulier Désiré Nolen, agrégé en 1863 et docteur ès-lettres en 1876 avec une thèse en français sur *La Critique de Kant et la métaphysique de Leibniz* et une thèse en latin intitulée *Quid Leibnizius Aristoteli debuerit*. Dans sa thèse française, Nolen tend justement à montrer la possibilité d'une conciliation, sinon parfois même d'un parallélisme spéculaire, entre Kant et Leibniz. Cette conciliation, cependant, ressemble plus souvent à une correction du criticisme, surtout de certains aspects de la philosophie pratique de Kant, par la monadologie leibnizienne. Kant semble en effet se soustraire à la détermination du monde nouménal, en se réfugiant dans les phénomènes, tandis que Leibniz y pénètre avec plus précision, en visant à éclaircir « l'harmonie de la création » et « les secrets de la vie universelle ».¹⁵⁸ Or, rien ne

¹⁵² Voir R. Locqueneux, « Les *Institutions de physique* de Madame du Châtelet ou d'un traité de paix entre Descartes, Leibniz et Newton », *Revue du Nord*, 77, n° 312 (1995), p. 859-92.

¹⁵³ Voir G. W. Leibniz, *La monadologie*, éd. É. Boutroux, Delagrave, Paris 1881. Voir aussi É. Boutroux, *La philosophie allemande au XVII^e siècle. Les prédécesseurs de Leibniz : Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la Philosophie de Leibniz*, Vrin, Paris 1948, issu d'un cours professé à la Sorbonne en 1887-1888.

¹⁵⁴ Voir G. W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, éd. H. Lachelier, Hachette, Paris 1886.

¹⁵⁵ Voir L. Couturat, *La logique de Leibniz d'après les documents inédits*, Alcan, Paris 1901.

¹⁵⁶ Il a notamment dirigé l'édition des *Œuvres de Leibniz publiées pour la première fois d'après les manuscrits originaux, avec notes et introductions*, Firmin Didot, Paris, 1861-1875. Voir aussi le *Mémoire sur la philosophie de Leibniz*, écrit en 1860 en réponse à un concours de l'Académie des sciences morales et politiques et publié en 1905 avec une introduction d'Alfred Fouillée ; et *Leibnitz : la philosophie juive et la cabale. Trois lectures à l'Académie des sciences morales et politiques avec les Manuscrits inédits de Leibniz*, Auguste Durand, Paris 1861.

¹⁵⁷ Voir *La philosophie de Leibniz*, Hachette, Paris 1860, écrit en occasion du concours du 1860 auquel avait participé Careil.

¹⁵⁸ Voir D. Nolen, *La Critique de Kant et la métaphysique de Leibniz : histoire et théorie des leurs rapports*, Germer Baillières, Paris 1875. Pour un regard sur le leibnizisme français du XIX^e siècle, voir M. Espagne, *En deçà du Rhin*, cit., p. 235-40.

prouve que Renouvier ait été influencé directement par l'ouvrage de Nolen, d'autant plus que, comme on l'a vu, le mélange entre kantisme et monadologie est déjà détectable dans les *Essais*. Néanmoins, tout cela nous montre clairement d'une part le profond enracinement de la philosophie leibnizienne en France et d'autre part l'existence d'une tendance à utiliser Leibniz comme contrepoids aux limites prétendues de la philosophie critique.

Mais en définitive, comme nous l'avons dit, la monadologie de Renouvier est purement analogique par rapport à l'originale : elle est dépourvue de tout résidu substantialiste et infinitiste, ce qui permet à Renouvier de retenir seulement l'insistance sur l'unité et la centralité cognitive, morale et historique de la personne. Néanmoins, à son tour, la personnalité ne doit pas être conçue comme étant une substance opposée à d'autres substances ou au monde extérieur. Le principe d'individuation de la personne se manifeste dans la conscience et dans les rapports objectifs qu'elle établit avec des représentations données sur la base des lois générales de l'expérience (les catégories). En ce sens, la conscience sera définie dans le texte posthume sur le *Personnalisme* comme « Relation vivante des relations ».¹⁵⁹ Dès lors, si avec sa monadologie Leibniz voulait résoudre les difficultés du dualisme cartésien, Renouvier par contre, en la reprenant, vise à corriger les abstractions du kantisme pour convertir son « faux idéalisme » de sujets abstraits dans un idéalisme véritable capable de voir dans la personne réelle le principe de la connaissance et de l'être.

¹⁵⁹ C. Renouvier, *Le Personnalisme*, cit., p. 54.

2.2. Un kantisme de contrebande : trajectoires de la postérité universitaire du criticisme

2.2.1. *La synthèse impossible*

Si Kant arrive finalement à s'installer au Quartier Latin, la porte qu'il a dû franchir pour y entrer n'est pas celle d'une faculté de lettres, mais celle d'une institution vouée à la formation d'ingénieurs telle que l'École Polytechnique, à l'époque située Rue Descartes. Comment se fait-il que deux « polytechniciens » aient été aussi sensibles à la philosophie de Kant ? Au-delà des facteurs subjectifs contingents, il y a au moins deux réponses possibles : tout d'abord, l'École Polytechnique était traditionnellement un lieu imprégné d'idéaux républicains, qui par ailleurs pendant les années 1840 et 1850 se laissa séduire par les idéologies saint-simoniennes et positivistes ; deuxièmement, et en vertu de cette première raison, la présence encombrante du cousinisme était presque inexistante. Le couronnement de l'enseignement n'était pas la philosophie, mais les mathématiques, ce qui ouvrait aux élèves des perspectives théoriques tout à fait différentes que celles que la Sorbonne ou l'École Normale pouvaient offrir. Avec Cournot et Renouvier, la réévaluation de la philosophie kantienne passe donc par la mise au premier plan de son côté proprement critique et de son ambition de fondation scientifique. Cependant, l'enjeu n'est pas l'édification d'une philosophie *transcendantale* de l'expérience. Tout au contraire, la notion du transcendantal semble être oubliée par la plupart des lecteurs de Kant, un héritage peut-être de la méfiance envers cette notion « abstraite » qui a caractérisée depuis toujours la réception de Kant en-deçà du Rhin. En effet, cette disparition du transcendantal a lieu déjà entre la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle chez des auteurs tels que Charles Bonnet ou Charles de Villers, aux yeux desquels la thématique du transcendantal s'identifie *de facto* avec le problème d'une construction *a priori* de l'expérience, où la notion d'*a priori* est à son tour pré-interprétée par un cadre conceptuel innéiste.¹ Même si la teinte innéiste va disparaître après la traduction des trois critiques de Kant, il reste que le concept du transcendantal ne fera jamais l'intérêt principal de la philosophie kantienne.² Ce que les français y retrouvent c'est principalement la question d'une mise en

¹ Voir A. Bellantone, « La prima circolazione del pensiero di Kant in area francofona », *Rivista di storia della filosofia* 4, Supplemento (2006), p. 45-53.

² Renouvier explique de la manière suivante son choix de ne pas utiliser le mot et la notion de transcendantale : la distinction entre ce qui porte sur les objets connus et ce qui porte par contre sur notre manière de les connaître « a été la source de difficultés inextricables touchant le sens que ce philosophe entendait donner à l'idéalisme ». Dès lors, «[n]ous n'aurons pas à faire usage de ce terme, parce que nous considérons les questions transcendantes comme se rapportant indissolublement à la connaissance de nos objets, en leur vraie nature, qu'elle que

forme de la connaissance alternative soit au dogmatisme cousinienne soit à l'empirisme positiviste. L'attention se porte alors sur la notion d'*a priori* et sur son statut : qu'est-ce qu'il faut entendre exactement avec cela ? Qu'est-ce qu'il y a d'*a priori* dans l'expérience et, surtout, dans la connaissance scientifique ? Cournot et Renouvier reprennent de Kant l'idée d'une critique de nos connaissances qui soit antérieure à la division même entre science et philosophie, portant sur questions d'ordre logique comme la validité de l'expérience, le rapport entre la pensée et l'expérience, la certitude ou l'évidence. Ce n'est pas nécessairement à dire que la philosophie doit se résoudre dans cette activité de délimitation.

Après l'appel pour une fondation commune de la philosophie comme science, paru dans le *Philosophische Monatshefte* en 1873, François Pillon, le collaborateur de Renouvier, publie dans la *Critique philosophique* une réponse où il conteste la possibilité pour la philosophie de devenir pleinement scientifique. L'auteur de l'appel souhaitait une unification des principes et des méthodologies scientifiques sur la base d'un respect commun pour les faits. En énumérant les préjugés qui affligent la pensée philosophique, il observait que, si jadis on croyait avec Kant que la géométrie portait avec elle la preuve de l'existence de notions synthétiques *a priori*, les travaux d'Helmholtz sur le rôle de l'expérience dans la géométrie euclidienne et surtout les reformulations par Gauss, Riemann et Lobatchevski de l'axiome des parallèles de Euclide avaient montré que tout apriorisme n'est qu'opinion préconçue. La réponse de Pillon était axée justement sur ce point : bien sûr, disait-il, toute prétention à « révéler par les anticipations de l'esprit le monde de l'expérience »³ doit être condamnée ; néanmoins, il faut quand même trouver les lois qui règlent le fonctionnement de l'entendement. En d'autres termes, on ne peut pas enlever le « produit intellectuel » pour faire place aux faits, et cela entraîne une pluralité des perspectives et des démarches philosophiques irréductibles à un cadre fixe et univoque quelconque. Les enjeux de la critique française, soulignait Pillon, ne sont pas simplement cognitifs, ils ne se bornent pas à la constitution d'une *Erkenntnistheorie*, mais sont aussi et surtout pratiques. Il n'existe pas un clivage entre raison théorique et raison pratique, deux champs ayant chacun leur sujet propre ; on ne peut pas « exclure les mobiles passionnels de la volonté, dans l'acte de prendre parti sur des vérités qui intéressent la destinée humaine, et de présenter au savoir en philosophie 'un objet indépendant de la pensée et du vouloir et de

soit la *manière ou faculté de connaître* par laquelle on peut y parvenir et qui est elle-même une de ces questions dont dépendent les autres. Ces toujours sur la réalité d'un sujet ou sur la vérité d'une relation que porte le jugement affirmatif ou négatif» (C. Renouvier, *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, Alcan, Paris 1901, p. 8).

³ F. Pillon, « De la fondation de la philosophie comme science. Réponse à un appel adressé de l'étranger », *La Critique philosophique : politique, scientifique, littéraire. Deuxième année. Premier volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1873, n. 19 (12 juin 1873), p. 301. Pillon se moque aussi de la référence de l'auteur aux « géométries imaginaires » : « Cette géométrie curieuse est pour les géomètres un exercice abstrait qui a son prix. Pour des philosophes sérieux, c'est une vraie démente » (*ibidem*).

toute activité personnelle' ». ⁴ On a vu en effet que, selon Renouvier, la critique de la science n'était que la partie, certes fondamentale, d'un édifice philosophique plus global touchant à la totalité des formes de l'expérience humaine et, plus précisément, ayant dans la moralité et dans la tangibilité de la personne humaine son pivot.

Mais pour la plupart des philosophes qui se réclameront de son enseignement, la tâche deviendra beaucoup plus modeste au point de vue spéculatif. Ils laisseront tomber la minutieuse tentative renouvrierenne de dresser la carte des principales fonctions du sujet et se livreront à la recherche d'un point d'équilibre entre l'expérience et l'activité subjective de mise en forme, en préservant l'esprit et sa liberté de tout réductionnisme. La critique de la science « à la française » sera une critique des conditions de possibilité de l'expérience dans un sens très différente : elle n'expliquera pas quelles sont les formes ou les concepts qui rendent possible l'expérience ; au contraire, elle se bornera à faire substantiellement deux choses : 1) essayer de délimiter les territoires et les objets du ressort de la science et de la philosophie (voir Liard ou Dauriac) ; 2) mettre en évidence les points où, *dans la connaissance*, l'activité de l'esprit se signale (voir le phénomène pour Boirac ou l'erreur pour Brochard).

Ces deux options, qui bien entendu n'épuisent pas le spectre de manifestation de l'esprit criticiste, ont leur racine commune dans l'idée renouvrierenne de l'impossibilité d'une totalisation du savoir scientifique. On peut assurément concevoir le Monde comme totalité finie des phénomènes possibles, come synthèse totale et unique des phénomènes. La science vise cette synthèse définitive, qui, malheureusement, ne peut pas être atteinte : si les phénomènes et les représentations ne sont que des relations, et si cette synthèse totale est elle-même une synthèse des relations, elle pourrait être donnée seulement à un sujet qui soit extérieur à toute relation, ce qui est impossible. Le monde, en tant que Tout-être, est soustrait à la connaissance et à la science ; il existe seulement en tant que synthèse déterminée pour une conscience ou, plus précisément, une communauté des consciences. ⁵ Pour la science, la synthèse totale de la connaissance n'est qu'une limite idéale. Il n'existe donc pas une Science, mais une pluralité de sciences particulières qui travaillent chacune avec la positivité de leurs propres données. C'est à elles qu'appartient la détermination régionale et limitée de la nature et ses niveaux. Quant à la philosophie – ou mieux, à la critique –, elle trouve sa place « dans l'intervalle de la Science, reconnue impossible, et des sciences, elles-mêmes si faibles, imparfaites, bornées », ⁶ c'est-à-dire entre une généralité de lois et principes qui ne peut jamais être absolue, mais toujours re-

⁴ *Ivi*, p. 304.

⁵ Voir C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., p. 326-51.

⁶ *Ivi*, p. 354.

lative, et l'étroitesse de faits scientifiques qui ne peuvent jamais dire le dernier mot sur la réalité. La tâche de la critique consistera alors à « tracer les bornes du savoir »⁷ scientifique, à mettre en évidence ses conditions les plus générales et, ce faisant, à distinguer nettement le domaine de la science expérimentale et celui d'autres formes de savoir portant sur des questions encore « générales, mais intelligibles » concernant par exemple « les destinées individuelles », le libre arbitre ou la moralité.⁸

2.2.2. Critique de la science et métaphysique

La pénétration du criticisme kantien dans le Quartier Latin était une condition nécessaire mais pas suffisante pour sa diffusion parmi les jeunes générations de philosophes. Il lui fallait aller plus loin. Plus précisément, il lui fallait sortir de la rue Descartes, où se trouvait à l'époque l'École Polytechnique, et parcourir les quelques centaines de mètres qui le séparaient de l'entrée de l'École Normale Supérieure et de la Faculté des Lettres, où l'enseignement de la philosophie officielle était dispensé. Ce déplacement symbolique commence à se produire seulement en 1864, lorsque Jules Lachelier, philosophe disciple de Ravaisson, est nommé maître de conférence à l'ENS.⁹ C'est Lachelier, en effet, qui commence à traiter régulièrement de la pensée kantienne, en l'intégrant dans la tradition spiritualiste, et c'est grâce à son œuvre de sensibilisation que plusieurs jeunes disciples nés dans les années 1840 peuvent rencontrer le travail de Renouvier. Paradoxalement, donc, le néocriticisme trouve ses premiers adeptes parmi les cohortes d'élèves initiées à Kant par un philosophe spiritualiste. Louis Liard et Lionel Dauriac, qui intègrent l'ENS en 1866 et 1867, lorsque Lachelier commence à y « kantiser », sont parmi les premiers à se rallier aux nouvelles idées qui commencent à circuler. Le démarrage de l'entreprise éditoriale de Renouvier, avec la fondation de la *Critique philosophique*, ne fait que renforcer cette tendance. « Es-tu abonné ? », demande Victor Egger (1848-1909), lui aussi normalien, à son ami Dauriac. « Si tu ne l'es pas, vite, vite, abonne-toi. C'est indigeste, mais substantiel ; il faut être au courant de cela ».¹⁰ Avec sa propre doctrine, mais aussi avec les réflexions et les débats théoriques et politiques qu'il attise dans ses revues,

⁷ *Ivi*, p. 109.

⁸ Voir *ivi*, p. 380.

⁹ Brunschvicg dira qu'à la fin du siècle il fallait choisir entre « les deux dérivations du kantisme que représentaient à cette époque Renouvier et Lachelier (l'École Polytechnique et l'École Normale) » (L. Brunschvicg, « 25^e anniversaire de la mort de Frédéric Rauh », dans *Écrits philosophiques. II : L'orientation du rationalisme*, éd. A.-R. Weill-Brunschvicg et M. Claude Lehec, Presses Universitaires de France, Paris 1954, p. 328).

¹⁰ V. Egger, « Lettre à Lionel Dauriac (24 mai 1875) », *Papiers Lionel Dauriac*, Bibliothèque de la Sorbonne, MSVC 341, f. 405.

Renouvier agit donc de l'extérieur sur le cercle restreint de la philosophie universitaire de l'époque, contribuant en partie à son inévitable renouvellement.¹¹

C'est sur le terrain des mathématiques, son intérêt initial, que Liard rencontre la pensée de Renouvier, cet « éminent continuateur français de Kant ».¹² Dans sa thèse doctorale, *Des définitions géométriques et des définitions empiriques* (1874), il défend une conception de la géométrie et de ses définitions radicalement constructiviste et formaliste, largement inspirée par la philosophie kantienne filtrée bien sûr par Renouvier, mais aussi par les thèses de Jules Lachelier, qui est le dédicataire de l'œuvre.¹³ Toute définition géométrique, établit Liard, est le résultat de l'action singularisante d'une forme fournie par l'esprit sur la matière passive d'un espace indéfini et homogène, tandis que, dans les sciences naturelles, la matière est un principe de diversité et la forme ce qui donne unité à la multiplicité. En vertu de cette publication, Liard obtiendra la chaire de philosophie à l'Université de Bordeaux, avant de quitter l'enseignement pour se dédier à la carrière administrative et devenir un grand réformateur des institutions universitaires.¹⁴ C'est à ce titre qu'il est aujourd'hui connu. En effet, sa philosophie n'est pas originale et elle apparaît faible par rapport à celle de ses maîtres ; néanmoins, elle constitue une récapitulation très claire et précieuse des idées criticistes et antipositivistes qui commençaient à se propager dans les milieux de la philosophie universitaire de l'époque.

La valeur de son ouvrage le plus important, intitulé *La science positive et la métaphysique* (1879), est donc purement symptomatique. Ce texte est en effet un maillon de la chaîne qui connecte les débats sur l'avenir de la métaphysique des années 1850, dont les protagonistes furent Renan, Vacherot, Caro et Janet, et la diffusion de la philosophie kantienne après les années 1860. Liard avoue explicitement dans la préface que toutes les idées exposées dans le livre sont tirées par les enseignements de Lachelier, Renouvier, Ravaisson et Secrétan.¹⁵ On ne saurait envisager des auteurs le plus diverses. Cependant, ils ont tous en commun l'idée d'une critique substantielle à la possibilité d'une philosophie positive et la défense de

¹¹ La Sorbonne, où Paul Janet et Edme-Marie Caro enseignent, demeure encore aux mains de l'ancienne école éclectique. Néanmoins, comme le rappelle Boutroux, en 1867 Paul Janet donna un cours sur la philosophie de Kant, déclarant que, après les périodes d'enthousiasme ou de combat, il était temps d'examiner sérieusement la philosophie allemande (voir É. Boutroux, *Notice sur Paul Janet*, Cerf, Paris 1900, p. 11).

¹² L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, cit., p. 221. Après l'agrégation, Liard voulait enseigner les mathématiques et préparer une licence ès sciences, mais par contre il fut chargé de cours de morale dans un lycée des Landes (voir J.-F. Condette, *Les recteurs d'académie en France de 1808 à 1940. Tome II. Dictionnaire biographique*, Institut national de recherche pédagogique, Paris 2006, p. 256).

¹³ D'après Egger, « [l]a thèse de Liard n'est [...] que le développement de quelques leçons de cours de Logique de Lachelier, avec renforcement de la partie mathématique, qui est la partie la plus intéressante. [...] voilà l'école de Lachelier qui se montre ! » (V. Egger, « Lettre à Lionel Dauriac (9 juillet 1874) », *Papiers Lionel Dauriac*, Bibliothèque de la Sorbonne, MSVC 341, f. 402).

¹⁴ Sur Liard et son œuvre de réorganisation de l'université française, voir A. Renaut, « Une philosophie française de l'université allemande. Le cas de Louis Liard », *Romantisme* 25, 88 (2005), p. 85-100.

¹⁵ Voir L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, cit., p. viii.

l'irréductibilité de l'expérience au niveau des purs phénomènes. Ce n'est donc pas la science positive en tant que telle qui fait l'objet de la polémique, mais plutôt l'absolutisation de sa méthode. La stratégie argumentative fondamentale consiste à montrer que le cadre conceptuel du positivisme (et aussi de la philosophie anglo-saxonne de Mill et Spencer) ne tient pas, que le positivisme est, au fond, un dogmatisme – où, comme l'écrit Liard, un « dogmatisme sans critique ».¹⁶

Science positive et métaphysique sont essentiellement distinctes. Comme l'enseigne Socrate et Kant, la métaphysique, surtout la métaphysique morale, qui porte sur l'homme et sa liberté, n'a aucune fonction scientifique et, vice-versa, la science ne peut pas empiéter dans le domaine métaphysique. Science et métaphysique ont des objets, des procédés, des rôles et des buts différents.¹⁷ Cette idée d'une métaphysique morale et la conception de la liberté de l'homme comme capacité de se donner des fins tiennent à l'enseignement de Lachelier.¹⁸ Il en est de même pour la question même du rapport entre les sciences positives et la métaphysique et leur nette séparation. Néanmoins, ce qui distingue Liard de Lachelier est l'insistance sur la nécessité de mettre en place une *critique* des savoirs positifs. Bien sûr, on verra que, dans *Le fondement de l'induction*, Lachelier n'aura fait que critiquer d'une façon systématique, à partir de la question nodale de l'induction, la légitimité du déterminisme positiviste et de l'associationnisme empiriste. Néanmoins, il ne thématise pas explicitement le rôle de la critique en tant que découverte des lois objectives de la pensée, ce qui est un thème évidemment renouvierien.

Liard, donc, emprunte la méthode critique de Renouvier pour aboutir à des conclusions qui sont proches, sinon identiques, à celles de Lachelier. Comme Renouvier, il conteste à la science la possibilité de parvenir à une synthèse finale, une « loi suprême » qui permettrait de voir « se dérouler par des canaux distincts et ramifiés le torrent éternel des événements et la mer infinie des choses ».¹⁹ La science positive ne peut pas atteindre l'absolu et la nécessité ; les lois qu'elle pose portent le signe d'un rapport général et relatif entre termes plus ou moins simples. Elle ne peut démêler la relativité de la connaissance positive et remonter, de lois particulières en lois particulières, jusqu'à une loi première d'où les autres se déduisent, puisqu'elle n'arrive pas à justifier les termes qu'elle emploie et le rapport entre pensée et lois de la réalité. Elle méconnaît le rôle des formes subjectives de l'esprit dans la connaissance. D'après

¹⁶ *Ivi*, p. xxx.

¹⁷ Voir L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, cit., p. 474.

¹⁸ Liard reprend par exemple la métaphore lachelierienne du cercle et de la circonférence : « L'existence du sujet est incontestable. Ce qui nous apparaît est comme un cercle : à la circonférence sont les objets ; au centre, le sujet » (*ivi*, p. 358).

¹⁹ *Ivi*, p. 14.

le positivisme, qui nie la métaphysique en tant que chimère purement subjective, il n'existe que la matière, avec ses forces et ses propriétés. Mais est-ce que nous avons vraiment expérience de la matière et de la force brutes ? À s'en tenir à la connaissance concrète, ne faisons-nous pas plutôt seulement l'expérience de nos états de conscience ? Si cela est vrai, il n'y a pas donc d'incompatibilité entre science et métaphysique, pourvu qu'on ne considère la métaphysique que comme examen de la dimension irréductible du fait de conscience : la « constitution progressive » des sciences particulières « a donc pour résultat, non pas de diminuer peu à peu, mais de délimiter avec une rigueur croissante l'objet de la métaphysique », ²⁰ car elles requièrent un supplément de *critique* que la philosophie seule est en mesure de fournir. C'est Kant qui a montré qu'il n'y a pas de différence entre domaine subjectif et domaine objectif. Par contre, comme la théorie moderne des sensations l'a bien expliqué, toute objectivité scientifique n'est que le produit d'une collaboration étroite entre éléments externes et facteurs subjectifs, au point où – et ici l'influence de Renouvier est évidente – il n'y a pas des sujets et des objets mais toujours des « sujets-objets » et des « objets-sujets ». En termes plus simples, Kant nous débarrasse du choix entre recherche expérimentale et analyse rationnelle. « La science est vraie parce que l'esprit existe ». ²¹ Dans son éloge de Kant, Liard reverse l'allégation de scepticisme formulée par l'école cousinienne à l'encontre du philosophe allemand. C'est la philosophie critique qui est seule capable de garantir la réalité de nos connaissances et même des objets de nos connaissances ; elle n'aboutit donc pas du tout au scepticisme idéaliste. Liard arrive parfois à renverser la sentence de Cousin : si celui-ci, dans ses leçons sur Kant, avait soutenu que « le dernier mot de la *Critique de la raison pure* » devrait être le « nihilisme », ²² Liard par contre maintient que « [l]e dernier mot de l'empirisme », cette doctrine qui veut s'en tenir à la réalité des sensations mais qui n'arrive pas à justifier leur connaissance, « serait donc le nihilisme ». ²³

Mais cet éloge de Kant va de pair avec une prise de distance. Liard s'inspire du scepticisme de Renouvier pour déterminer la tâche de la critique, consistant à mettre en lumière les lois objectives de la pensée. Il décèle cinq principes fondamentaux de la science – temps, espace, nombre, substance et cause –, qui sont partiellement tirés des catégories de Renouvier, surtout la loi du nombre, et de la philosophie spiritualiste de Lachelier, dont la trace la plus

²⁰ *Ivi*, p. 53.

²¹ *Ivi*, p. 202.

²² V. Cousin, *Leçons sur la philosophie de Kant*, cit., p. 353.

²³ L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, cit., p. 200.

évident est la notion de substance, que Renouvier repoussait notoirement.²⁴ La différence par rapport à Kant est que ces principes ne sont pas des notions *a priori* de l'entendement, mais dérivent d'un procédé de vérification expérimentale. Ils sont étayés par l'expérience et par les conclusions de la science. Par exemple, l'existence de la loi de la *substance* est validée par le principe de la conservation de l'énergie, selon lequel le « fond commun » des phénomènes est la constance de la quantité d'énergie dans la nature.²⁵ Ou, encore, la loi de la *causalité* se trouve confirmée par le fait que tout phénomène est mécanique, c'est-à-dire déterminé par des conditions antécédentes invariables. Si la critique contrôle la science, donc, à son tour la science contrôle la critique et ses conclusions. La méthode apriorique de Kant, postulant une table des catégories et une partition des facultés injustifiée et étrangère à sa doctrine, est donc « arbitraire ».²⁶

Même dans la différence et dans les corrections, il s'agit là quand même d'une certaine fidélité à la démarche kantienne. En rappelant le contexte historique de leur formation commune, Dauriac dit que, si on se doutait que la philosophie kantienne pouvait fournir un appui solide à la philosophie, il fallait se libérer « des servitudes de la lettre » et se réclamer plutôt de l'« esprit de la doctrine ». Il y a donc une nécessité pédagogique déclarée derrière les travaux de Liard et de Dauriac, car, face au cousinisme dominant, « pour rendre Kant accessible, il fallait beaucoup déblayer et [...] abattre ».²⁷ L'importance de la pensée de Dauriac – qui, à l'instar de celle de Liard, n'est pas originale et consiste en gros dans une réélaboration des idées qui circulaient à l'époque dans le cercle de Lachelier et celui de Renouvier – est motivée moins par ses mérites théorétiques que par sa valeur emblématique.

Selon R. Verneraux, le ralliement de Dauriac au néocriticisme de Renouvier peut être situé en 1877.²⁸ L'année suivante, il publie sa thèse *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, célébrée par Renouvier qui lui dédie cinq articles dans la *Critique philosophique*. Dauriac y propose une philosophie dynamiste de la nature qui se rapproche des *Principes de la nature* de Renouvier. Le principe commun à Renouvier et Lachelier est

²⁴ En tous cas, Liard refuse la notion de chose en soi et, en s'appuyant sur *Le fondement de l'induction* de Lachelier, affirme que Kant, en réalité, croyait « aux substances phénomènes et non aux substances noumènes » (*ivi*, p. 264).

²⁵ Liard fait référence au livre, très lu à l'époque, de Gustave Adolphe Hirn, *Conséquences philosophiques et métaphysiques de la thermodynamique*, Gauthier-Villars, Paris 1868.

²⁶ Voir L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, cit., p. 211.

²⁷ L. Dauriac, « Louis Liard », *Revue de métaphysique et de morale* 33, 3 (1926), p. 380-1. Ce qui est remarquable, c'est que Dauriac insiste longuement sur l'originalité du criticisme de son ami et il peint le tableau où une lignée kantienne française, issue de Lachelier et continuée par Boutroux, Liard et évidemment Dauriac lui-même, se déploie en toute cohérence.

²⁸ Voir R. Verneraux, « Le criticisme de Dauriac », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 133, 10/12 (1942), p. 7.

l'insuffisance des sciences positives à rendre compte de la vérité ultime de la nature et de l'homme : « La méthode expérimentale produit les découvertes, mais elle ne suffit point à la recherche des causes ». ²⁹ Dans son *Troisième Essai*, Renouvier avait déjà établi l'incapacité des sciences, bornées au contenu de l'expérience et au plan de l'induction, de nous instruire sur la « forme primitive de la vie » et autres questions fondamentales. ³⁰ Selon Renouvier, il est stérile de se représenter la nature sous l'espèce de la matière. Par contre, les êtres naturels sont définis par des attributs spécifiques, à savoir force, appétit et perception. Il s'agit donc d'une monadologie, mais soustraite à la notion de substance et placé dans le monde de l'étendue et de la durée. Il n'y a pas de substances simples dans la nature, mais seulement des rapports entre êtres ou phénomènes animés par des forces. La nature est donc composée par plusieurs relations entre forces qui varient par complexité de composition, des phénomènes mécaniques et physiques plus élémentaires jusqu'aux phénomènes de la vie et de la conscience. Relation signifie ici absence de substantialisme mais aussi absence de continuisme. La force même n'est pas unitaire mais assimilable à une « pulsation » intermittente. Ainsi, écrit Renouvier, « le monde est une pulsation immense composée d'un nombre inassignable, quoique à chaque instante déterminé, de pulsation élémentaires de divers ordres, dont l'harmonie consciente ou inconsciente, établie et développée en une multitude de degrés et de genres, s'accomplit par la naissance des êtres autonomes dans lesquels elle tend à devenir, de purement spontanée qu'elle était, volontaire et libre ». ³¹ Cette idée d'une différence de degré de complexité entre relations, selon laquelle la liberté humaine trouve sa condition de possibilité dans les rapports discontinus entre les forces primitives de la nature, implique qu'on ne peut pas trouver un *primum movens*, établir une causalité linéaire qui réduise un niveau supérieur à un niveau inférieur. Ce sont les mêmes lois (nombre, extension, durée, etc.) qui agissent les rapports entre phénomènes et êtres à chaque niveau. Dans le sillage de Renouvier, Dauriac résout la matière dans la force, ce qui à ses yeux signifie être idéaliste à la manière de Kant, ³² mais il ne procède pas à une véritable critique de la connaissance. En s'écartant de Kant et se réclamant de Leibniz, beaucoup plus que Renouvier lui-même, Dauriac postule une homogénéité métaphysique entre les êtres de la nature, y compris la conscience, qui est *subs-*

²⁹ L. Dauriac, *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, Germer Baillière, Paris 1878, p. 340.

³⁰ Voir C. Renouvier, *Principes de la nature*, cit., p. 147.

³¹ *Ivi*, p. 49.

³² Il fait référence aux *Fondements métaphysiques de la physique*, où Kant présente la matière en termes de forces d'attraction et répulsion. Il reproche toutefois à Kant de n'avoir bien explicité qu'est-ce que exactement une force. Par contre, la notion leibnizienne d'appétition, déclinée dans un sens spiritualiste comme un « principe interne d'effort », est plus précise à cet égard (voir L. Dauriac, *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, cit., p. 308-310).

tance (unité, simplicité), *force* (causalité, liberté, spontanéité) et *spiritualité*. Tous les êtres sont liés par des principes analogues – qui, loin d’être de simples catégories ou notions logiques, sont de véritables propriétés métaphysiques –, on contourne le problème de déterminer l’accord entre la nature et la pensée, car « si tous les êtres, homogènes entre eux, nous sont également homogènes, ils participent, au moins dans une certaine mesure, à l’activité et à la spiritualité ». ³³ C’est cette homogénéité qui rend possible la science en tant que synthèse de la diversité des phénomènes extérieurs. La conscience réfléchie met l’homme en face de son essence, lorsque la raison lui fait concevoir tous les êtres comme régis par des essences analogues. Enfin, l’expérience extérieure permet de mesurer les variations et les limites de cette analogie. Dans la thèse de Dauriac, donc, l’inspiration dynamiste du *Troisième essai* de Dauriac se mêle à la vocation métaphysique et spiritualiste de Lachelier. D’ailleurs, Renouvier reprochera toujours à son disciple son élan métaphysique qui le pousse jusqu’à risquer de retomber dans le substantialisme ou le nouménisme : « Vous êtes, mon cher ami, et de beaucoup, le plus métaphysicien de nos philosophes. Pour l’aptitude et la profondeur, je vous admire. Mais vous me faites craindre que le vertige du noumène ne vous entraîne ». ³⁴ Dans sa thèse, Dauriac distingue en effet d’une manière très nette le monde des phénomènes sensibles, auxquels la science s’arrête, et l’existence, atteignable par l’intelligence et domaine de la métaphysique, des êtres ou des réalités fondamentales de la nature. Cette distinction – tirée de la métaphysique kantienne, mais contraire au criticisme renouvierien –, lui permet d’affirmer qu’on ne peut pas interroger la science pour en emprunter les éléments d’une métaphysique de la nature. Entre l’empirisme positiviste et la pure spéculation, il y a une « doctrine moyenne » qui est la véritable métaphysique et qui consiste à « étendre à l’univers entier les déterminations essentielles du moi et par conséquent à interpréter le monde extérieur dans une langue encore plus psychologique que métaphysique ». Et si cela est un aspect imputable à Lachelier, l’idée que, ainsi entendue, « la philosophie de la nature devient une sorte d’annexe de la *psychologie rationnelle* » ³⁵ témoigne clairement l’influence de Renouvier et de son privilège de la catégorie de personnalité comme apex de toute loi de la connaissance.

Après l’engouement leibnizien de sa thèse, Dauriac se rapprochera de plus en plus à l’orthodoxie néocriticiste en publiant entre 1883 et 1888 des articles qui vont composer son livre *Croyance et réalité* (1889). À leur tour, ces articles sont issus des réflexions de Dauriac sur la théorie de la connaissance de Renouvier, qu’il avait choisi comme sujet de ses cours

³³ *Ivi*, p. 20.

³⁴ « Lettres de Ch. Renouvier à L. Dauriac (suite) », *Revue philosophique de la France et de l’étranger* 131, 3/4 (1936), lettre du 29 décembre 1892, p. 162.

³⁵ L. Dauriac, *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, cit., p. 282. Soulignement ajouté.

aux universités de Lyon et Montpellier. Cet ouvrage marque un parcours à rebours par rapport à l'évolution du criticisme de Renouvier, car Dauriac y reprend des questions qui faisaient l'objet des deux premiers *Essais de critique générale*, telles que la certitude, la croyance, la vérité ou le phénoménisme.³⁶ Si Renouvier avait remarqué l'absence d'une véritable critique de la connaissance dans la thèse de 1878, avec *Croyance et réalité* Dauriac remédie au défaut en soulignant la nécessité pour la philosophie d'être critique. La science n'arrive pas à saisir les faits de la conscience ; devant eux, elle « se tait », « hésite », « balbutie ».³⁷ Pour retrouver la parole, la science transforme ces faits intérieurs en faits externes, mesurables par leurs signes sensibles. Certes, cela marque un progrès par rapport à l'obscur observation intérieure de l'ancien spiritualisme, mais ce que la psychologie expérimentale gagne en précision, elle le perd en profondeur. On ne peut rien bâtir sur les lois de la sensation et de l'excitation qu'on étudie « dans les laboratoires de M. Wundt ».³⁸ En ce sens, la philosophie ne peut pas être assimilée aux autres sciences : si elle n'est plus une métaphysique, pour conquérir les « vérités suprêmes » elle devra s'appuyer sur une « science de l'esprit » qui ne pourra qu'être la *critique* elle-même.³⁹ De plus, le nom même de la philosophie entière sera « celui qu'elle porte depuis Kant et qui marque très heureusement et très exactement son rôle : le nom de *Critique* ».⁴⁰

2.2.3. Questions critiques : l'erreur, l'infini, le phénomène

On peut cerner l'influence de Renouvier aussi par la pénétration de certaines thématiques spécifiques abordées dans la perspective plus générale des *Essais*. Les questions de la certitude et de la vérité, que Dauriac thématise seulement à un stade ultérieur de son chemin intellectuel, sont au cœur de la thèse de son ami Victor Brochard (1848-1907),⁴¹ intitulée *De*

³⁶ Malgré son rapprochement à Renouvier, Dauriac gardera toujours une distance critique par rapport au maître au dehors de l'université, distance qui tient probablement à l'enseignement de Lachelier, qui par contre était son maître en dehors de l'université et qu'il identifiait en quelque sorte avec un kantisme plus 'orthodoxe'. Voir, à ce sujet, les souvenirs de Dauriac en *Croyance et réalité*, cit., p. xxxiv-xxxvi ; et aussi, sur le rapport avec Renouvier, « Charles Renouvier. Le Conflit du phénomène et de la notion dans le *Premier Essai de Critique Générale* », dans *Contingence et rationalisme : pages d'histoire et de doctrine*, cit., p. 31-57).

³⁷ L. Dauriac, *Croyance et réalité*, cit., p. 304.

³⁸ *Ivi*, p. 308.

³⁹ Voir *ibidem*.

⁴⁰ *Ivi*, p. 311.

⁴¹ Dans la suite de sa carrière, Boirac se fera connaître surtout en tant qu'historien de la philosophie, spécialement ancienne (célèbre est son livre sur les *Sceptiques grecs* de 1887), matière qu'il enseignera à l'École Normale et à la Sorbonne. Il demeurera quand même proche au cercle de Renouvier en publiant des articles sur Platon dans l'*Année philosophique* de Pilon.

l'Erreur et soutenue en 1879. À vrai dire, le choix du thème n'est nécessairement ou exclusivement inspiré par la philosophie de Renouvier : d'après le témoignage de Victor Egger, Brochard choisit l'erreur – qu'Egger ne considérait pas un problème, mais plutôt une « bêtise » – sous la pression de Paul Janet, son directeur de thèse.⁴² Néanmoins, la démarche de Brochard s'avère ouvertement criticiste. Il essaie en effet de montrer que l'erreur n'est pas en contradiction avec la certitude, comme le croyaient les systèmes dogmatisme du passé (il se réfère surtout à Platon, Descartes, Spinoza et Leibniz). Si l'on se place au point de vue de l'idéalisme critique de Kant, on se rend compte que l'erreur n'est qu'une conséquence possible de la nécessité de parvenir à la connaissance à travers la synthèse des données de l'expérience par les formes et les notions *a priori* du sujet. Comme le mal est un obstacle incontournable dont la morale doit tenir compte, de même l'erreur est aussi naturelle pour l'homme que la vérité. Il a, dès lors, une valeur positive ; il n'est pas un manque, une absence, la déviation accidentelle d'un esprit qui est depuis toujours éclairé par la lumière du vrai, mais un seuil à franchir pour parvenir à la certitude. Historiquement, pour Brochard, la découverte de l'erreur démarre le mouvement qui, de la métaphysique, amène à la critique : « Elle prouve, en effet, que l'esprit humain ne connaît pas toujours les choses telles qu'elles sont ; il ajoute à ce qu'il reçoit ; souvent il le modifie ; la connaissance n'est pas indépendante du sujet qui connaît ». ⁴³ Cependant, il faut aller plus loin que Kant, qui, avec sa distinction entre phénomène et noumène courait encore le risque de tomber dans le scepticisme (comment en effet mesurer le rapport entre ce que nous pouvons connaître et ce que demeure au-delà de nos limitations intrinsèques ?). Depuis Kant, alors, « la philosophie critique entendue au sens rigoureux » a renoncé à postuler les choses en soi se bornant à parler de phénomènes, lois et catégories.⁴⁴ Le nom de Renouvier n'apparaît jamais, mais la référence est claire, surtout lorsque Brochard, à l'instar de Dauriac, s'éloigne de l'apriorisme kantien⁴⁵ en faveur d'une conception concrète du sujet. En effet, l'erreur a lieu parce que, dans la connaissance, « le nombre, le degré, la vivacité des idées » dépendent de l'état affectif du sujet, « considéré non plus comme être pensant, mais comme être sensible ». ⁴⁶ Comme dans le *Deuxième Essai* de Renouvier, la représentation se mêle à la passion et la théorie de la connaissance n'est pas séparable des préoccupations d'ordre morale : « les lois de l'intelligence n'expliquent que la possibilité de l'erreur ; ce qui

⁴² Voir V. Egger, « Lettre à Lionel Dauriac (24 mai 1875) », Papiers Lionel Dauriac, Bibliothèque de la Sorbonne, MSVC 341, f. 405.

⁴³ V. Brochard, *De l'Erreur* (1879), Alcan, Paris 1897², p. 8.

⁴⁴ Voir *ivi*, p. 9-10.

⁴⁵ Dauriac souligne comme la réfutation de l'*a priori* dans la science, que lui-même avait combattu dans sa thèse, n'entraîne pas une retombée dans l'empirisme. Le point est plutôt celui de sauver la liberté de la prise de l'intellectualisme pur (voir L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, cit., p. 15).

⁴⁶ V. Brochard, *De l'Erreur*, cit., p. 218.

la réalise et l'achève, c'est le sentiment et la volonté. – Il y a du moral jusque dans la connaissance de la vérité scientifique. L'homme n'est capable de science que parce qu'il est libre ; c'est aussi parce qu'il est libre qu'il est sujet à l'erreur ». ⁴⁷ L'erreur et son dépassement sont donc soustraits au domaine de l'intelligibilité et rattachés à celui de la volonté : ce qui les rend possible est l'union dans l'homme d'entendement et de volonté, donc sa liberté. Mais cette liberté n'est que le moteur, aussi bien psychologique que métaphysique, qui pousse l'homme à s'en débarrasser et à avancer dans son chemin.

Dans le sillage de la réflexion de Renouvier sur l'infini actuel s'inscrit *Infini et quantité*, la thèse soutenue en 1880 par François Evellin (1835-1910) après un long purgatoire dans les lycées. ⁴⁸ Il s'agit d'un ouvrage complexe, qui s'appuie sur les résultats de la chimie, de la physique et des mathématiques contemporaines pour fonder une métaphysique réaliste et finitiste. Evellin reconnaît à Renouvier le mérite d'avoir mis un terme à « une des erreurs les plus graves qui aient régné en philosophie », ⁴⁹ c'est-à-dire le domaine de la notion d'infini actuel dans la philosophie moderne, de Descartes à Spinoza et Leibniz. Kant avait été sans doute le premier, depuis l'antiquité, à se méfier de ce concept, mais il avait arrêté sa critique devant l'entrée du « labyrinthe » ; il avait évité de démontrer l'impossibilité de l'infini pour faire de ce problème « la citadelle du scepticisme » : l'infiniment grand ou l'infiniment petit est et n'est pas, c'est une *antinomie*. Néanmoins, après Kant la philosophie a critiqué à plusieurs reprises la fixité et l'irréductibilité de ses antinomies. Selon l'inspirateur d'Evellin, Renouvier, Kant n'oppose pas deux propositions antinomiques, mais deux propositions qui sont fondées l'une sur le fini, l'inconditionné et l'absolu et l'autre sur l'infini, le conditionné et le relatif. En général donc, les thèses sont préférables et plus vraies, lorsque les antithèses sont fausses ou incompréhensibles, bien qu'ils soient mal formulés et souvent contradictoires selon les principes du néocriticisme (car, par exemple, il n'existe pas pour Renouvier un monde fini *en soi*, mais seulement un monde fini donné *dans la représentation* pour une conscience en tant que synthèse de toutes relations). ⁵⁰ Evellin pousse la critique des antinomies plus loin : comme chez Renouvier, c'est la thèse qui est vraie, en tant que fondée sur le fini, lorsque l'antithèse, s'appuyant sur l'illusion de l'infini, est fausse. D'ici découle la conclusion que, si l'on regarde de près, les quatre antinomies ne sont que de cas de *l'antinomie plus originnaire*

⁴⁷ *Ivi*, p. 236-7.

⁴⁸ Evellin, entré à l'ENS en 1861 et agrégé en 1865, n'occupera jamais une place à l'université, mais il travaillera comme fonctionnaire au ministère de l'instruction en 1882, avant d'être nommé Inspecteur de l'Académie de Paris en 1883. Il continuera quand même à réfléchir sur les questions qui font le sujet de sa thèse pour toute sa vie.

⁴⁹ F. Evellin, *Infini et quantité : étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, Germer Baillière, Paris 1880, p. 7.

⁵⁰ Voir C. Renouvier, *Traité de logique générale et de logique formelle*, cit., p. 214-220. Cette critique sera développée dans l'ouvrage posthume *Critique de la doctrine de Kant*, cit.

entre le fini et l'infini, ce qui correspond pour Evellin à l'antinomie entre le réel et le sensible, qui à son tour recèle de l'antinomie entre la raison et l'imagination, entre le noumène et le phénomène. Pour comprendre cette complexe axiologie, il faut lire en parallèle la thèse de 1880 avec le livre qu'Evellin écrit presque trente ans après, *La raison pure et les antinomies*, où la confrontation avec Kant est beaucoup plus serrée et la position personnelle d'Evellin plus explicite.

D'après Evellin, en effet, il faut distinguer entre une pensée empirique, sensible, qui est prisonnier de l'imagination, et une pensée pure, qui a pour objet l'absolu métaphysique. C'est dans le sensible que l'idée d'infini trouve son origine. Pour le sens commun, en effet, penser signifie surtout penser le sensible et l'étendue, et la matière lui apparaît comme une masse infiniment divisible ou extensible. Mais en s'appuyant sur la chimie, la physique et les mathématiques contemporaines,⁵¹ Evellin démontre que la matière est en réalité discontinue, composée et finie, c'est-à-dire que les corps tombent sous la loi du nombre de Renouvier, et que, également, la mathématique est toujours enfermée dans le phénomène et ne connaît que des rapports entre grandeurs relatives. L'infini a donc une existence purement imaginative qui tient à un excès de la pensée. « L'idée d'infini, écrit Evellin, n'est que l'exigence toute naturelle mais étroitement subjective d'une pensée qui veut avoir le champ libre devant elle ».⁵² En d'autres termes, l'infini est la projection de l'« instinct constructeur » de la pensée empirique-sensible, avec ses associations et ses mises en formes des données de l'expérience. Lorsque par exemple nous concevons la possibilité infinie des phénomènes qui peuvent tomber sous nos sens, l'imagination est portée à concevoir les déterminations mêmes de ces phénomènes comme infinies. C'est pour cette raison qu'on a cru infinis l'espace et le temps. Néanmoins, au lieu d'avoir à faire avec une grandeur infinie en soi, « nous n'avons à faire qu'à notre propre pensée ».⁵³ Sur cette base, traînée par l'habitude et en confondant la construction avec la création, l'imagination ne fait que répéter et prolonger dans une série infinie le phénomène tombé sous les sens. La dialectique de l'imagination tient donc à cette loi : « associer les faits aux faits, lier le sensible au sensible, le répéter et le prolonger sans fin ».⁵⁴ Kant lui-même n'a pas échappé à cette illusion. Evellin lui reproche en effet d'avoir attaché aux formes et lois de l'esprit les mêmes attributs qui étaient propres aux anciens universaux,

⁵¹ Il se réfère principalement à la loi des proportions définies de Wenzel et Richter, à la loi des proportions multiples de Dalton et aux études de Cavalieri, Roberval et Carnot, qui avait calculé des aires et des volumes géométriques continus sans supposer la divisibilité infinie de l'espace.

⁵² F. Evellin, *La raison pure et les antinomies : essai critique sur la philosophie kantienne*, Alcan, Paris 1907, p. 6.

⁵³ F. Evellin, *Infini et quantité*, cit., p. 114.

⁵⁴ F. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, cit., p. 20.

en particulier leur infinie généralité : espace et temps dépassent, en tant que conditions *a priori*, la multiplicité indéfinie des phénomènes successifs ou simultanés qui y ont lieu ; de même, les catégories de l'entendement, s'appliquant à une multitude tout aussi indéfinie de faits, « ressemblent à des tiroirs où se trouve presque toujours, apparent ou caché, l'infini ».⁵⁵ Pareillement, les idées de la raison représentent « des infinis d'ordre supérieur », les plus généraux et les plus compréhensifs (le Moi enveloppant l'infinité temporelle des phénomènes psychiques, le Monde celle des phénomènes cosmiques et Dieu étant l'être infini par excellence). De ces critiques il ressort une conception différente de l'entendement, qui pour Evellin n'est pas la « faculté oisive » qui chez Kant cloisonne avec symétrie mathématiques les données de l'expérience par l'application des catégories déjà faites, mais plutôt un « pouvoir actif, industriel » qui dès les premiers jours de notre existence a travaillé pour *créer* les cadres par lesquels imprimer sa marque sur la matière de la connaissance. Certes, le criticisme a raison : les catégories et les formes *a priori*, il faut les attribuer au sujet pensant ; cependant, Kant a oublié « l'ouvrier intérieur », c'est-à-dire la *genèse* même des formes et des lois. On s'explique dès lors l'indéfini de l'*a priori* kantien et son « mirage », à savoir « l'illusion optique qui fait que nous projetons au dehors cette virtualité intérieure comme une sorte de cadre apte à recevoir tout quantité abstraite ou tout concept ».⁵⁶ En ce sens, Evellin peut écrire que « le kantisme est, avant tout, une philosophie imaginative ».⁵⁷

Or, malgré le cadre conceptuel criticiste, Evellin, contrairement à Renouvier, ne souhaite pas renfermer la philosophie dans le phénomène, la forcer dans les contraintes de la loi de relation. Il n'exclut pas le noumène du champ d'enquête de la pensée. Par contre, Evellin souhaite dresser l'éloge de la raison pure et de sa capacité de bâtir une véritable métaphysique, en se ralliant ainsi au courant spiritualiste qui était dominant à l'université. Suivant Kant, Evellin reconnaît dans la raison la tendance à se détacher du phénomène et à « couper le fil » qui la relie au sensible pour se tourner vers le transcendant ; néanmoins, contrairement à Kant, elle est justifiée à franchir la frontière de l'entendement. Son dépassement est en effet positif et Evellin l'oppose à l'égaré négatif de l'imagination, qui est à la base de la notion d'infini. C'est pour cette raison qu'il faut achever l'œuvre de Kant et passer *de la critique à l'apologie de la raison*.⁵⁸ Néanmoins, la raison d'Evellin est une raison qui sait très bien qu'elle ne peut pas atteindre l'absolu directement, moyennant une sorte d'intuition intellec-

⁵⁵ F. Evellin, *Infini et quantité*, cit., p. 220. Sur ce point, voir aussi la défense de Kant par Brochard dans son compte rendu du livre d'Evellin dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 11 (1881), p. 421-31.

⁵⁶ F. Evellin, *Infini et quantité*, cit., p. 227.

⁵⁷ F. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, cit., p. 58.

⁵⁸ Voir F. Evellin, *Infini et quantité*, cit., p. 9 ; *La raison pure et les antinomies*, cit., p. iii et 129.

tuelle. Comme Kant l'avait déjà bien compris, elle est obligée de passer à travers le domaine du nécessaire, de se mesurer avec les données positives de la science, qu'elle doit aider à s'affranchir du « préjugé sensible » qui toujours la lie et la pousse à s'empêtrer dans des antinomies irrésolubles qui tiennent à l'impossibilité des différentes sciences de se purifier de tout élément sensible, de dépasser, malgré tous les efforts d'abstraction, le niveau du phénomène. Sur l'importance de la science il y a une différence remarquable entre *Infini et quantité* et le livre sur Kant. Dans ce dernier, il condamne la science à rester toujours enfermée dans le relatif, dans le sensible. De plus, il la pose comme le pôle qui, en antinomie avec la métaphysique, est du côté du sensible, donc de l'infini, de l'entendement imaginaire, de la nécessité et de la relativité. L'antinomie entre sensible et réel vient à s'exprimer donc par celle entre la science et la métaphysique en tant que « formes de la spéculation intelligible ». Mais qu'est-ce que le réel selon Evellin ? Ce qui échappe à la science, toute prise dans son monde imaginaire, ce que la science est incapable de formaliser, c'est la véritable dimension nouménale de l'être, qui n'est pas une succession infinie d'états de choses, mais plutôt une action, un élan créateur, une productivité indéfinie qui se singularise et s'individualise constamment. La raison pure, faculté métaphysique, doit donc s'engager dans cette direction, éclairer la nature profonde de la nature et montrer le principe d'unité et d'harmonie qui règle l'univers. Mais ce projet, on l'a vu, exige une conversion du caractère « négatif » que la métaphysique et la notion de noumène avaient pour Kant. En analysant la troisième antinomie, Evellin s'en prend donc à la distinction kantienne entre phénomène et noumène, à partir d'une constatation très précise, à savoir celle de l'impossibilité *logique et psychologique* de concevoir un sujet qui soit en même temps dans le temps et hors du temps : Kant « suppose sans preuve l'immixtion de l'intemporel dans la durée et ne paraît pas s'apercevoir que, s'il est une doctrine qui lui interdit cette supposition, c'est la sienne », car dans la conception critique « durée et noumène ne peuvent être qu'impénétrables ». ⁵⁹ La profondeur de la scission kantienne est telle que Kant ne peut pas arriver à concilier et résoudre le rapport nécessaire qui subsiste dans chaque conscience, qui demeure unitaire en tous ses actes, entre l'un et le multiple. Conformément à la correction française de la philosophie kantienne, Evellin croit devoir attribuer un surplus de réalité au sujet : il a bien sûr un rôle d'unification, mais il n'est ni une fonction synthétique de l'entendement, ni une entité qui fonde sa moralité et sa liberté dans l'atemporel et dans l'inconditionné. L'esprit est créateur, est une durée et une énergie qui accompagne tous mes actes et qui ne peut pas en être séparé. Certes, il ne coïncide pas avec ses manifesta-

⁵⁹ F. Evellin, *La raison pure et les antinomies*, cit., p. 154.

tions phénoménales ; il est plutôt le sentiment d'une *durée* qui demeure identique à soi-même – bref, c'est le *noumène vrai* : « nous reconnaissons en nous par la réflexion la présence d'une loi d'identité, loi profonde et toujours agissante, qui nous préserve de toute modification instantanée et radicale, et sauve ainsi dans l'homme l'unité de la personne ». ⁶⁰ À l'inverse du noumène kantien, celui d'Evellin est toujours présent aux événements de la vie : il est unité, durée et action. Dans la perspective evelinienne, donc, il ne s'agit plus de confiner la dualité phénomène-noumène dans la dimension antinomique, mais par contre de la penser sous la forme de la *subordination*. Le phénomène n'est pas seulement la « *négation* » du noumène, mais il en est l'« *expression* ». ⁶¹ Phénomène et noumène sont ainsi deux points de vue correspondant à la science et à la métaphysique ; c'est seulement de leur conciliation – à savoir, de la subordination du phénomène au noumène – que la solution des antinomies pourra sortir. L'insuffisance de l'apriorisme kantien est donc évidente, et surtout sa conception de l'esthétique transcendantale, clé de voûte de la distinction entre phénomène et noumène. ⁶² Comme perspective phénoménale et perspective nouménale n'ont pas la même légitimité – le phénomène, à savoir l'infini, étant toujours subordonné à l'infini, au noumène -, il ne peut y avoir d'équivalence axiologique entre liberté/spontanéité et nécessité. Le lien causal déterministe n'est qu'une apparence extérieure derrière laquelle se cache l'« invisible énergie », l'activité créatrice de l'être, ses forces inévidentes, dont l'action du sujet est l'individuation ultime, de telle manière que l'activité n'est que l'état de choses phénoménale vu « du dedans ». ⁶³

En partant donc, dans *Infini et quantité*, d'une contestation de l'« idéalisme pur » kantien, en phase avec la démarche de Renouvier, Evellin aboutit avec le texte sur Kant de 1907 à une métaphysique spiritualiste, seulement esquissée à la fin de la thèse de 1880, insistant sur le caractère unifiant de l'esprit et sur la nature intimement créatrice et active de l'être, ce qui le rapproche des tentatives contemporaines de Fouillée et de son lecteur Henri Bergson, qui, toujours en 1907, publie *L'Évolution créatrice*. Mais si Evellin est important pour Bergson en vertu de l'opposition entre dimension spatiale-quantitative et intensive-qualitative ⁶⁴ et de sa critique de la science (et, en particulier, des paradoxes de Zénon), il y aura quelqu'un qui par contre reprendra avec vigueur la confrontation avec la question de l'infini à partir justement

⁶⁰ *Ivi*, p. 148.

⁶¹ *Ivi*, p. 161.

⁶² Voir *ivi*, p. 156.

⁶³ Voir *ivi*, p. 175. « Au commencement était l'action », écrit Evellin en citant le *Faust* de Goethe (« *Im Anfang war die Tat* »).

⁶⁴ Evellin avait lui le manuscrit de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* et avait suggéré à Bergson de l'intituler *Quantité et qualité* (voir A. Thibaudet, *Trent ans de vie française. III : Le bergsonisme*, Gallimard, Paris 1923, p. 54).

d'*Infini et quantité* : il s'agit de Louis Couturat (1868-1914), qui en 1896, alors professeur à l'Université de Toulouse, publie *De l'infini mathématique*, issu de sa thèse soutenue deux ans auparavant devant un jury dont Evellin lui-même faisait partie. Pour mieux comprendre la portée de cet ouvrage, où on affirme l'existence et la valeur positive de l'infini, il faut tenir compte du fait qu'à l'époque l'impossibilité de l'infini actuel est admise comme allant de soi par la majorité des ceux qui s'en tiennent plus ou moins librement au kantisme, c'est-à-dire, comme le remarqua Lalande,⁶⁵ par la majorité des philosophes. La loi du nombre formulée par Renouvier est défendue, outre par Pillon et Evellin, par Boirac, par Arthur Hannequin (1856-1905), professeur à l'Université de Lyon, dans son livre sur l'hypothèse des atomes (1895)⁶⁶ et par Georges Lechallas (1851-1919) dans le cinquième chapitre, consacré à la « Critique de l'infini et du continu », de son *Étude sur l'espace et le temps* (1896).⁶⁷ Couturat, qui a étudié les mathématiques avec Poincaré, Picard, Jordan et Tannery, doit donc faire face à ce qui est devenu à la fin du siècle une opinion dominante dans la philosophie universitaire. À l'opposé des criticistes, Couturat s'attache à revaloriser la notion d'infini en critiquant la conception renouvrierienne du nombre entier en tant que fondée sur la confusion entre sens ordinal et sens cardinal. En effet, le nombre entier peut être deux choses à la fois : un composé d'unités et un élément qui occupe une place déterminée à l'intérieur d'une série potentiellement infinie. Dans le premier sens, le nombre existe en soi en tant que totalité autonome ; dans le second sens, il dépend des nombres précédents dans la série, en tant que $n+1$. Ces deux sens coexistent dans tout nombre entier, mais les renouvrieriens ne considèrent que le premier et sont ainsi incapables d'expliquer l'enchaînement des nombres. Ils ont, en d'autres termes, une conception empiriste du nombre – ce qui les pousse à nier droit d'existence à l'infini actuel –, lorsque par contre il faut en avoir une conception *rationnelle*. Dans cette conception, en effet, le nombre est une idée antérieure à l'addition de ses unités, une idée donnée d'un seul coup avec sa loi de formation. C'est la formulation rationnelle, *synthétique* et *apriorique*, d'une seule loi de génération de la série de nombre qui permet de poser l'infini et de garder à la fois la notion de totalité (car il y a *une seule* loi uniforme qui règle la formation de

⁶⁵ Voir A. Lalande, « L'œuvre de Louis Couturat », *Revue de métaphysique et de morale* 22, 5 (1914), p. 648.

⁶⁶ Voir A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, Annales de l'Université de Lyon, Lyon 1895, ensuite Alcan, Paris 1899. Couturat écrira une longue étude critique de ce texte pour la *Revue de métaphysique et de morale* publié entre 1896 et 1897 (voir L. Couturat, *Logique, mathématique, langue universelle. Anthologie, 1893-1917*, éd. M. Fichant, ENS Éditions, Lyon 2018. Disponible en ligne : <http://books.openedition.org/enseditions/7048>).

⁶⁷ Voir G. Lechallas, *Étude sur l'espace et le temps*, Alcan, Paris 1896. Presque rien est connu sur la vie de Lechallas, sinon qu'il fut un élève du polytechnicien Auguste Calinon (1850-1900), qu'il travailla comme ingénieur et qu'il publia son premier étude sur la géométrie générale dans la *Critique philosophique* en 1889, suscitant les réactions de Pillon et de Renouvier.

tout nombre entier).⁶⁸ On voit donc comment Couturat opère un déplacement significatif par rapport à la philosophie de la mathématique et de la connaissance de Kant, car pour lui l'objectivité repose sur l'application d'une idée rationnelle et non pas sur les lois de l'entendement.⁶⁹ En effet, il appartient à la raison seule la tâche et le privilège de connaître la réalité dans son infinité génératrice, lorsque par contre l'entendement ne fait que la décomposer en phénomènes nombrables et mesurables. Bien sûr, cette activité d'abstraction, analytique et généralisante de l'entendement est nécessaire pour l'application des lois scientifiques ; néanmoins, l'instauration de ces lois relève de la raison : c'est elle, en effet, « qui organise le chaos infiniment varié de la conscience phénoménale » et qui tire de « ce mirage éphémère et décevant [...] les éléments d'un système solide et permanent qu'elle construit conformément à ses lois, qu'elle dote de la valeur objective et qu'elle nomme la réalité ». ⁷⁰ Il est donc illusoire de croire que la solution des problèmes « critiques » puisse dépendre des acquisitions de la psychologie introspective de l'éclectisme ou de la psychologie expérimentale. C'est seulement la « Critique » qui peut montrer comment les vérités philosophiques et scientifiques sont relatives à l'esprit, au moi pensant, et aux formes *a priori* de la raison. La philosophie devient donc pour Couturat une réflexion « du second degré » sur la science, une « critique générale » de son activité, à la recherche des lois qui ne tient pas à l'organisation physique ou biologique de la matière mais à la nature de notre intelligence. Le criticisme affiche donc la possibilité d'une véritable troisième voie entre cousinisme et positivisme, en révélant en même temps la possibilité d'une coexistence féconde entre philosophie et science par une rigoureuse répartition du travail. Néanmoins, cela ne signifie nullement, comme le craignait Boutroux en commentant la thèse de Couturat,⁷¹ que la philosophie doit se résoudre

⁶⁸ Voir L. Couturat, *De l'infini mathématique* (1896), Blanchard, Paris 1973, p. 463-464. Voir aussi le dialogue entre le finitiste et l'infinatiste qui commence à la page 486.

⁶⁹ Cette différence est très évidente lorsqu'il reproche à Kant sa conception du nombre : le nombre, dit-il, est certes, comme le croyait Kant, le schéma de la grandeur par lequel les catégories d'unité et de totalité sont appliquées aux données de l'expérience, mais la grandeur dont Kant parle est celle de la logique formelle et, en tant que extension du concept, elle est *finie*. Si Kant avait emprunté la notion de grandeur des mathématiques, il aurait compris qu'elle est par contre *infinie* et *continue* : « l'abus de symétrie logique et l'attachement aux formes scolastiques ont fait méconnaître et négliger à Kant l'idée scientifique et rationnelle de la grandeur » (*ivi*, p. 557n). Il faut dès lors modifier notre vision de la grandeur : elle est en effet « une forme intellectuelle pure, une idée de la raison : par elle nous pouvons penser tous les objets sous une forme de grandeur, et connaître *a priori* toutes les relations possibles de grandeurs. Par suite le nombre n'a aucune valeur objective, car il ne s'applique aux choses qu'au moyen des opérations de l'entendement qui engendrent le concept : il ne convient donc qu'aux notions générales et abstraites, non aux objets réels et concrets ; il n'est, comme le concept, qu'un procédé subjectif de l'esprit pour classer les données de l'expérience. Au contraire, l'idée de grandeur s'applique aux données de l'intuition par une simple spécification, sans que l'objet perde son caractère individuel : cette idée permet de saisir directement la grandeur concrète et de la penser [...] d'une manière absolument précise et rigoureuse » (*ivi*, p. 557-8)

⁷⁰ *Ivi*, p. x.

⁷¹ Voir « Thèses de doctorat », *Revue de métaphysique et de morale* 4, 4 (1896), p. 17.

à une critique ancillaire de la science et dans une théorie de la connaissance. Couturat partage en effet la critique française de la notion de chose en soi kantienne. En cela, il est parfaitement consonant avec Renouvier : la position de la limite de la chose en soi tient à un préjugé réaliste chez Kant, qui consiste à considérer les choses comme existant en dehors et indépendamment de l'esprit. Mais si on enlève le noumène, si on se place d'un point de vue spéculatif, voilà que les spéculations de la raison deviennent des lois objectives portant sur la réalité elle-même. La réévaluation de la raison passe par le refus de l'esthétique transcendantale kantienne : Kant, en effet, a identifié sensibilité et réceptivité, en interdisant toute possibilité d'une intuition autre que sensible. Cependant, « si l'on bannit cette idole réaliste de la 'chose en soi', léguée par l'ontologie substantialiste à l'idéalisme critique, on devra reconnaître que la réalité n'est pas transcendante, mais immanente à l'esprit, et qu'elle est au fond une construction de la raison ». ⁷² Mais pour permettre à la raison de recouvrir un rôle qui ne soit pas seulement régulateur, mais bien *constitutif*, il faut abattre la « citadelle de l'Idéalisme transcendantal », c'est-à-dire la théorie des antinomies. Il faut, en effet, que la raison n'entre pas en contradiction avec elle-même, comme déjà l'avait compris Evellin, auquel Couturat se rejoint par son ambition de concilier critique et métaphysique. Néanmoins, cette convergence entre les deux penseurs est partielle, parce que, tout d'abord, Couturat nie la chose en soi, lorsqu'Evellin fait coïncider le noumène avec l'esprit ; en outre, ils donnent des solutions différentes au problème des antinomies : si l'un, plus proche de Renouvier, conteste la notion d'infini, l'autre vise justement à en sauvegarder la possibilité. À l'instar d'Evellin, Couturat estime que thèse et antithèse ne sont pas sur le même plan, qu'elles ne sont pas un conflit intérieur à la raison, mais un conflit de la raison avec l'entendement et l'imagination : elles reposent en effet sur deux idées cosmologiques différentes, qui tiennent l'une au fini et l'autre à l'infini. Dans la thèse de la première antinomie, lorsque Kant conclut à l'impossibilité d'achever par une synthèse la série infinie des conditions du phénomène. Mais le défaut de l'argumentation de Kant consiste à croire que cette série des conditions (c'est-à-dire des phénomènes passés) est successive. C'est une conception *empirique* de la synthèse, qui exclut l'infini en vertu de l'incapacité de le saisir dans une intuition, ⁷³ lorsque par contre, comme Couturat le montre dans sa thèse, on peut penser l'infinité d'une série de manière rationnelle. La stratégie de Couturat consiste donc à renverser les termes de la solution d'Evellin. Si la

⁷² L. Couturat, *De l'infini mathématique*, cit., p. xiv.

⁷³ « Or, nous ne pouvons penser la grandeur d'un quantum qui n'est pas donné à l'intérieur de certaines limites propres à toute intuition qu'au moyen de la synthèse des parties, et la totalité d'un quantum de ce genre que par la synthèse complète ou par l'addition répétée de l'unité à elle-même » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, A428-9/B456-7, Ak. III, p. 294 ; I, p. 1087-8).

raison est la faculté de penser l'infini *a priori*, dès lors les thèses, qui portent sur le fini, sont attribuées aux facultés qui pensent le sensible, donc l'imagination et l'entendement, plutôt que les antithèses à la raison. Par cela on peut d'ailleurs s'expliquer la méfiance des criticistes envers la notion de nombre infini : ceux qui ne croient pas à la possibilité de l'infini commettent l'erreur de vouloir *se représenter* l'infini, c'est-à-dire de soumettre la notion d'infini aux conditions *finies* de la sensibilité, lorsque au contraire, estime Couturat, l'infini peut être saisi seulement par la conception rationnelle de ses lois *a priori* de génération. On retrouve là la même antinomie entre le nombre en tant que concept de l'entendement et la grandeur infinie, purement rationnelle, qui permet de penser « sans cesse de nouveaux espaces et de nouvelles grandeurs toujours finies ». ⁷⁴ Mais, s'il en est ainsi, il n'y aura plus d'antinomie, car le fini est « soumis » à l'infini puisque c'est seulement la raison qui permet de penser la finitude sensible. ⁷⁵ En prolongeant le raisonnement, c'est seulement la philosophie, en tant que critique rationnelle de l'œuvre de la science, qui peut expliquer et fonder les lois générales qui trouvent application expérimentale. La conclusion est que, « malgré le criticisme, la Métaphysique reste possible, et que, malgré le néo-criticisme, une Métaphysique infinitiste est probable ». ⁷⁶

Venons-en finalement à la troisième piste thématique qui concerne la notion de phénomène, qui est au centre des thèses de deux philosophes qui appartiennent à la même génération mais qui sont très différents : Jean-Jacques Gourd (1850-1909) et Émile Boirac (1851-1917). Ce dernier seul peut compter parmi les véritables disciples de Renouvier. Gourd, par

⁷⁴ L. Couturat, *De l'infini mathématique*, cit., p. 578.

⁷⁵ Cela ne veut pas dire que l'antithèse, en tant que fondée sur l'idée d'infini, est nécessairement vraie, car il s'agit quand même d'un problème métaphysique qui on aura du mal à résoudre par un raisonnement conceptuel. D'ailleurs, Couturat remarque aussi que l'imagination joue aussi un rôle important dans les antithèses mêmes : on y affirme, par exemple, l'infinité du monde car on ne peut imaginer un temps ni un espace vide de phénomènes. Dès lors, pour Couturat « tout ce qu'on peut affirmer *a priori* avec une certitude absolue » à propos des antinomies mathématiques, ce sont « les propositions suivantes : L'espace et le temps *sont* infinis, donc le monde *peut être* infini dans les temps et dans l'espace ; L'espace *est* continu et divisible à l'infini ; donc la matière étendue *peut être* continue et divisible à l'infini » (*ivi*, p. 579). Quant aux antinomies dynamiques, les antithèses

⁷⁶ *Ivi*, p. 580. Dans ce cadre, la question générale qui compète à la métaphysique, c'est-à-dire de savoir quels sont les rapports entre la raison et l'expérience, se reflète sur le plan de critique de la science dans la recherche des relations entre les mathématiques pure, domaine du rationnel, et des mathématiques appliquées auxquelles la physique se soude intimement. Plus spécifiquement, on sait que ces relations consistent dans l'application de l'algèbre à la géométrie, ce qui a produit la géométrie analytique et l'analyse, avec le calcul infinitésimal. Si, comme le croit la majorité des scientifiques, l'analyse repose sur l'idée de nombre, tandis que la géométrie, la mécanique et la physique ont à faire avec des grandeurs connues par expérience, alors la question critique devient celle de savoir quels sont les rapports entre le nombre et la grandeur et si les phénomènes naturels peuvent être soumis aux lois mathématiques. La thèse de Couturat est que cette division est fautive, car l'analyse ne se fonde pas sur l'idée du nombre, qui est un simple artifice de l'entendement, mais sur la grandeur, qui n'est pas un donné expérimentale, mais une notion universelle et rationnelle, le fondement intuitif des jugements synthétiques *a priori* de la mathématique pure. Couturat voit en effet dans l'analyse un répertoire apriorique et déductif de formes abstraites, « la langue universelle des sciences, [...] une véritable Logique, la Logique de la quantité » (*ivi*, p. xxi).

contre, n'est remarquable qu'en tant que témoignage de la fécondité et de la diffusion des idées du philosophe de Montpellier. Professeur de philosophie à l'Université de Genève depuis 1881, il publie en 1888 un ouvrage intitulé *Le phénomène : esquisse d'une philosophie générale*.⁷⁷ Le sous-titre du livre et sa maison d'édition, Alcan, prouvent une certaine affinité avec les thèmes et les questions du néocriticisme, bien qu'elle ne soit pas à exagérer : l'inspiration profondément chrétienne de l'auteur, sa formation allemande (il avait étudié à Leipzig, Berlin et Tübingen) et son placement institutionnel périphérique⁷⁸ l'éloignent de Renouvier, qu'il considère comme un métaphysicien réduisant toute existence à celle du phénomène.⁷⁹ Cela ne veut pas dire que pour Gourd il y a un principe métaphysique absolu saisissable au-dessus des phénomènes. Il accepte les idées fondamentales du criticisme renouvien, en s'opposant aussi à la distinction kantienne entre forme et matière de la pensée réduisant l'expérience à un produit incompréhensible de structures *a priori*.⁸⁰ Seulement, il rejette le réductionnisme phénoménal de Renouvier encore trop débiteur de Hume et Comte. Pour Gourd, il n'y a que relations, et lorsque nous prétendons dépasser le phénomène pour atteindre un absolu, quelque chose d'ultra-phénoménal, nous demeurons toujours pris dans une relation avec un phénomène (phénomène étant tout ce qui apparaît à la conscience, pas nécessairement concret). C'est pour cette raison que la métaphysique doit être précédée par une « philosophie générale » qui s'en tienne au monde phénomènes – à savoir, au monde de la conscience – contre les abstractions réductrices des sciences positives et celles spéculatives de la métaphysique. Certes, il peut exister un « hors-conscience », mais nous sommes condamnés à n'en rien savoir. « Scientifiquement, intellectuellement, nous devons tenir pour nul ce qui n'est pas la conscience ; autour d'elle un abîme insondable s'ouvre pour la pensée ».⁸¹ En ce sens, Gourd se réclame explicitement de la connotation purement pratique des postulats ultra-phénoménaux. La philosophie générale part du constat qu'il faut accorder de l'attention aux résultats des sciences, qu'ils sont en quelque manière incontournables ; néanmoins, elle doit les rectifier, tirer d'elle des conclusions (ou des présuppositions) générales qu'elles ne peu-

⁷⁷ Sur Gourd et sa pensée, voir M. Reymond, *La philosophie de Jean-Jacques Gourd (1850-1909)*, Lire, Chambéry 1949.

⁷⁸ Il sortira des marges du champ philosophique lorsqu'il aura l'occasion de présider le comité d'organisation suisse du II^e Congrès International de Philosophie de Genève, en 1904, et d'entrer en contact avec Xavier Léon.

⁷⁹ Voir J.-J. Gourd, *Le phénomène : esquisse de philosophie générale*, Alcan, Paris 1888, p. 43. Sur les différences entre Renouvier et Gourd, voir le compte rendu de Lionel Dauriac au livre de Gourd paru dans la *Revue philosophique de la France et le l'étranger* 27 (1889), p. 393-404.

⁸⁰ Voir *ivi*, p. 51. Voir aussi p. 405-11, où il critique les conceptions intellectualistes de l'*a priori*. Par contre, d'après lui, il faut concevoir l'*a priori* comme toujours présent et mêlé dans les choses, résultant donc de l'intersection entre conscience et choses. Le subjectivisme apriorique est donc dangereux pour la validité de la science elle-même.

⁸¹ *Ivi*, p. 80-1.

vent voir dans leur particularité. S'élever au-dessus d'elles est la seule manière d'atteindre l'« abstrait suprême » qui est comme leur pointe de fuite, c'est-à-dire la conscience. La philosophie générale donne donc aux sciences un complément de signification, tout en dépendant d'elles : l'abstrait suprême, en effet, ne peut pas être étudié directement (ce serait de la métaphysique), tout synthèse définitive et totale des connaissances, comme le disait Renouvier, est impossible. À la philosophie générale il ne reste donc que dégager les principes les plus simples et communs (les « dernières diversités ») du phénomène, c'est-à-dire de la conscience. Il y a donc, entre philosophie et science, une circularité dialectique (Gourd se réfère souvent à Hegel) qui fait que la philosophie générale, dans son travail de réduction et définition, applique « les formes de la pensée à un objet situé à l'origine même de ces formes ». ⁸² Le problème, comme toujours dans le criticisme français, n'est pas plus d'opérer des découpages entre le phénomène et le noumène (on peut même dire que le refus de la notion de noumène est le refrain de la critique française). Par contre, il s'agit de trouver une place pour la liberté, le moi et le suprasensible *parmi* les phénomènes. La distinction phénoméniste (Gourd s'en prend surtout à *La science positive et la métaphysique* de Liard) entre domaine de la causalité scientifique et domaine de la métaphysique est fallacieuse, car elle se fonde sur une équivalence injustifiée entre expérience/science et phénomènes. ⁸³ Au contraire, il faut faire confiance aux intermittences causales dans la nature, aux dépendances relatives entre phénomènes qui sont à la base de la liberté et de l'expression de la volonté : « ce n'est pas hors du phénomène qu'on doit chercher l'absolu, le non-moi, l'inconnaissable, l'infini, l'actif : le phénomène les contient, et la pensée les pose, alors même qu'elle ne saurait faire entre tous ces éléments dans les cadres de la science ». ⁸⁴

Tout en traitant du même thème, la thèse d'Émile Boirac, professeur au lycée Condorcet, ⁸⁵ publiée six ans après, en 1894, avec le titre *L'idée de phénomène*, est de nature tout à fait différente. Non pas tant en vertu de ses références théoriques : elle est dédiée à Alfred Fouillée, qui était aussi un interlocuteur important pour Gourd, et Renouvier y joue nécessairement un rôle significatif et parfois non déclaré. La différence la plus remarquable est que Boirac adopte une perspective beaucoup plus historique pour rendre compte du choix du sujet. En tant que thèse soutenue à l'Université de Paris, elle présente tous les traits d'un ouvrage scolaire qui doit justifier ses propres thèses par un travail préliminaire de légitimation :

⁸² *Ivi*, p. 99.

⁸³ Voir *ivi*, p. 212-3.

⁸⁴ *Ivi*, p. 428.

⁸⁵ Boirac y enseigne quinze ans, de 1882 à 1897, avant d'être nommé président de l'Université de Grenoble et, en 1902, de l'Université de Dijon. Après sa thèse, il consacra ses études à la question de la langue universelle et à la promotion de l'espéranto (célèbre est sa traduction dans cette langue de la *Monadologie* de Leibniz).

« Notre recherche, écrit Boirac, [nous semble] commandée par toute l'évolution historique de la philosophie depuis près de trois siècles », ⁸⁶ en déclarant tout de suite ses sources : Fouillée, Dauriac et Gourd. Il ne mentionne pas le nom de Renouvier, mais l'influence criticiste est évidente dès le début, lorsque Boirac déclare qu'aujourd'hui la « catégorie suprême de la science et de la pensée, ce n'est plus l'Être, c'est le Phénomène. Seul, à proprement parler, le phénomène est réel : il contient en soi, dans ses caractères, dans les rapports qui le lient aux autres phénomènes, la raison unique et dernière de toutes choses ». ⁸⁷ Néanmoins, le privilège de la dimension phénoménale a pour contrepartie l'abus de cette notion, ce qui impose la nécessité d'en faire une critique à partir de la définition kantienne elle-même. Boirac partage avec Renouvier et Gourd la critique du noumène, un reliquat métaphysique pesant sur la révolution kantienne et qui n'a été soumis à aucune critique. C'est une notion tout à fait négative, indéterminée, même contradictoire par rapport aux prémices de l'entreprise critique. Partout, dans la *Critique de la raison pure*, on trouve le postulat de la double existence phénoménale et nouménale des choses, de leur existence soit indépendante soit relative à nous ; mais nulle part Kant n'a prouvé ce postulat. D'après Boirac, le noumène est posé par la négation du phénomène et par la nécessité de lui attribuer une raison suffisante (le fait qu'une chose se manifeste implique une existence autonome par rapport à cette manifestation, comme le conditionné implique l'inconditionné). Avec cette pétition de principe, donc, Kant « a beau exorciser l'Être en soi de la vieille métaphysique : son imagination en projette sans cesse le fantôme derrière les seules réalités qu'il déclare accessibles au savoir humain. Mais ces réalités mêmes, il ne les voit pas telles qu'elles sont : il les voit transfigurées, déformées par l'ombre du spectre ». ⁸⁸ Cela entraîne Kant dans une série de contradictions et de cercles vicieux dont le plus dangereux touche au sens même du travail critique : certes, on peut dire que le noumène tire sa valeur d'hypothèse de sa fonction morale. Mais si le fait que les phénomènes ne sont pas toute la réalité, ce qui ouvre à la possibilité de la liberté et du devoir, n'est qu'une faible hypothèse, comme le croit Boirac, dès lors toutes les théories de la *Doctrine transcendantale des éléments*, en tant qu'ordonnés en vue de l'affirmation de la moralité, ne sont que des postulats de la raison pratique. ⁸⁹ Il est inutile de faire appel à la foi morale pour légitimer une hypothèse douteuse. Comme chez Renouvier, donc, tout ce qui est existence du réel n'est qu'un réseau de phénomènes entrelacés où multiplicité, différence, succession coexistent avec l'Être, c'est-à-dire avec l'identité, la permanence et l'unité. Mais multiplicité et permanence

⁸⁶ É. Boirac, *L'idée du phénomène : étude analytique et critique*, Alcan, Paris 1894, p. 333.

⁸⁷ *Ivi*, p. 4.

⁸⁸ *Ivi*, p. 26.

⁸⁹ Voir *ivi*, p. 31-2.

ne sont que deux différentes modalités de la pensée. C'est la conscience qui pose le rapport nécessaire entre l'être et les phénomènes. Dès lors, ainsi entendus, ils ne sont que « les deux aspects sous lesquels la Pensée s'envisage elle-même ».⁹⁰ Tout phénomène est ainsi un état de conscience, le moi étant, comme chez Kant, le principe d'unification qui permet de penser les rapports entre les phénomènes. C'est la conscience, en tant que lieu fixe de rattachement des phénomènes, qui est la véritable substance.⁹¹ Malgré son inspiration néocriticiste, donc, Boirac fait un pas de plus par rapport à Renouvier : bien sûr, il voit dans la conscience la condition de possibilité et le lien de toute relation entre phénomènes, mais il ne soumet pas les phénomènes à la *catégorie* suprême de *personne* ; il parle plutôt d'une identité profonde entre la *Pensée*, en tant que fait de conscience, et l'*Être*, ce qui le rattache à la tradition plus proprement spiritualiste de Fouillée. Sur la base de ce *monisme* spiritualiste, on peut donc juger superficielle la perception qu'on avait en Sorbonne de la thèse de Boirac, considérée comme une « nouvelle édition », toujours de contrebande, du néocriticisme.⁹²

2.2.4. La dialectique des catégories

L'influence de Renouvier parmi les jeunes étudiants de philosophie, on l'a vu, est très remarquable, quoique souvent oblique ou partielle, et certains de ses élèves indirects, comme par exemple Liard, furent destinés à devenir des figures importantes de la République. Néanmoins, on ne rencontre pas parmi eux des esprits capables de s'élever jusqu'aux hauteurs conceptuelles atteintes par le maître. Il existe peut-être une seule exception, représentée par Octave Hamelin (1856-1907), qui, tout en demeurant un épigone, démontra sa capacité à se mesurer directement avec le système de Renouvier en le critiquant et en en proposant une version différente. D'après Benrubi, Hamelin serait « le continuateur le plus éminent du néocriticisme de Renouvier ».⁹³ Cela est correct, au moins partiellement. Sans doute, il fut le plus célèbre et apprécié des élèves de Renouvier.⁹⁴ Son importance dans le panorama intellectuel français fin

⁹⁰ *Ivi*, p. 245.

⁹¹ « Ainsi le principe de substance est la loi de la pensée en vertu de laquelle nous concevons toute existence comme divisible en un attribut et un sujet à l'image de la nôtre propre, et par conséquent tout phénomène comme nécessairement enveloppé dans une conscience » (*ivi*, p. 320).

⁹² Voir le compte rendu de L. Roure dans *Études religieuses, philosophiques, historiques et littéraires*, Supplément aux tomes LXI, LXII et LXIII (1894), p. 737.

⁹³ I. Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie française contemporaine en France*, cit., t. I, p. 471.

⁹⁴ Hamelin semble confirmer son appartenance à l'école de Renouvier dans une lettre à celui-ci qui date de 31 décembre 1883 : « Depuis que je m'essaie à la philosophie j'appartiens à l'École criticiste » (« Lettres », *Les Études philosophiques* 12, 2 (1957), p. 158).

de siècle est liée à deux événements qui eurent lieu dans la même année à intervalle rapproché : en juillet 1907, la *Revue de métaphysique et de morale* annonce la publication de l'ouvrage fondamental d'Hamelin, *l'Essai sur les éléments principaux de la représentation*, en promettant la parution d'une longue étude critique dans le numéro suivant⁹⁵ ; le 8 septembre 1907, Hamelin meurt tragiquement et héroïquement au large d'une plage des Landes. Le numéro de novembre de la *Revue* paraît avec un nécrologe qui pleure le décès d' « une des forces les plus précieuses sur lesquelles l'élite de notre jeunesse put compter [...], un érudit et un critique de premier ordre ».⁹⁶ La réalisation de l'étude critique est confiée à un jeune Alain, qui la signe avec son vrai nom, Émile Chartier, et se borne à exposer les thèses principales du livre.⁹⁷

Selon toutes les attentes, *l'Essai sur les éléments principaux de la représentation* aurait dû consacrer Hamelin comme un des plus importants philosophes de sa génération et marquer, d'après François Pillon, « le point de départ d'une direction nouvelle » de la pensée française.⁹⁸ À l'époque, Hamelin est déjà bien connu en tant que professeur à l'Université de Bordeaux (où il enseigna de 1884 à 1903⁹⁹), collaborateur de *l'Année philosophique* de Pillon et membre du cercle de la *Revue de métaphysique et de morale* depuis les années 1880. Sa réputation est celle d'un historien de la philosophie, spécialiste de la pensée ancienne, notamment d'Aristote,¹⁰⁰ mais ses intérêts touchent aussi à la philosophie moderne, comme en témoignent ses cours sur l'idéalisme allemand¹⁰¹ et sur Descartes.¹⁰² Toutefois, comme le rap-

⁹⁵ Voir « Compte rendu de O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 4 (1907), « Supplément », p. 2-3.

⁹⁶ « Nécrologie : Octave Hamelin », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 6 (1907), Supplément, p. 1.

⁹⁷ Voir É. Chartier, « *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, par O. Hamelin », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 6 (1907), p. 797-820. Cela fut le dernier article d'Alain sur la *Revue*.

⁹⁸ F. Pillon, « *L'Essai sur les éléments principaux de la représentation* et la philosophie d'O. Hamelin », *Année philosophique* 18 (1907), p. 141.

⁹⁹ Il obtient un poste de maître de conférences à l'ENS en 1903, avant de passer à la Sorbonne deux années plus tard.

¹⁰⁰ Voir le compte rendu d'Aristote, *Physique, II*, traduction et commentaire par O. Hamelin, dans *Revue de métaphysique et de morale* 15, 4 (1907), « Supplément », p. 8 : « M. Hamelin est considéré à juste titre comme celui des historiens français qui connaît le mieux la philosophie d'Aristote. M. Rodier se réclame de lui, et, seul en Europe, M. Diels possède sans doute une érudition aristotélicienne plus étendue ». La traduction du deuxième livre de la *Physique* était sa thèse complémentaire pour le doctorat en philosophie. Il traduit, en outre, les lettres d'Épicure. Ses notes de travail sur *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs* (éd. E. Barbotin, Vrin, Paris 1953) et ses cours sur *Le système d'Aristote* (éd. L. Robin, annoté par A. Kojève, Alcan, Paris 1920), sur le *De Fato* de Cicéron (éd. M. Conche, Éditions de Mégare, Villers-sur-Mer 1978) et sur *Les philosophes présocratiques* (éd. F. Turlot, Association des publications près les universités de Strasbourg, Strasbourg 1978) furent publiés après sa mort. Pour une bibliographie complète, voir L. Millet, « Bibliographie », *Les Études philosophiques* 12, 2 (1957), p. 185-9.

¹⁰¹ Un cours sur Fichte dispensé à Bordeaux à la fin des années 1880 a été publié en 1988. Comme l'observe Turlot, Hamelin donna aussi des cours, malheureusement perdus, sur « La Philosophie allemande de Kant à Hegel » (1885), « La Philosophie allemande de Fichte à Hegel » (1886) et « La Logique de Hegel » (1887) (voir l'« Introduction » de F. Turlot au cours d'Hamelin dans *Fichte : cours d'Octave Hamelin, cours de Henri Bergson*, éd. F. Turlot et P. Soulez, Centre de documentation en Histoire de la Philosophie, Paris 1988, p. 5).

pelle Durkheim, on s'étonnait qu'un professeur qui « avait inspiré tant de thèses, n'avait pas encore pris le temps de devenir docteur ». ¹⁰³ Issu de plus de vingt ans de méditation, l'*Essai* est enfin soutenu le 29 avril de l'année suivant devant une commission composée par le doyen de la faculté et philologue Alfred Croiset, Victor Brochard, Émile Boutroux, Gabriel Séailles, Victor Egger et Lucien Lévy-Bruhl.

Généralement, la philosophie de l'*Essai* est présentée comme une sorte d'hégélianisation du système de Renouvier, philosophe auquel Hamelin dédie son dernier cours. ¹⁰⁴ Hamelin était en effet proche du cercle socialiste et dreyfusard de Lucien Herr (1864-1926), bibliothécaire à l'ENS, et de Charles Andler (1866-1933), qui, dans le climat antigermanique de l'après-Sedan, étaient parmi les rares qui avaient une connaissance approfondie et une opinion positive de l'œuvre de Hegel (surtout de sa pensée politique), considérée par la plus part des philosophes universitaires comme un panlogisme totalisant. ¹⁰⁵ En vérité, toutefois, les choses sont loin d'être aussi simples. Néanmoins, c'est cette image d'un Hamelin hégélien qui a perduré. Par exemple, en 1930, vingt-trois ans après sa mort, Alexandre Koyré affirme que Hamelin, « dont l'influence persiste toujours », a été le seul représentant de l'hégélianisme en France. ¹⁰⁶ Koyré va préciser son avis dans une lettre adressée à Émile Meyerson vraisemblablement en 1931 ou 1932, où il accuse Hamelin de n'avoir rien compris de Hegel, n'ayant lu que l'*Encyclopédie*, et de l'avoir complètement réinventé, oscillant entre sa dialectique et celle de Schelling. « Il ne sait même pas ce que veut dire *Aufheben* ! », écrit-il. ¹⁰⁷ Selon un autre témoignage, l'hégélianisme supposé de Hamelin fut aussi désavoué par Alain : d'après celui-ci, Hamelin ne fut au fond qu'un « Hegel du pauvre ». ¹⁰⁸ Ce qui est vrai, sans doute, c'est qu'Alain compte Hamelin plutôt comme « un réformateur de Kant ». De plus, il avoue que Hamelin, avec Lagneau, est le seul de ses contemporains qu'il ait pris au sé-

¹⁰² Voir O. Hamelin, *Le système de Descartes*, éd. L. Robin, préface d'Émile Durkheim, Alcan, Paris 1911. Il s'agit d'un cours professé à l'École Normale Supérieure pendant l'année 1903-1904.

¹⁰³ É. Durkheim, « Nécrologie d'Octave Hamelin », *Le Temps* (18 septembre 1917).

¹⁰⁴ Voir O. Hamelin, *Le Système de Renouvier*, éd. P. Mouy, Vrin, Paris 1927. Pour une exposition systématique de la pensée de Hamelin, voir F. Turlot, *Idéalisme dialectique et personnalisme : essai sur la philosophie d'Hamelin*, Vrin, Paris 1976.

¹⁰⁵ Sur ce débat, voir P. Terzi, « Wrestling with the Shadow : The Panlogism Controversy in Hegel's Early Twentieth-Century French Reception (1897-1927) », *Modern Intellectual History*, à paraître. Ce cercle socialiste incluait aussi Jean Jaurès (1859-1914) et Léon Blum (1872-1950).

¹⁰⁶ A. Koyré, *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, cit., p. 205.

¹⁰⁷ A. Koyré, « Lettre à Meyerson (s.d.) », dans É. Meyerson, *Lettres françaises*, éd. B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, CNRS Éditions, Paris 2009, p. 250.

¹⁰⁸ Cité dans J. Theau, « La méthode synthétique d'Octave Hamelin », *Les Études philosophiques* 2 (1972), p. 222. Alain jugeait « abstraite et arbitraire » la déduction hamelinienne (et, par extension, renouvrierienne) des catégories. Néanmoins, il considérait avec sympathie la tentative (voir Alain, *Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, éd. par J. Michel-Alexandre, Gallimard, Paris 1958, p. 410).

rieux : c'est grâce à lui, après avoir « lu et relu » son *Essai*, qu'il est revenu à Kant.¹⁰⁹ Hamelin lui-même a du mal à expliquer exactement sa position et sa méthode – ne serait-ce que lors de sa soutenance, en particulier face aux objections de Boutroux, qui est à ce moment-là un des majeurs spécialistes de philosophie allemande. Dans l'exposition de sa thèse, Hamelin retrace son parcours philosophique : il a commencé par lire Kant ; puis, sur conseil d'Henri Marion, il est passé à Renouvier. Son inspiration originaire est donc criticiste, d'autant plus que le problème de la *synthèse* est à ses yeux le problème philosophique par excellence, un problème qu'il rattache à Kant et à Renouvier plutôt qu'à Hegel. Dans une lettre de 1884, il parle de sa thèse principale comme d'un prolongement de la question critique kantienne :

La théorie de la connaissance est toujours un sujet neuf. Je voudrais montrer que la *Critique* de Kant n'a rien de commun avec la psychologie, que l'école anglaise ne la connaissant pas la combat à faux ; que le kantisme n'interdit pas de faire la genèse empirique des notions ; que la vraie question à débattre entre l'empirisme et ses adversaires est celle de savoir s'il y a ou non des lois irréductibles dans les choses ou dans les représentations : car c'est tout un depuis Leibniz et Hume.¹¹⁰

D'ailleurs, si l'on regarde les discussions des catégories de la représentation déployées dans l'*Essai*, Kant s'avère être l'interlocuteur privilégié d'Hamelin. En ce sens, l'*Essai* est à tous égards un texte de philosophie néocriticiste, car Hamelin accepte le phénoménisme relationnel de Renouvier (« le philosophe auquel nous devons le plus »¹¹¹) et son remaniement des catégories kantiennes : « Kant avait découvert que les catégories se posaient en trois moments, et Renouvier explique très bien que l'opposition de la thèse et de l'antithèse est une opposition non de contradiction, mais de corrélation. J'ai cru avec cette idée avoir mon principe moteur ».¹¹² Pour lui comme pour Renouvier, la loi fondamentale de l'être est celle de la relation et le monde n'est qu'une hiérarchie de rapports qui, allant de l'abstrait au concret, aboutit à un dernier terme qui les réunit tous : la personnalité. La personnalité, c'est-à-dire l'absolu, est donc encore relative, car elle est la culmination *synthétique* où les relations s'achèvent, se *systematisent*, et aussi le point de départ pour la régression *analytique* qui veut

¹⁰⁹ Voir Alain, « Histoire de mes pensées » (1925), dans *Les arts et les dieux*, éd. G. Bénézé, Gallimard, Paris 1990, p. 98.

¹¹⁰ O. Hamelin, « Lettre à A. Dumont (juin 1884) ». Cité dans J. Nabert, « Les manuscrits d'Hamelin à la Bibliothèque Victor Cousin », *Les Études philosophiques* 12, 2 (1957), p. 171.

¹¹¹ O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Alcan, Paris 1907, p. 466.

¹¹² « Thèses de doctorat », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 4 (1907), p. 23.

comprendre ces relations mêmes.¹¹³ Néanmoins, Hamelin n'est pas satisfait de la manière dont Renouvier a conçu la relation et il souhaite en préciser le statut par l'application rigoureuse d'une *logique synthétique*. Ce que Hamelin reproche à Renouvier c'est d'être arrivé à la loi de la relation à partir d'un constat empirique : les phénomènes ne peuvent que se manifester enchainés. Bien sûr, si l'on prend au sérieux la loi de relation on ne peut pas poser l'existence d'une chose en soi existant au-delà de toute relation : voilà pourquoi Hamelin doit s'avouer phénoméniste. Néanmoins, il se garde bien d'emphatiser ce mot, qui doit être dénué de la signification encore positiviste qu'il avait chez Renouvier. Hamelin vise en effet à une philosophie intellectualiste où la nature dynamique et dialectique de la pensée et la nature synthétique de chaque catégorie est mise en premier plan. Plus précisément, il s'attache à montrer comment les catégories de Renouvier s'engendrent l'une l'autre moyennant un procédé dialectique. Par exemple on pose l'espace, quantité *simultanée* de parties, en antithèse au temps, qui est une série *successive* de parties dérivée de la synthèse entre le nombre et la relation. Il s'agit donc d'une construction rationnelle – ou, ce qui revient au même, intellectualiste – des formes kantienne de la sensibilité, et cela vaut également pour toutes les catégories. Comme on peut voir ci-dessous, la table des catégories d'Hamelin est plus ample que celle de Renouvier, en incluant aussi l'altération et la spécification, et surtout en plaçant les catégories elles-mêmes dans des rapports de thèse, antithèse et synthèse.

	CATEGORIES	THESE	ANTITHESE	SYNTHESE
THESE	<i>Relation</i>	Thèse	Antithèse	Synthèse
ANTITHESE	<i>Nombre</i>	Unité	Pluralité	Totalité
SYNTHESE / THESE	<i>Temps</i>	Instant	Laps de temps	Durée
ANTITHESE	<i>Espace</i>	Point	Distance	Droite
SYNTHESE / THESE	<i>Mouvement</i>	Séjour	Déplacement	Transport
ANTITHESE	<i>Qualité</i>	Positif	Négatif	Déterminé
SYNTHESE / THESE	<i>Altération</i>	Persistance	Dénaturation	Transformation
ANTITHESE	<i>Spécification</i>	Genre	Différence	Espèce
SYNTHESE / THESE	<i>Causalité</i>	Cause	Effet	Action
ANTITHESE	<i>Finalité</i>	Fin	Moyen	Système
SYNTHESE	<i>Personnalité</i>	Moi	Non-moi	Conscience

Or, pour cette philosophie intellectualiste et idéaliste – qui insiste sur la vocation systématique de tout savoir et pour laquelle la pensée n'est pas un accident du monde mais ce qui

¹¹³ Voir *ivi*, p. 19.

renferme le monde¹¹⁴ – le défi est de ne pas tomber dans le formalisme kantien, lequel, tout en voyant dans la conscience le principe de synthèse et d'unification des données hétérogènes de la sensation, n'a pas explicité suffisamment comment cette activité synthétique se déroule concrètement. En d'autres termes, Kant parvient à la position de l'ego transcendantal en tant que fonction synthétique à travers une simple analyse, mais la conscience dont il parle n'est qu'un moule vide dont on ne saurait expliquer le fonctionnement. S'il n'avait pas eu crainte de faire autre chose qu'une étude de psychologie, il aurait dû s'attacher à étudier non plus seulement les conditions de « l'objectivité de la pensée », mais aussi « la possibilité même de la faculté de penser »,¹¹⁵ c'est-à-dire, pour Hamelin, comment la pensée enchaîne ses lois et comment l'ordre de la pensée et l'ordre des choses se reflètent l'un dans l'autre. La loi de relation, en effet, est pour Hamelin, qui a refusé le formalisme kantien, en même temps « le premier principe de la méthode » de compréhension du réel et « le premier élément des choses ».¹¹⁶ C'est seulement avec Fichte et surtout avec Hegel, avec sa dialectique synthétique, qu'on apprécie enfin cette identité entre pensée et expérience. Mais si Hegel est « le véritable maître de la méthode synthétique », sa conception de la dialectique n'est guère celle d'Hamelin : certes, il voit au sommet du processus dialectique l'unité et la réalité de l'Esprit, la « Pensée de la pensée », mais cet Esprit ne recoupe pas la conscience, la dimension de l'entendement, à laquelle Hamelin, en bon criticiste, souhaite demeurer fidèle. Il y a toujours, chez Hegel, un panthéisme et un goût alexandrin pour la totalité de l'Un dont il faut se méfier. En effet, Hamelin a une conception « négative » de la contradiction hégélienne, ce qui est tout sauf rare à l'époque, conception selon laquelle elle comporterait une invalidation ou annulation réciproque des deux termes opposés qui rendrait creuse et vide leur synthèse. C'est pour cette raison qu'il peut écrire que le « nihilisme serait donc la conclusion du procès dialectique », en opposant à la synthèse des *contradictaires* hégéliennes, qui procède par négation, une synthèse des *corrélatifs* qui ne nie pas les opposés, mais les concilie positivement en les concevant chacun comme incomplet sans l'autre.¹¹⁷ On s'aperçoit très clairement ici de la distance séparant Hamelin d'Hegel. Brunschvicg est aveugle face à cette différence substantielle,

¹¹⁴ Voir *ivi*, p. 354. L'insistance sur la notion de système, qu'il définit comme la « clé de voûte » de sa pensée, est un trait majeur de distinction entre le criticisme de Renouvier. Comme l'a souligné correctement Parodi, en effet, « Renouvier était frappé surtout de l'élément de distinction et d'hétérogénéité qu'il apercevait dans le monde ; sa doctrine était une doctrine de discontinuité, qui consistait à juxtaposer, sans plus, les formes ou les catégories de l'être : l'idéalisme de Hamelin a la prétention, au contraire, de les relier en système, de les expliquer, en faisant voir la nécessité de leur diversité même et de leurs relations » (D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France : essai de classification des doctrines*, Alcan, Paris 1920, p. 433).

¹¹⁵ O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, cit., p. 29.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 18.

¹¹⁷ Voir *ivi*, p. 34-36.

lorsqu'il estime que Hamelin a mis la méthode d'Hegel au service des thèses de Renouvier,¹¹⁸ tandis que Boutroux s'en rend compte immédiatement pendant la soutenance de l'*Essai* : « La méthode de Hegel est objective : il s'agit du développement de l'Être, de la vie de l'Être. Votre méthode, se fondant sur la corrélation, est une méthode subjective ».¹¹⁹ L'accomplissement de cette conciliation des corrélatifs a lieu dans la *personnalité*, dans la conscience, en tant que sujet agissant doué de volonté et liberté :

la réalité en son moment le plus haut est à la fois sujet et objet, pour soi, conscience ; [...] la lumière complète et définitive sur la situation réciproque de l'être et du connaître, ou encore sur le sens le plus élevé de ce mot de représentation, si obstinément mal compris, découlera d'une identification poussée jusqu'au bout du fait d'exister *in concreto* avec celui d'être soit objet opposé à un sujet, soit sujet opposé à un objet, ou plutôt encore avec le fait d'être la synthèse de ces deux termes.¹²⁰

Si Hamelin peut affirmer la pleine identité de l'en-soi et du pour-soi, de l'objet et du sujet, dans la conscience, c'est précisément parce que la distinction même entre le sujet et le monde dit extérieur est posée et conçue par la pensée elle-même, est donc une distinction qui a lieu et sens seulement dans la pensée, dans un sujet qui se la figure dans la représentation. C'est pour cette raison que la représentation n'est pas une reproduction secondaire, comme le veut le sens commun : sujet et objet ne sauraient pas exister en tant que tels hors d'elle. Dès lors, la représentation « est la réalité même »,¹²¹ c'est-à-dire la dimension où le processus dialectique se déroule en posant au même temps les lois de la pensée et le système de la connaissance qui ne fait qu'un avec l'être que nous pouvons connaître.

L'utilité conceptuelle de cette théorie de la personnalité en tant que concrétisation maximale de la catégorie de relation n'échappera pas à l'attention des lecteurs catholiques d'Hamelin au début du XX^e siècle, qui s'avèreront être néanmoins des lecteurs critiques : dans *La dialectique du monde sensible* (1922), Louis Lavelle (1883-1951) reprochera à Hamelin le même formalisme que celui-ci reprochait à Kant¹²² ; de même, dans *L'obstacle et la valeur* (1934), René Le Senne (1882-1954), tout en reconnaissant la « relation hamelinienne » comme un outil conceptuel important pour penser l'unité de l'expérience, en critiquera le ca-

¹¹⁸ Voir L. Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme. Représentation, concept, jugement », dans *Écrits philosophiques. II : L'orientation du rationalisme*, cit., p. 29.

¹¹⁹ « Thèses de doctorat », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 4 (1907), p. 23.

¹²⁰ O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, cit., p. 337.

¹²¹ *Ivi*, p. 344.

¹²² Voir L. Lavelle, *La dialectique du monde sensible*, Imprimerie alsacienne, Strasbourg 1922.

ractère normatif, purement rationnel, en lui opposant ce qu'il appellera la « relation-âme », à savoir une relation qui embrasse la vie tout entière, l'unité de l'âme en tant que traversée par des raisonnements et émotions.¹²³ Mais ce n'est pas parmi les catholiques que la pensée d'Hamelin trouvera son interlocuteur le plus remarquable : c'est surtout vers un contemporain d'Hamelin qu'il faut se tourner. En effet, on a cru déceler une influence profonde de la pensée hamelinienne dans la sociologie d'Émile Durkheim (1858-1917), en utilisant souvent comme élément de preuve la préface des *Formes élémentaires de la vie religieuse* (1912) et en s'appuyant sur plusieurs données biographiques. De fait les deux penseurs furent liés par une amitié solide scellée à l'Université de Bordeaux – où Hamelin était arrivé en 1885 pour dispenser un cours sur l'histoire de la philosophie et où Durkheim en 1887 avait été nommé sur un poste en philosophie centré sur la pédagogie – et confirmé ensuite à la Sorbonne.¹²⁴ En outre, le neveu et collaborateur de Durkheim, Marcel Mauss (1872-1950), fut un élève d'Hamelin à Bordeaux.

Or, les rapports de Durkheim avec la philosophie sont stratifiés et compliqués à démêler, surtout en ce qui concerne ses dettes théoriques envers le criticisme français, qu'il connaissait très bien.¹²⁵ Il faut toujours garder à l'esprit l'incontournabilité de la philosophie de Renouvier pendant les années 1880. Avant de connaître Hamelin, Durkheim avait en effet déjà rencontré la pensée de son maître Renouvier, principalement autour de questions d'ordre politique (par exemple la possibilité, envisagée par Renouvier, de concilier le lien social et l'individualisme¹²⁶). Il avait plus généralement une compréhension très large du projet philosophique de Renouvier, comme en témoigne ce qu'il dit à ses étudiants de la Sorbonne en 1911 : « Si vous voulez mûrir votre pensée, attachez-vous à l'étude scrupuleuse d'un grand maître, démontez un système dans ses rouages les plus secrets. C'est ce que je fis, et mon

¹²³ Voir R. Le Senne, *Obstacle et valeur : la description de conscience*, Aubier, Paris 1934.

¹²⁴ Ce fut Louis Liard, en tant que directeur de l'enseignement supérieur, qui investit Hamelin à Bordeaux en 1885, par un geste de solidarité entre élèves de Renouvier ; il voulut même l'appeler à l'École Normale en 1899, mais sans succès. Hamelin resta à Bordeaux pour presque vingt ans. Seulement en 1903 il passera à la Sorbonne et puis à l'ENS (voir L. Dauriac, « Les sources néo-criticistes de la dialectique synthétique », *Revue de métaphysique et de morale* 17 (1909), p. 488). La création d'un troisième poste de philosophie avait été demandée par Alfred Espinas, qui était l'autre professeur de philosophie avec Hamelin. Cependant, on a récemment formulé l'hypothèse que derrière la nomination de Durkheim il faut voir toujours l'intervention de Liard et que, peut-être, Hamelin avait déjà eu l'occasion de rencontrer Durkheim et donc d'en encourager la nomination (voir N. Semble, « Une hypothèse sur l'arrivée de Durkheim à Bordeaux. Les 'requêtes durkheimiennes' d'Hamelin (mars-avril 1887) », *Durkheimian Studies* 21 (2015), p. 66-72). Devenu professeur à Paris, Durkheim aidera Hamelin à trouver une chaire dans la capitale (voir D. Némedi, W. S. F. Pickering, « Durkheim's Friendship with the Philosopher Octave Hamelin », *British Journal of Sociology* 46, 1 (1995), p. 107-125).

¹²⁵ Le texte fondamental à ce sujet est G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Garnier, Paris 2012.

¹²⁶ De ce problème, qui sera à la base aussi de son livre sur la *Division du travail social* (1893), il en donnera cependant une solution différente de celle de Renouvier (voir M.-C. Blais, *Au principe de la République*, cit., p. 395-8 ; et J.-C. Filloux, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève 1977, p. 16-7).

éducateur fut Renouvier ».¹²⁷ Récemment, pourtant, Paoletti a souligné comment l'importance de Renouvier pour la pensée de Durkheim apparaît seulement grâce à ses déclarations autobiographiques, et non pas au travers des citations ou des références directes.¹²⁸ On peut néanmoins, estime-t-il, mettre en évidence la proximité des questions abordées par la sociologie de Durkheim avec les principaux thèmes, en particulier celui de la *croissance*, qui faisaient l'objet des discussions animées parmi les lecteurs de Renouvier sur la période comprise entre les années 1870 et 1912 : la référence va surtout au livre du catholique Léon Ollé-Laprune (1839-1898), professeur à l'ENS, sur la certitude morale, où la question du rapport entre science et croyance est au centre,¹²⁹ et à l'ouvrage de Brochard sur l'erreur.¹³⁰ En outre, dans sa biographie, Luke a énuméré les points de rattachement entre le jeune Durkheim et Renouvier, à savoir principalement le rationalisme, l'étude scientifique de la moralité, la réfutation du déterminisme, la question du rapport entre l'autonomie individuelle et la cohésion et la solidarité sociale.¹³¹ Durkheim est un penseur pour lequel la nécessité, déjà ressentie par Comte et Saint-Simon, de fonder le lien social sur une croyance commune, douée de la même force unifiante de la foi religieuse, est centrale pour le maintien de l'unité républicaine et la réussite du processus de sécularisation et laïcisation de la société.¹³²

Sur une telle base, on pourrait donc aisément penser, avec Le Senne, que « l'échange d'influences » entre Durkheim et Hamelin, porteur d'instances criticistes, soit un « fait historique ».¹³³ Néanmoins, il faut douter de toute convergence trop facile entre des penseurs engagés dans des parcours disciplinaires très différents. Il ne faut pas non plus se laisser séduire par le rapprochement trop facile entre l'usage commun de la notion de représentation. Bien sûr, Durkheim critique farouchement l'empirisme et maintient que « le monde n'existe pour nous qu'autant qu'il est représenté »,¹³⁴ ce qui est parfaitement cohérent avec les principes du néocriticisme. Néanmoins, pour Hamelin, la représentation est presque un synonyme de la

¹²⁷ R. Maublanc, « Durkheim, professeur de philosophie », *Europe* 22 (1930), p. 299. Cité dans M.-C. Blais, *Au principe de la République*, cit., p. 395.

¹²⁸ Voir G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., p. 38.

¹²⁹ Voir L. Ollé-Laprune, *La certitude morale*, Eugène Belin, Paris 1880.

¹³⁰ Voir G. Paoletti, *Durkheim et la philosophie*, cit., p. 245-71. Selon Paoletti, la notion durkheimienne de représentation collective est un développement de la notion renouvérienne de croissance.

¹³¹ Voir S. Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work*, Penguin, Harmondsworth 1981, p. 55.

¹³² Sur ce point, et en général sur les enjeux politiques, moraux et sociaux du rapport Durkheim-Kant, voir J. Bonnet, *Dékantations*, cit., p. 137-44. Voir aussi, sur la lignée Kant-Renouvier-Durkheim, S. Stedman Jones, *Durkheim Reconsidered*, Blackwell, Oxford 2001, p. 62-87.

¹³³ R. Le Senne, « La philosophie française contemporaine en France et la pensée de M. Parodi », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 1 (1927), p. 105.

¹³⁴ É. Durkheim, « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale* 17, 6 (1909), p. 756.

dimension de la conscience, lorsque, pour Durkheim, qui parle de *représentations*, au pluriel, ce concept a une signification toujours variable.

En 1909, Durkheim publie dans la *Revue de métaphysique et de morale* un article intitulé « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », dont les premières deux parties constitueront l'introduction aux *Formes élémentaires de la vie religieuse*, où il s'emploie à présenter la sociologie comme une science qui ne vise pas à l'étude des sociétés primitives pour le goût des « bizarreries » et des « singularités » ; elle cible des aspects essentiels et fondamentaux de l'expérience humaine et de la vie soit individuelle soit sociale : « sous le symbole, il faut savoir atteindre la réalité qu'il figure et qui lui donne sa signification véritable ».¹³⁵ Il y a donc des formes et des conditions transversales qui tiennent à la conformation de l'expérience humaine s'exprimant par la variabilité des rites et des mythes religieux. La primitivité de ces croyances et pratiques chez les sociétés étudiées est donc une garantie de leur proximité aux caractères les plus généraux de la vie humaine et, en particulier, de l'expérience du sacré. Durkheim parle à ce propos de représentations et fonctions, c'est-à-dire d'« éléments essentiels et permanents qui constituent ce qu'il y a d'éternel et d'humain dans la religion ».¹³⁶ La sociologie, comme il l'explique dans la troisième partie de l'essai, est donc une science qui ne relève d'aucune conception préalable de la nature humaine philosophiquement ou psychologiquement construite ; par contre, c'est à elle qu'on demande des éclaircissements sur cette nature même.¹³⁷ À ce sujet, Durkheim tient pour très claire la division du travail que le développement des sciences expérimentales et des savoirs positifs impose : si, en effet, désormais « le philosophe ne peut procéder à son œuvre de synthèse qu'à condition de posséder l'encyclopédie du savoir humain », il ne lui reste qu'à « trouver une science qui, tout en étant assez restreinte pour pouvoir être possédée par un seul et même esprit, occupe cependant, par rapport à l'ensemble des choses, une situation assez centrale pour pouvoir fournir la base d'une spéculation unitaire et, par conséquent philosophique ».¹³⁸ C'est seulement la sociologie qui, travaillant sur le plan de la société, c'est-à-dire sur le « microcosme » de la conscience collective, sur la totalité d'une civilisation à un moment donné de l'histoire, peut dépasser les étroitesse de la conscience individuelle. Pour apercevoir l'« unité des choses » le philosophe doit donc opérer une conversion de son regard de l'esprit individuel à l'esprit collectif.

¹³⁵ *Ivi*, p. 734.

¹³⁶ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912), Presses Universitaires de France, Paris 1990², p. 6.

¹³⁷ É. Durkheim, « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », cit., p. 755.

¹³⁸ *Ivi*, p. 756.

C'est sur cette base que se justifie le remaniement auquel Durkheim soumet l'ancien problème philosophique des catégories, qu'il tire des « récentes disciples de Kant ». ¹³⁹ Pour Durkheim, les catégories sont en effet l'expression éminente de l'esprit collectif, car en elles « toute la civilisation y est condensée ». Elles ne « préforment [pas] le réel », mais « le résumé ». ¹⁴⁰ La recherche, aussi bien philosophique que sociologique, des catégories fondamentales de l'esprit est donc déplacée du domaine abstrait de la logique à celui d'une « réalité concrète que, seule, l'observation historique et ethnographique peut nous révéler ». ¹⁴¹ Or, la religion est un objet d'étude privilégié afin d'aborder cette question, car, étant la première manifestation de l'intelligence humaine, le premier « système de représentations » que l'homme ait conçu, on retrouve ses cadres et ses éléments dans les dimensions du savoir qu'elle a enfanté, à savoir la philosophie et la science. Cela ne consiste pas dans une simple sécularisation, puisque la religion n'est pas un produit de l'esprit issu d'une conformation intellectuelle préformée, fixe et statique ; par contre, la religion a contribué à produire par ricochet l'esprit lui-même. Dès lors, les formes de la connaissance humaine elles-mêmes – ce que la philosophie appelle catégories – sont marquées par leur racine religieuse. Mais cette conclusion en sous-tend une encore plus radicale, à savoir que la religion étant un phénomène social, les formes de la connaissance produites par la religion sont à leur tour des formations socialement déterminées, des « produits de la pensée collective [...] riches en éléments sociaux ». ¹⁴² Jusqu'au principe de non-contradiction, dominant dans la science mais pas dans la mythologie, tout est social. Il ne s'agit plus, donc, de choisir entre empirisme et idéalisme, entre la positivité et l'*a priori*, car la sociologie nous offre une troisième voie, une synthèse entre les deux théories qui « laisse à la raison son pouvoir spécifique, mais [...] en rend compte, et cela sans sortir du monde observable ». ¹⁴³ Si les empiristes sont au fond des irrationalistes, car ils négligent l'universalité et l'impersonnalité des principes de la raison, les idéalistes, malgré leur majeure fidélité au pouvoir explicatif des catégories, sont eux incapables de justifier la nécessité de fonder l'expérience sur une dimension rationnelle supplémentaire et le

¹³⁹ La référence aux catégories du néocriticisme français est évidente ici, car Durkheim compte parmi les catégories celles de nombre et de personnalité et considère catégories, donc pas formes de la sensibilité, l'espace et le temps (voir *ivi*, p. 12-13). Hamelin, en effet, lui a montré que le temps et l'espace jouent le même rôle dans la vie intellectuelle que les autres catégories. Néanmoins, Hamelin a tort de croire que, s'ils ne sont pas des formes pures et homogènes, comme le pense Kant, ils soient dès lors des constructions rationnelles avec lesquelles on organise les données de la sensibilité. Le temps a en effet son origine dans « la périodicité des rites, des fêtes, des cérémonies publiques », lorsque les distinctions que nous faisons dans l'espace viennent « des valeurs affectives différentes [...] attribuées aux régions » (*ivi*, p. 15-6).

¹⁴⁰ É. Durkheim, « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », cit., p. 757.

¹⁴¹ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 5.

¹⁴² *Ivi*, p. 14.

¹⁴³ É. Durkheim, « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », cit., p. 754.

privilège accordé à l'esprit d'être le siège de cette dimension. « De plus – ajoute Durkheim –, les catégories de la pensée humaine ne sont jamais fixées sous une forme définie ; elles se font, se défont, se refont sans cesse ; elles changent suivant les lieux et les temps ». ¹⁴⁴ Néanmoins, cela ne veut pas dire qu'on puisse dériver complètement tout ce qui est individuel du social, car ils forment comme deux couches, deux « espèce de représentations » qui interagissent continuellement et qui tiennent à la dualité intrinsèque de l'homme, en tant qu'être individuel et être social. Les représentations sociales, en effet, ont « nécessairement un tout autre contenu que les représentations purement individuelles », à savoir empiriques, et elles diffèrent aussi par leur genèse, puisque dans la production des représentations sociales intervient une « intellectualité très particulières », à savoir la dimension intersubjective et transhistorique de la connaissance qui, seule, permet à la raison de « dépasser la portée des connaissances empiriques ».

On comprend dès lors comment Durkheim transpose la dialectique hamelinienne des catégories, selon laquelle elles s'engendrent par synthèse progressive l'une de l'autre, dans un plan où la dialectique régit la circularité entre la validité apriorique et transindividuelle des catégories et leur génération historique. Les catégories demeurent *a priori* car ce n'est pas nous qui les avons construites ou choisies, nous les habitons en les acceptant dans leur nécessité momentanée, ne sachant jamais, faute d'une analyse historique, les raisons et les éléments qui ont contribué à leur production. La vie sociale serait impossible sans une vie intellectuelle réglée par des formes communes. C'est pour cette raison qu'il nous faut non seulement un conformisme moral mais aussi « un minimum de conformisme logique ». ¹⁴⁵ Le problème des catégories, donc, dépasse l'étroit « cercle d'observation » de l'individu et de sa prétendue rationalité interne pour migrer dans le domaine de compétence d'une science, la sociologie, qui se veut avec Durkheim une « propédeutique » nécessaire à la philosophie pour disposer de bases le plus possibles solides. Au début de cette section, on a vu Renouvier refuser à la connaissance scientifique la possibilité d'atteindre une synthèse finale et totale du savoir sur la base de la nature nécessairement relative de la connaissance. Avec Durkheim, les catégories de Renouvier et d'Hamelin deviennent elles-mêmes relatives à un savoir positif qui prétend dépasser et même fonder la philosophie – ce qui revient, au fond, à en annuler l'autonomie et la primauté disciplinaire.

¹⁴⁴ É. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, cit., p. 21.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 24.

CHAPITRE 3

LIGNES QUI SE CROISENT : SPIRITUALISME ET KANTISME

3.1. Un spiritualisme à visage kantien en rue d'Ulm : Lachelier

3.1.1. *L'esprit nouveau*

Dans le chapitre précédent, on a décrit l'émergence du criticisme français de Renouvier en essayant aussi de mesurer l'envergure de ses retombées sur la philosophie universitaire. On a parlé, pour caractériser la résonance des idées de Renouvier, d'un kantisme de contrebande, afin de mettre l'accent sur le fait qu'il s'impose à l'attention des nouvelles générations – surtout de celle qui intègre l'École Normale entre la fin des années soixante et le début des années soixante-dix – du dehors, c'est-à-dire à travers la circulation des ouvrages et de revues de Renouvier. En effet, l'École Normale et la Sorbonne resteront encore longtemps les berceaux de la pensée « nationale » et pour ainsi dire officielle de l'époque, qu'on peut nommer conventionnellement spiritualisme. En réalité, comme déjà le soulignait Janicaud dans un ouvrage désormais classique, l'existence en France d'une tradition spiritualiste unitaire, qui de Maine de Biran débouche sur la pensée de Bergson, est tout sauf qu'évidente. Le spiritualisme serait alors à présenter plutôt sous la forme d'une « famille d'esprits », certes définie par la récurrence de thèses similaires (tout d'abord, la primauté de l'instance métaphysique), mais qui en définitive « n'est pas solidement constitué[e], comme un noyau, tel l'idéalisme allemand, autour de deux ou trois penseurs à peu près contemporains les uns de autres ; à l'instar d'une grande famille, [elle] est tissé[e] de lignages successifs, de cousinage parfois inattendus, [elle] a de lointains ascendants et de nombreuses ramifications ». ¹ On pourrait dire la même chose de toute tradition philosophique, mais cette considération est d'autant plus importante que la philosophie française a toujours insisté stratégiquement sur l'unité et l'originalité de sa propre identité, surtout pour s'opposer tantôt au positivisme (autre catégorie problématique) interne, tantôt à la pensée germanique à la suite d'une crise politique avec l'Allemagne.

C'est dans cet esprit qu'en 1868 Paul Janet se plaint du fait que la « doctrine spiritualiste », avec toute son originalité, est aussi méconnue que celle de Bouddha ou de Lao-Tseu.

¹ D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, Nijhoff, La Haye 1969, p. 4.

Inaugurée par Maine de Biran, elle aurait « donné naissance à un mouvement philosophique aussi considérable dans l'histoire que l'a été le mouvement kanto-hégélien », en ajoutant tout de suite « si des circonstances favorables se fussent prêtées à un semblable développement ».² Dans le sillage de l'analogie entre Biran et Kant,³ Janet estime que Biran aurait accompli une « révolution toute semblable » à celle kantienne, avec la recherche d'un milieu entre dogmatisme et scepticisme. Comme Kant, Maine de Biran distingue noumène et phénomène, en pensant qu'il doit y avoir un moyen terme entre la chose en soi et les données empiriques, à savoir le sujet pensant. Mais si le sujet de Kant est un moi formel, *logique*, pour Biran le moyen terme est le sujet lui-même, le sujet *psychologique* qui se saisit immédiatement par un acte d'intuition.⁴ Ce qui manque à Biran, ce sont les circonstances favorables au développement unitaire de sa doctrine dans les générations suivantes. Malgré ce défaut, il y a quand même une puissance intrinsèque à l'« idée spiritualiste », qui a été capable de survivre et de prendre les formes les plus différentes.

En effet, la tradition dite spiritualiste n'échappe pas aux transformations qui bouleversent le champ philosophique français après la fin de l'hégémonie cousinienne. Janet lui-même, en saluant le rôle joué dans le renouveau de la métaphysique spiritualiste par le *Rapport* de Ravaisson, est bien conscient que lui et Ravaisson ne sont que des « obscurs préparateurs » d'une nouvelle élan spiritualiste, « simples chaînons entre ce qui tombe et ce qui s'élève ».⁵ Dans un article du 1873, il distingue entre deux phases du mouvement spiritualiste : la première était celle de l'éclectisme, qui avait réussi à s'imposer sur les philosophies sensualistes en souhaitant produire « une régénération complète de la philosophie », mais qui avait été incapable de répondre à l'essor d'un « esprit nouveau » qui était celui des sciences positives.⁶ Après une décennie, les années 1850, de misère intellectuelle (malgré des rares exceptions, telles que Caro et Albert Lemoine), le rétablissement de l'agrégation de philosophie en 1863 et le *Rapport* de Ravaisson en 1867 avaient annoncé le réveil d'un autre spiritualisme, un spiritualisme positiviste et réaliste à même de se mesurer avec les avancements de la science et de défendre l'autonomie de l'esprit et de la métaphysique. D'après Janet, ce virage était encore plus remarquable si l'on pense qu'il est accompli par une nouvelle philosophie

² P. Janet, *Les problèmes du XIX^e siècle : la politique, la littérature, la science, la philosophie, la religion*, cit., p. 282-3.

³ Ce rapprochement a été formulé à plusieurs reprises, mais la définition de « Kant français » est due à Lachelier (voir G. Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, Thèse complémentaire présentée pour le Doctorat ès-Lettres, Paris 1959, p. 66-7) et à Edmund König (« Maine de Biran, der französische Kant », *Philosophische Monatshefte* 25 (1889), p. 160-191).

⁴ Voir P. Janet, *Les problèmes du XIX^e siècle*, cit., p. 292-4.

⁵ *Ivi*, p. 349.

⁶ Voir P. Janet, *La crise philosophique*, cit., p. 4-5.

« universitaire », qui semble avoir donc la possibilité d'influencer les jeunes générations sans se fixer dans un dogmatisme d'école. Il se réfère à trois ouvrages parus au cours d'une période de cinq ans, de 1867 à 1872 : le *Rapport* de Ravaisson (qui, rappelons-le, était président du jury de l'agrégation), *Le fondement de l'induction* de Jules Lachelier et *La liberté et le déterminisme* d'Alfred Fouillée.⁷ S'il avait écrit son article un an après, il aurait dû inclure aussi *De la contingence des lois de la nature* de l'élève de Lachelier, Émile Boutroux.

Aux yeux de cette nouvelle génération, Ravaisson est sans doute le père reconnu du spiritualisme au sens propre, qui, déjà à partir des années 1840, avait contesté l'autorité de l'éclectisme cousinien en tant que philosophie d'État. En 1840, il écrit en effet un article pour la *Revue des deux mondes*, qui, à première vue, n'est qu'un compte rendu de la traduction française des *Fragments de philosophie* du philosophe écossais William Hamilton. Mais dès les premières lignes on s'aperçoit que l'enjeu est beaucoup plus dramatique : derrière la philosophie écossaise, qui, écrit Ravaisson, « n'a guère régné en France que dans l'enseignement public », ⁸ il faut voir l'ombre de l'ancien maître de Ravaisson, c'est-à-dire Victor Cousin lui-même. En effet, ce que Ravaisson reproche à la philosophie de Cousin, c'est la présence d'un biais empiriste qui tient à ses lectures de Thomas Reid et d'autres philosophes écossais : c'est l'idée selon laquelle la philosophie doit se borner à l'observation des phénomènes, même psychologiques, et à un procédé inductif d'inspiration baconienne censé en découvrir les lois générales. Selon Cousin, nous ne pouvons pas saisir notre esprit directement, mais seulement en tant que phénomène, dans ses modifications, c'est-à-dire qu'il n'y a pas lieu pour la connaissance immédiate de notre substance spirituelle. À cette position philosophique, Ravaisson oppose une autre lignée qui trouve son origine dans Maine de Biran et dans sa découverte d'un élément actif dans l'esprit, à savoir l'effort, la conscience de l'activité motrice, qui, écrit Ravaisson, « est la connaissance immédiate d'une cause [...], d'une cause agissante et dans son efficacité réelle. Cette cause, c'est moi-même [...]. La cause efficace [...] est le *sujet* qui sait, et, à vrai dire, la conscience elle-même ».⁹ L'effort, en effet, en tant que tendance au mouvement, devient activité consciente, volonté, lorsqu'il rencontre la résistance d'un mobile, signe d'une tendance antérieure à mon effort, laquelle se manifeste par une sensation. On a donc connaissance immédiate d'un principe de causalité qui n'est pas une chimère conceptuelle ou un schème de notre entendement : c'est, par contre, le sujet lui-même en tant que puissance active qui intervient dans le réel et à partir duquel nous pouvons transposer la causalité dans la

⁷ Voir P. Janet, *La philosophie française contemporaine*, cit., p. 37-54.

⁸ F. Ravaisson, « Philosophie contemporaine. *Fragments de philosophie* par M. Hamilton », dans *Métaphysique et morale*, éd. Jean Michel Le Lannou, Vrin, Paris 1986, p. 1.

⁹ *Ivi*, p. 22.

réalité elle-même. Bien sûr, Cousin déjà se réclamait de Biran, mais pour ce qui est de Ravaisson, ses lectures écossais l'empêchèrent de l'apprécier jusqu'au bout, en la dénaturant et l'annulant.¹⁰ Biran représente pour Ravaisson une voie alternative soit à l'empirisme britannique soit au kantisme, deux doctrines condamnées au destin commun de rester enfermées dans la multiplicité phénoménale de l'expérience, sans la volonté ou la capacité de s'élever au-dessus. En effet, affirme Ravaisson, pour atteindre une unité ou une synthèse quelconque entre le moi et l'expérience ou entre le phénomène et le noumène, pour conclure des phénomènes à leurs principe, il faut d'abord avoir eu l'expérience de cette unité. Avec Biran et l'intuition du moi en tant qu'effort, on montre que sous les formes et les lois abstraites de la connaissance, il y a « un principe réel qui unit les deux mondes distincts des phénomènes et des êtres ».¹¹ Dans le *Rapport*, où cette perspective est formulée plus largement et avec plus de vigueur métaphysique, Ravaisson écrit : « Connaître, avait dit Kant, c'est réunir ; c'est réunir, disait Maine de Biran, par un acte, par un vouloir ».¹² Là, Ravaisson met en valeur l'exceptionnalité de la découverte kantienne de la liberté du vouloir,¹³ mais il en conteste le caractère suprasensible et abstrait. La volonté est en effet un véritable effort, une tension de l'intelligence qui se traduit « dans le langage de la sensibilité ».¹⁴ C'est à travers la réflexion sur notre propre âme qu'on découvre que toute la nature se développe par une tendance à la perfection et à la beauté.¹⁵ La fatalité, le déterminisme scientifique, « en ce monde [...] n'est donc que l'apparence ; la spontanéité, la liberté est le vrai ».¹⁶

Comme l'a montré Bellantone, on pourrait voir, à la base de l'antikantisme de Ravaisson, la persistance malgré tout d'une certaine fidélité à Cousin, qui voyait en Kant l'apogée du « scepticisme » et du « nihilisme » : « Kant était placé dans la même tradition que Locke et Hume, à savoir cet empirisme des *impressions* qui aurait amené au scepticisme et à la banqueroute de toute prétention à la métaphysique ».¹⁷ Le spiritualisme, dans la version de Ravaisson, semble donc être incompatible avec la référence à Kant. Néanmoins, comme nous avons observé plusieurs fois, c'est grâce à la présence à l'ENS de Jules Lachelier, l'élève le plus brillant de Ravaisson, que le criticisme commence à se répandre dans les circuits universitaires. On a vu aussi que plusieurs thèses, par exemple celles de Liard ou de Dauriac, portent

¹⁰ Voir *ivi*, p. 27.

¹¹ *Ivi*, p. 25.

¹² F. Ravaisson, *La philosophie en France au XIX^e siècle*, cit., p. 68.

¹³ Voir *ivi*, p. 60.

¹⁴ *Ivi*, p. 298.

¹⁵ Voir *ivi*, p. 307-8.

¹⁶ *Ivi*, p. 308.

¹⁷ A. Bellantone, « Ravaisson : le 'champ abandonné de la métaphysique' », *Cahiers philosophiques* 129, 2 (2012), p. 15. Voir cet article pour une analyse des rapports entre Ravaisson et Cousin.

le double signe de l'influence de Renouvier et de Lachelier en même temps, produisant un bizarre mélange d'esprit critique et d'élan métaphysique. Lachelier lui-même reconnaît ce fait : « la plupart de mes élèves – écrit-il à Gabriel Séailles – sont devenus des disciples de Renouvier ». ¹⁸

Avec Lachelier, et surtout avec Boutroux, le spiritualisme s'engage de plus en plus dans une critique directe de la science, en abandonnant soit le biranisme soit les tons mystique et néoplatonicien de Ravaisson pour se faire réflexion sur les manifestations de l'esprit (la science, les arts, la politique, la religion) à la recherche d'une place solide et dominante pour la métaphysique. Ce c'est que Boutroux déclarera au début du nouveau siècle dans son tableau sur la philosophie française après 1867, sorte de continuation quarante ans plus tard du *Rapport* ravaissonien. Le *Rapport* même paraît en effet dans une période marquée par l'importation des théories de Darwin et des Spencer, par un nouvel essor du positivisme, par l'entrée en France de la philosophie allemande et finalement par le développement des sciences expérimentales, notamment la psychologie, ce qui devait rendre la pensée de Ravaisson partiellement insatisfaisante aux yeux de ses élèves. Dans ce contexte, souligne Boutroux, la démarche du nouveau spiritualisme consiste alors à « se mettre en présence des sciences, comme de réalités donnée, à en scruter les éléments et les conditions, et [...] à chercher dans les sciences elles-mêmes un point d'appui pour s'élever vers la métaphysique ». ¹⁹ Cette mise au jour ne pourra se produire sans une confrontation avec les thèses et le cadre conceptuel provenant de Königsberg, sans escalader ce qu'Alphonse Darlu aurait appelé, dans une lettre à Xavier Léon, l'« Himalaya kantien ». ²⁰

3.1.2. *Les arbres de Fontainebleau*

Dans *Le Figaro* du 28 janvier 1918, Charles Dauzats publie au nom de l'Institut de France une nécrologie dédiée à Jules Lachelier, né en 1832, doyen de la section de philosophie de l'Académie des sciences morales et politiques et commandeur de la Légion d'honneur. Le ton du texte est très flatteur. En effet, d'après Dauzats, Lachelier aurait exercé « une influence considérable sur le développement des études philosophiques en France, à une époque où ces études étaient loin de tenir chez nous le rang qu'elles occupaient à l'étranger,

¹⁸ J. Lachelier, « Lettre à Gabriel Séailles (15 octobre 1913) », dans *Lettres*, cit., p. 180.

¹⁹ É. Boutroux, « La philosophie en France depuis 1867 », cit., p. 146.

²⁰ Cité dans H. Bonnet, *Alphonse Darlu, 1849-1921 : le maître de philosophie de Marcel Proust*, Nizet, Paris 1961, p. 34, et mentionné dans J. Bonnet, *Dékantations*, cit., p. 118.

notamment en Allemagne ». De plus, il serait responsable d'avoir « formé la brillante pléiade de philosophes dont notre pays est aujourd'hui si justement fier ».²¹ Encore plus emphatique est le panégyrique imprégné de rhétorique républicaine que son élève et successeur Émile Boutroux écrit deux jours plus tard pour le *Journal des débats politique et littéraires*, où Lachelier est décrit comme un « père spirituel ».²² Cette forme d'adoration est motivée, selon Boutroux, par l'incroyable force intellectuelle et pédagogique de Lachelier, qui « fut un excitateur singulièrement puissant des intelligences ».²³ La profonde marque imprimée par Lachelier sur l'enseignement universitaire est l'élément le plus souligné et célébré dans les souvenirs ou les commémorations qui lui rendent hommage. En célébrant la mémoire de Lachelier en 1921, dans une séance de l'Académie des sciences morales et politiques, Léon Brunschvicg constate que, à partir de 1870, « s'est constituée en France [...] une Université philosophique qui devra porter le nom de Jules Lachelier comme l'ancienne Université garde celui de Victor Cousin ».²⁴ Ce n'est pas par hasard donc si, vingt ans après la mort de Lachelier, en 1937, Émile Thouverez pourra encore estimer qu'il a été pour sa génération « le maître le plus écouté. Que nous fuissions ses élèves, ou les élèves de ses élèves, nous avons tous subi l'empreinte de sa doctrine ».²⁵ Le philosophe et écrivain catholique Jean Guittou ira jusqu'à parler de Lachelier comme du véritable « père de la philosophie française contemporaine » qui, pendant près de quarante années, de 1870 à 1914, « joua le rôle de directeur de la conscience française ».²⁶

Jules Lachelier est en effet un de ces philosophes au destin singulier – philosophes parmi lesquels figure aussi Alphonse Darlu – qui sont plus connus pour leur enseignement charismatique que pour le nombre d'écrits qui portent leur nom. Doué d'une forte vocation éducatrice socratique, une qualité exercée avec une efficacité qui peut-être n'aura d'égal que celle d'Alain, il demeure une personnalité méconnue dans la mémoire philosophique française. À l'instar d'autres figures – comme par exemple Jules Lequier, qui se noya dans l'océan en ne laissant à la postérité que des fragments –, au moment de sa mort la bibliographie de Lachelier

²¹ Ch. Dauzats, « Mort de Jules Lachelier », *Le Figaro* (28 janvier 1918), p. 2.

²² É. Boutroux, « Jules Lachelier », *Journal des débats politiques et littéraires* (30 janvier 1918), p. 3.

²³ *Ibidem*.

²⁴ L. Brunschvicg, « Notice sur la vie et les travaux de M. Jules Lachelier », dans *Écrits philosophiques. II : L'orientation du rationalisme*, cit., p. 206. Les textes de Boutroux et de Brunschvicg ont été inclus avec d'autres témoignages par Bouglé et Dauriac dans J. Lachelier, *Œuvres*, Alcan, Paris 1933, t. I, p. vii-xlv.

²⁵ É. Thouverez, « Jules Lachelier. Lectures et Souvenirs », *Mémoires de l'Académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, douzième série, tome XV, Imprimerie Toulousaine, Toulouse 1937, p. 21.

²⁶ J. Guittou, *Regards sur la pensée française, 1870-1914. Leçons de captivité*, Bauchesne, Paris 1968, p. 86.

compte seulement quelques œuvres notables, qui, néanmoins ont animé à leur manière le débat philosophique pendant les décennies suivantes.²⁷

Selon le témoignage de Lionel Dauriac, qui oppose ses qualités didactiques à l'attitude de « prédicateur laïque »²⁸ partagée par ses collègues, la doctrine de Lachelier était beaucoup plus profonde, cohérente et étendue que celles qu'on avait professé avant lui à l'École Normale Supérieure, où il enseigna de 1864 au 1875 en tant que successeur d'Elme Marie Caro (1826-1887), philosophe d'inspiration cousinienne.²⁹ Particulièrement remarquable était son travail sur la doctrine kantienne. En effet le système de Lachelier, développé dans les cours plutôt que dans des ouvrages,

portait la marque – écrit Dauriac – d'un attachement profond aux doctrines de Kant, d'une longue méditation sur ces doctrines, d'un effort de plus singulièrement heureux, non pour « continuer » le maître, ainsi que l'avaient tenté Fichte et Schelling, mais pour exécuter ce dont le génie allemand s'est toujours montré ou insoucieux ou incapable, un travail de révision par le menu, consistant à reprendre en sous-main l'œuvre de Kant, à la repenser en détail, à détacher pour en achever le travail, s'il a été taillé trop vite, et à les ranger dans un ordre nouveau.³⁰

On peut douter que Fichte et Schelling se soient limités à continuer la philosophie kantienne. Quoi qu'il en soit ces lignes de Dauriac mettent bien en évidence l'importance cruciale de l'innovation apportée par Lachelier dans la philosophie universitaire française, à savoir la diffusion du criticisme ou, plus précisément, de *certaines éléments discursifs d'inspiration kantienne*. Il faut se rappeler que ni Ravaisson, dont Lachelier était l'élève, ni Renouvier, le grand et seule néocriticiste à proprement parler de ces années, n'étaient des philosophes universitaires. Bien sûr, ils jouaient des rôles de premier plan à l'intérieur du champ philosophique – Renouvier en tant que directeur d'importantes revues et Ravaisson en tant que président du jury de l'agrégation de philosophie – mais ils n'avaient aucun poids institutionnel, c'est-à-dire aucune influence directe sur l'orientation des programmes et de l'enseignement. Certes, ils avaient tout de même une influence *indirecte* : par exemple, le *Rapport* de Ravaisson, commissionné par le ministre de l'instruction Victor Duruy (1811-1894) pour célébrer le rétablissement en 1863 de l'agrégation de philosophie supprimée par Napoléon III en 1852,

²⁷ Pour une chronologie de la vie de Lachelier et de ses œuvres publiés, voir L. Millet, *Le Symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, p. 265-9.

²⁸ Voir L. Dauriac, *Croyance et réalité*, cit., p. VIII.

²⁹ Voir *ivi*, p. X.

³⁰ *Ivi*, p. IX.

devint un des livres de philosophie les plus lus par les jeunes générations d'étudiants, ce qui contribua par ricochet au renouvellement de la scène philosophique. Mais, en dépit de cela, il fallut l'enseignement universitaire de la doctrine critique pour que la référence à Kant s'enracinât dans l'ADN de la philosophie française. C'est justement avec Lachelier que cet enracinement eut lieu.

En 1864, Lachelier est appelé à enseigner à la Sorbonne par le ministre Duruy,³¹ qui sera une sorte de protecteur pour tout le courant du « spiritualisme positiviste » de la deuxième moitié du XIX^e siècle, en envoyant aussi Boutroux en mission d'étude en Allemagne de 1868 au 1870. Il ne faut pas oublier le grand paradoxe représenté par Lachelier : il est sans doute l'initiateur de la vague kantienne sous la Troisième République, tout en étant avant tout un philosophe appartenant à la lignée spiritualiste inaugurée par Ravaisson. Son parcours universitaire est à bien des égards très traditionnel. Après avoir fréquenté le lycée Louis-le-Grand, il est reçu premier à l'École Normale Supérieure en 1851, lorsque le nouveau régime est en train de s'installer en France. Selon le témoignage d'Octave Gréard (1828-1904), entré à l'École deux années auparavant, à l'époque les élèves étaient traités comme des détenus sous la surveillance de la police et leur était interdite toute recherche libre qui n'était pas prévue par un programme rigide des « corvées matérielles » telles que la rédaction interminable des notes prises dans les cours ou les exténuants exercices de rhétorique.³² Lachelier lui-même se souviendra de ses années à l'ENS comme d'« une époque où la philosophie était réduite aux proportions d'un art d'agrément, inutile sinon dangereux ». ³³ Quoi qu'il en soit, une fois agrégé, et après avoir suscité l'admiration de Ravaisson, qui était inspecteur de la Section des Lettres, il commence à travailler sous le patronage de celui-ci sur la philosophie antique, notamment sur les dialogues de Platon. C'est à l'influence de Ravaisson qu'il doit son intérêt pour la philosophie antique d'un côté et à la doctrine de Maine de Biran de l'autre. Mais si cette dernière sera tôt abandonnée en faveur de Kant, le platonisme et sa reprise alexandrine joueront un rôle décisif dans la formation de sa pensée. Dans les lettres qu'il adresse à Ravaisson à partir de 1856, il rend compte de ses intenses lectures critiques des dialogues platoniciens, en particu-

³¹ Duruy, historien, fut nommé ministre par Napoléon III après les élections de 1863, qui virent une progression de l'opposition libérale (soit monarchistes libéraux plus républicains modérés). Il conserva le poste jusqu'au juillet 1869.

³² Voir L. Brunschvicg, « Notice sur la vie et les travaux de M. Jules Lachelier », cit., p. 198.

³³ J. Lachelier, « Lettre à Félix Ravaisson (6 février 1861) », dans *Lettres*, cit., p. 47. Dans cette lettre, il s'oppose au désir de son maître de le proposer pour une chaire au Collège de France. Selon Lachelier, en effet, la mauvaise qualité de l'enseignement de la philosophie pendant les années de sa formation, ainsi que ses lectures limitées (« J'ai peu lu, et je n'ai guère fait que relire toujours les mêmes livres ; je connais à peu près Maine de Biran ; croiriez-vous que je ne connais pas M. Cousin ? ») expliqueraient pourquoi il ne serait pas un candidat approprié, en manquant totalement d'une connaissance générale des systèmes philosophiques (voir *ibidem*).

lier le *Théétète*, le *Cratyle* et le *Parménide*, qui le rendent méfiant de la doctrine des idées, qu'il juge être trop abstraite et dont il ne comprend pas complètement le statut. Faut-il croire avec Platon que la véritable réalité appartient aux idées et pas aux sensations de ce monde, et donc que la science consiste dans la connaissance de ces idées ? Ou bien est-il permis de croire qu'au lieu de ces formes purement intelligibles, c'est « la réalité intérieure et comme l'âme des choses qui est l'objet de notre pensée »³⁴ ? On voit déjà se dessiner chez Lachelier une attention marquée pour la réalité de la vie de l'esprit dans son rapport avec le monde, ce qui n'est pas simplement une question de rapport entre sujet et objet, mais plutôt la possibilité de deviner, en partant du *primum* de l'expérience, c'est-à-dire de l'intérieur de l'activité spirituelle, une connexion organique entre l'esprit, la pensée et la totalité de la nature.

Il pose le même problème à propos de la doctrine de Maine de Biran : comment l'esprit peut passer de l'aperception du vouloir intime à la conception d'une « personne permanente » et d'une « force substantielle » jusqu'à passer de la psychologie à l'ontologie et faire de cette volonté un principe général et dynamique de l'être ? Le passage a lieu selon Maine de Biran grâce à une activité réflexive par laquelle on transpose au dehors la force volontaire aperçue en nous-mêmes. Mais cette réponse va laisser Lachelier profondément insatisfait, parce qu'elle ne rend pas compte d'une façon suffisamment analytique de l'universalité qui semble être le propre de l'activité intérieure. Ce qui reste à expliquer est donc « comment, dans l'aperception de *cette* cause [le mouvement intérieur] et de *ce* phénomène que la conscience nous montre au-dedans de nous, se trouve enveloppée la conception *du* phénomène et de *la* cause [...], et comment l'acte de la conscience [...] prend lui-même une valeur ontologique ».³⁵ Le problème n'est pas que Maine de Biran envisage la possibilité de passer du plan psychologique au plan ontologique, mais plutôt qu'il propose comme médium de ce passage une sorte d'abstraction réflexive qu'il n'arrive pas à caractériser ou à légitimer comme il faudrait. Dans une lettre adressée à Ravaisson le 5 décembre 1859, il se dit convaincu que la question de l'origine des choses soit étroitement liée à celle de la nature de l'âme, ce qui revient à dire au fond que les principes qui s'expriment dans la nature sont les mêmes qui régissent la vie de la pensée, et donc à plus forte raison le problème est de comprendre comment cette expression s'articule : « chercher la raison des phénomènes, c'est chercher le sujet intel-

³⁴ J. Lachelier, « Lettre à Félix Ravaisson (11 avril 1857) », dans *ivi*, p. 31. La critique des insuffisances de la doctrine platonicienne des idées est développée dans la lettre suivante de 25 mai, où Lachelier doute qu'elle puisse rendre compte non seulement de la manière dans laquelle nous connaissons le monde, mais aussi de l'essence ultime du monde lui-même. Ce qu'il ne peut pas concevoir est en effet que la raison de la vie et de la beauté des êtres, « que cette âme que notre âme devine et aime dans tous les êtres de la nature [...] se réduise à tel nombre ou forme intelligible que l'on voudra, et puisse tomber en aucune manière sous l'œil d'une intelligence finie » (*ivi*, p. 34).

³⁵ J. Lachelier, « Lettre à Félix Ravaisson (1 septembre 1857) », dans *ivi*, p. 36.

ligent et libre qui les pense et qui les veut, ou, en un mot, qui les crée ; chercher la raison de ce sujet lui-même, ce sera donc chercher la Pensée et la Volonté éternelle qui pense et qui veut cette pensée et cette volonté d'un jour ».³⁶ Dès lors, il faut nécessairement partir en posant la liberté de l'esprit, créateur des phénomènes, pour remonter au principe premier de la réalité, à savoir un Dieu « personnel et créateur » dont l'intelligence irradie toute la réalité. Il ne faut pas oublier, en effet, que Lachelier est avant tout un philosophe chrétien, préoccupé de concilier la liberté de l'esprit, la positivité des données scientifiques et ses propres convictions religieuses et morales. Dans cette instance d'unité, qui n'équivaut pas à une volonté d'indifférenciation ou de mysticisme intuitif, réside toute la vocation spiritualiste de Lachelier, où le mot spiritualiste, comme déjà chez Ravaisson (mais on verra sans tarder les différences entre les deux) vient à signifier justement l'ambition de parvenir à une synthèse compréhensive de l'être et de la pensée. Dans ses observations sur l'entrée « spiritualisme » du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* édité par Lalande, Lachelier distingue très clairement deux définitions possibles :

Il y a un spiritualisme [...] du premier degré, qui consiste à placer simplement l'esprit au-dessus de la nature, sans établir de rapport entre l'un et l'autre. Mais il y a un spiritualisme plus profond et plus complet, qui consiste à chercher dans l'esprit l'explication de la nature elle-même, à croire que la pensée inconsciente qui travaille en elle est celle même qui devient consciente en nous, et qu'elle ne travaille que pour arriver à produire un organisme qui lui permette de passer (par la représentation de l'espace) de la forme inconsciente à la forma consciente. C'est ce second spiritualisme qui était, ce me semble, celui de M. Ravaisson.³⁷

En d'autres mots, l'intelligence infinie mais cachée qui ordonne la nature, qui est à la base de ses mutations et mouvements internes, trouve dans l'intelligence finie mais consciente de l'homme, qui de la nature est comme le sommet,³⁸ la possibilité de devenir elle-même consciente. Le spiritualisme inauguré par Ravaisson est donc la tentative de concilier une phi-

³⁶ J. Lachelier, « Lettre à Félix Ravaisson (5 décembre 1859) », dans *ivi*, p. 43.

³⁷ « Spiritualisme », dans A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997⁴, vol. 2, p. 1020.

³⁸ Célestin Bouglé rappelle dans un article dédié à Lachelier ce que celui-ci lui avait confié lors d'une promenade à Saint-Brieuc, où Bouglé enseignait à l'époque et où Lachelier était venu en tant qu'inspecteur : « Je distingue trois stades dans l'être : la pensée, le vouloir-vivre, le mécanisme. Qui est-ce qui est le premier ? La pensée, il n'y a pas de doute, non dans l'ordre de l'apparition chronologique, mais dans l'ordre de la dignité ontologique » (cité dans C. Bouglé, « Spiritualisme et kantisme en France. Jules Lachelier », cit., p. 207 ; voir aussi C. Bouglé, « Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier », *Revue de métaphysique et de morale* 28, 1 (1921), p. 24).

losophie de l'esprit et une philosophie de la nature dans une métaphysique. Cette inspiration demeure vive à la racine du projet spéculatif de Lachelier. À ce propos, il y a un souvenir de Lachelier, presque une rêverie, qui est très significatif à cet égard, et que Léon Brunschvicg aussi citera à titre de preuve de sa conception unitaire de la vie :

Il me semble, quand je suis à Fontainebleau, que je sympathise de toutes mes forces avec la vitalité puissante des arbres qui m'entourent. Quant à reproduire jusqu'à leur forme, je suis sans doute trop encroûté dans la mienne pour cela ; mais, en y réfléchissant bien, il ne me paraît pas déraisonnable de supposer que toutes les formes de l'existence dorment plus ou moins profondément ensevelies au fond de chaque être ; car sous les traits bien arrêtés de la forme humaine dont je suis revêtu, un œil un peu perçant doit reconnaître sans peine le contour plus vague de *l'animalité*, qui voile à son tour la forme encore plus flottante et plus indécise de la simple *organisation* : or l'une des déterminations possibles de l'organisation est *l'arboréité*, qui engendre à son tour la chênéité. Donc la chênéité est cachée quelque part dans mon fond, et peut être quelquefois tentée d'en sortir et de paraître à son tour *dias in luminis oras*, bien que l'humanité qui a pris les devants sur elle le lui défende, et lui barre le chemin.³⁹

Il ne s'agit pas d'une simple anecdote, car les impressions poétiques de Lachelier lorsqu'il se trouve entouré par les arbres de sa ville natale font écho à la deuxième définition du spiritualisme donnée dans les observations sur l'entrée du *Lalande*, notamment à l'idée d'une continuité et d'une intelligence inconsciente qui travaille cachée dans la nature.⁴⁰ Eh bien, et en revenant au début du chemin intellectuel de Lachelier, on peut voir que, dans un cadre théorique pareil, la doctrine de Maine de Biran, avec son insistance sur l'effort, devait paraître à Lachelier tout à fait insuffisante : dans son cours de logique (1866-1867), il dira de cette doctrine « mal comprise » (et il faudrait se demander par qui) qu'elle est responsable de l'introduction en philosophie d'une erreur capitale, à savoir la conviction que l'effort volontaire nous donne accès à la réalité absolue du sujet pensant et à notre âme en tant que cause du mouvement. Sur ce point, l'objection de Lachelier est radicale : il est bizarre en effet que le plus élémentaire et « grossier » des phénomènes psychologiques puisse expliquer ce qu'il y a

³⁹ L. Brunschvicg, « La philosophie de Jules Lachelier », cit., p. 205. La citation en latin vient du *De rerum natura* de Lucrèce.

⁴⁰ Voir aussi la lettre qu'il écrit à Gabriel Séailles en 1883 : « C'est la nature végétale qui est ce que tout le monde appelle simplement : *la nature*, et qui me paraît le principe de toute organisation, de toute hiérarchie, de toute subordination de l'individu à des fins qui le dépassent ; la nature animale me paraît au contraire le commencement de la liberté, le principe de l'indépendance et de l'isolement de l'individu, et, par suite, de tout mal moral et social... » (J. Lachelier, « Lettre à Gabriel Séailles (23 août 1883) », dans *Lettres*, cit., p. 127-8.

de plus élevé dans la vie de l'esprit, d'autant plus que l'effort est partagé par tous les animaux, même par les zoophytes (êtres jadis considérés comme des intermédiaires entre les plantes et les animaux).⁴¹ L'absence de Maine de Biran parmi ses points de repère philosophique sera confirmée par une lettre qu'il écrira en 1913 à Gabriel Séailles, où il dira, avec la modestie qui le caractérise, que ses idées philosophiques sont fort peu originales et « presque toutes tirées de Descartes, de Leibniz, de Kant, de Platon aussi et d'Aristote... ».⁴² Comme il a été souligné,⁴³ l'élément frappant est justement l'absence de Maine de Biran, qui était l'un des astres majeurs dans le panthéon philosophique de son maître Ravaisson.⁴⁴

On voit donc se dessiner une prise de distance par rapport à la tradition spiritualiste ravaissonienne, dont toutefois Lachelier gardera toujours l'idée cruciale de causalité spirituelle, comme en témoigne une lettre qu'il écrit à Paul Janet en 1891, où il met en valeur l'hérédité de son maître pour les générations suivantes :

C'est [Ravaisson] qui nous a appris, ce me semble, à tous, à concevoir l'être, non sous les formes *objectives* de substances ou de phénomène, mais sous la forme *subjective* d'action spirituelle, que cette action soit [...] pensée ou volonté. Je crois que vous retrouveriez cette idée chez M. Bergson, [...] aussi bien que [chez M. Boutroux et] chez moi-même. C'est peut-être même la seule qui nous soit commune à tous et qui fasse l'unité du mouvement philosophique, de ces vingt dernières années.⁴⁵

Néanmoins, lorsqu'il adresse ces lignes à Paul Janet, Lachelier vise surtout à souligner les raisons qui l'ont amené à se distancier du spiritualisme d'inspiration biranienne pour se rallier à l'idéalisme critique de Kant. Dans la suite de la lettre, il reprend sa critique des limites du moi biranien et il maintient que l'action spirituelle n'est au fond qu'« une donnée empirique de la conscience » à l'instar de l'étendue ou des phénomènes. C'est pour cette rai-

⁴¹ Voir J. Lachelier, *Cours de logique. École Normale Supérieure, 1866-1867*, éd. J.-L. Dumas, Éditions Universitaires, Paris 1990, p. 99-100.

⁴² J. Lachelier, « Lettre à Gabriel Séailles (15 octobre 1913) », dans *Lettres*, cit., p. 179-80.

⁴³ Voir G. Mauchaussat, *L'idéalisme de Lachelier*, cit., p. 42.

⁴⁴ Pour une comparaison entre la doctrine de Maine de Biran et celle de Lachelier, voir J. Kopper, « La signification de Kant pour la philosophie française », *Archives de philosophie* 44, 1 (1981), p. 78-80. Kopper présente Lachelier comme celui qui « achève » la philosophie de Maine de Biran en prolongeant les analyses kantienne de l'Analytique transcendantale sur l'intervention de l'entendement dans la connaissance, tandis que Biran renferme l'explication de la connaissance dans la sensibilité, c'est-à-dire dans le sentir. Néanmoins, malgré la prise de distance de Lachelier par rapport à Maine de Biran, il y aurait selon Kopper une « proximité cachée » entre les deux perspectives : même si l'un part du sentir et l'autre du penser, ce qu'ils cherchent tous les deux à expliquer est l'événement de la raison. C'est elle qui fait « que s'unissent pour eux en un tout les questions que Kant devait assigner séparément à la *Critique de la raison pure* et à la *Critique de la raison pratique*. L'idée que le monde que nous connaissons ne peut être qu'un monde de phénomène est entièrement maintenue, mais la signification morale peut comme telle être immédiatement saisie dans le phénomène » (p. 80-1).

⁴⁵ J. Lachelier, « Lettre à Paul Janet (12 décembre 1891) », dans *Lettres*, cit., p. 139.

son qu'elle a besoin d'un surplus de légitimation, c'est-à-dire d'être « ramenée à son idée, justifiée, *déduite*, pour parler la langue de Kant ». ⁴⁶

Cela nous amène à considérer enfin le point de bascule de la trajectoire intellectuelle de Lachelier, à savoir la rencontre avec la philosophie critique de Kant, qui date vraisemblablement de 1865. ⁴⁷ On peut parler d'un véritable tournant pas seulement pour Lachelier – qui arrive finalement à trouver une philosophie qui peut lui permettre de résoudre le problème laissé ouvert par Maine de Biran de la réelle essence de l'esprit et le passage de la causalité subjective du vouloir à la causalité objective de la nature –, mais aussi pour toute la philosophie française, qui est en passe se placer à l'intérieur des coordonnées kantienne. Selon le témoignage de son élève et successeur à l'École Normale Émile Boutroux, à cette époque-là Lachelier fut frappé par la notion kantienne selon laquelle le « je pense » doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. ⁴⁸ Il s'agit de la révélation, pour Lachelier, d'une modalité de concevoir l'esprit qui est alternative à la voie parcourue par Biran et son maître Ravaisson, d'autant plus que la philosophie de Kant semble être capable d'offrir des outils très importants pour recouper une place d'autonomie pour la philosophie en tant qu'étude des démarches de l'esprit dans le façonnement de la connaissance face à l'effondrement de la verbosité vide de l'éclectisme, la diffusion des théories empiristes et l'empire du positivisme vulgaire. On peut donc déjà fixer un premier point : pour Lachelier, l'esprit n'est pas défini par l'aperception en soi-même d'un effort moteur volontaire qui, par contrecoup, nous révèle le principe de causalité agissant dans le monde ; par contre, l'esprit, n'étant pas une substance, est surtout pensée – c'est-à-dire *réflexion*. Il faut toujours se rappeler, à cet égard, le problème représenté, depuis de Tissot et Barni, par la traduction du mot allemand « *Ich* » avec « moi », la première personne singulière, ce qui donne une tonalité réflexive et psychologique à la subjectivité formelle, transcendante, dont Kant parle. ⁴⁹ La conversion spiritualiste du kantisme est sans doute favorisée par cette question philologique. Selon Brunschvicg, en effet, ce que Lachelier imprime au débat sur l'hérédité de Kant est un virage décisif, même inattendu, qui marque nettement la différence entre le retour à Kant qui se déroule pendant ces mêmes an-

⁴⁶ Cité dans G. Mauchaussaut, *L'idéalisme de Lachelier*, cit., p. 35.

⁴⁷ Le 1864 voit en effet Lachelier encore sous l'influence de Ravaisson dans ses articles sur la *Revue de l'Instruction publique* en défense du livre de Caro *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, qui venait de paraître.

⁴⁸ « Lachelier médita longuement sur ce point de départ. Longtemps devant lui, sur sa table de travail, la *Critique de la raison pure* resta ouverte à la page où l'on lit cette phrase : *Das « Ich Denke » muss alle meinen Vortstellungen begleiten können* » (É. Boutroux, « Jules Lachelier » (1921), dans *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, cit., p. 11).

⁴⁹ Voir É. Balibar, « Je-Moi-Soi », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, Paris 2004, p. 645-9.

nées en Allemagne et celui qui a eu lieu en France. En effet, Lachelier aurait évité de se laisser séduire par les grandes synthèses d'ordre « cosmogonique » ou « transhistorique », qui ont abîmé les efforts allemands pour utiliser la critique contre les chimères de la philosophie de la nature et de l'histoire. Aux yeux de Brunschvicg, Lachelier a réussi à mobiliser les ressources de la critique en les orientant vers l'étude de la vie intérieure ; de plus, avec ses œuvres il est parvenu à faire surgir ce que Brunschvicg estime être « l'événement décisif de la période », à savoir « la constitution d'une philosophie de la conscience pure ».⁵⁰

3.1.3. *Le centre et la circonférence*

Après des enseignements très traditionnels d'histoire de la philosophie, pour l'année 1866-1867 Lachelier se lance dans un cours de logique qui va devenir bientôt très célèbre parmi les jeunes générations d'étudiants. Le texte de ce cours nous est parvenu grâce à la transcription effectuée par les élèves de la promotion 1866, parmi lesquels figurent Louis Liard et Élie Rabier (1846-1932), et grâce à certains des étudiants de la promotion 1888, par exemple Léon Brunschvicg (1869-1944) et André Cresson (1869-1950), qui recopièrent le manuscrit original désormais délabré.⁵¹ Ce travail de « restauration » vingt ans après la rédaction originale atteste de la profonde influence et de l'ample circulation du texte auprès des jeunes normaliens de la République. On s'explique ainsi l'importance attribuée par Brunschvicg à Lachelier pour le développement de la philosophie française et, plus en général et emphatiquement, pour le « progrès de la conscience » en Occident. Surtout, selon Brunschvicg c'est Lachelier qui aurait réussi à plier le criticisme de Renouvier à l'étude du problème de la « vie intérieure », au-delà donc du formalisme de catégories. La lecture lachelienne de Kant est déjà manifeste dans le cours de 1866-7, qui serait en effet imprégné d'un « kantisme diffus, souvent confus, aménagé pour ne pas rencontrer l'opposition du sens commun, de la conscience religieuse chrétienne et d'une conscience morale personnaliste ».⁵²

Le cours de logique se propose en effet d'opérer une partition de champs en délimitant avec précision la science, son pouvoir d'action et ses espoirs de réussite. La logique qui fait l'objet du cours est vue comme la science des généralités de la pensée, une étude qui est rendue possible par l'existence, dans la science, des démarches de l'esprit. Pour connaître et, plus

⁵⁰ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), Presses Universitaires de France, Paris 1953², t. II, p. 596.

⁵¹ Voir l'introduction de J.-L. Dumas à J. Lachelier, *Cours de logique*, cit.

⁵² H. Hude, « Avant-propos », dans *ivi*, p. 5.

formellement, pour qu'il y ait une science, il faut l'action de l'esprit. L'esprit « marche d'objets en objets », acquiert des coordonnées espace-temps où placer ces objets, et grâce à la mémoire il peut comparer, juger, classifier, parvenir à des généralités, donc ramener le multiple à l'unité d'une notion. Ses démarches correspondent à un procédé qui va du centre à la périphérie, à la circonférence, par analyse et de la circonférence à l'unité du centre par synthèse. De cette façon, il tire la loi à partir du fait, il atteint le nécessaire à partir de la fréquentation du contingent. Mais à ce point se pose la vraie question : est-ce que la science peut saisir les causes des phénomènes où est-elle destinée à ne jamais sortir des mondes des phénomènes ? Lachelier n'a aucun doute : « L'étude de la nature a [...] pour objet la recherche des lois et rien que des lois. La recherche des causes est vaine, à moins que l'on entende par causes des lois plus simples et plus générales que les autres ».⁵³ Lachelier se réfère évidemment à la cause dans le sens de cause première. Or, si la raison pour laquelle un corps se bouge n'est au fond qu'un autre phénomène (une force, un mouvement), la nature sera donc un domaine réglé par l'enchaînement des phénomènes depuis lequel nous pouvons dégager des rapports fixes que nous nommons lois.

Le signe plus évident de la présence d'un kantisme de fond dans tout cela est justement cette dualité entre le domaine des choses extérieures et des phénomènes étendus et celui moi en tant que substance agissante, donc de la volonté et de la liberté. Il s'agit de « deux mondes bien distincts », que nous distinguons immédiatement après avoir constaté la présence en nous d'un principe autonome que n'a pas besoin d'être déduit, mais qui se signale directement par sa propre action. En effet, si nous analysons le phénomène qui se produit dans notre esprit pendant un acte de connaissance, nous pouvons aisément voir d'un côté la détermination intellectuelle de l'objet et, de l'autre côté, l'activité intellectuelle de détermination elle-même. De cette appréhension immédiate de notre spiritualité (Lachelier n'hésite pas à parler d'une « intuition intellectuelle ») découle toute une série des questions morales dont il n'est pas question ici, mais dont il faut quand même souligner l'existence, tout d'abord le fait que nous pouvons saisir nos inclinations et, par extension, nos devoirs, sans aucune médiation expérimentale. Dans le cas de Lachelier, la psychologie spiritualiste entraîne la constitution d'une morale apriorique qui valide en quelque sorte le dualisme kantien entre domaine des phénomènes et domaine nouménal. En d'autres termes, comme on le verra, pour Lachelier l'idée de son élève Boutroux selon laquelle la seule manière pour garantir l'autonomie du sujet est de mettre en évidence les sauts causals et les interruptions contingentes dans la nature n'a pas de

⁵³ J. Lachelier, *Cours de logique*, cit., p. 43.

sens. La nature est du domaine de la causalité déterministe, où on peut légitimement poser la question d'une méthode appropriée à la recherche ; pour l'intériorité, qui est le « dernier objet de la science », il n'y a pas de méthode, il n'y a qu'un seul procédé : la réflexion, « qui arrive à isoler le dernier fond de la pensée de tout fait extérieur et de toute détermination intérieure ». ⁵⁴

Le problème s'impose, à ce point, de préciser les rapports entre les deux mondes, celui des phénomènes étendus et celui de l'observation intérieure. La solution, selon Lachelier, est très simple : bien sûr, ces deux mondes sont distincts, mais pour qu'il y ait une objectivité dans nos connaissances il faut qu'il existe une corrélation et une communication constante entre eux. Il n'y a pas, d'ailleurs, de juxtaposition nette entre une intériorité spirituelle et l'extériorité objective du monde ; au contraire il faut, avec un geste qui est propre de la réflexion, transposer le dualisme du sujet et de l'objet *dans le sujet lui-même*. L'homme, contrairement aux niveaux inférieurs de la hiérarchie naturelle, « se détache des choses et détache les choses de lui. Il arrive d'une part à la pure objectivité, d'autre part à la pure subjectivité, et à ce moment, parce qu'il est dans la vérité, il trouve la liberté ». ⁵⁵ C'est l'esprit qui arrive à poser, après la réflexion, la pensée et la nature comme pôles nécessitant d'une conciliation. Mais nous ne pouvons pas saisir notre instance spirituelle au-delà de l'action, car l'esprit est action, donc il se fait connaître sous forme d'une intervention dans le monde circonstant : « La conscience est alors possible, parce qu'en même temps que l'objet étendu m'est donné, j'en ai conscience. L'esprit se retrouve lui-même par cela seul qu'il exerce une action sur le monde extérieur ». ⁵⁶ Si nature et esprit sont deux mondes distincts mais communicants, la seule manière d'assurer une validité à nos connaissances et à nos croyances est de démontrer qu'entre les lois de notre entendement et les faits du monde se donne une pleine identité. De plus, il faut poser la dépendance du monde des formes de notre esprit. C'est l'unité profonde de notre esprit – unité synthétique, comme le voulait Kant, mais non formelle, que nous pouvons, selon Lachelier, saisir *directement* – ce qui donne unité et réalité au monde. Et c'est seulement la « Critique », en tant que discipline de réflexion, qui peut démontrer cette vérité, que l'esprit est comme « un rayon de lumière [intellectuelle] qui se réfracte et se décompose en traversant divers milieux ». ⁵⁷ Le spiritualisme s'avère donc avec Lachelier un idéalisme, qui

⁵⁴ *Ivi*, p. 32.

⁵⁵ Cité dans C. Bouglé, « Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier », cit., p. 25.

⁵⁶ J. Lachelier, *Cours de logique*, cit., p. 84.

⁵⁷ *Ivi*, p. 121.

néanmoins se déclare objectif, comme celui de Kant,⁵⁸ en tant que la déclaration de suprématie de l'esprit en tant que principe de connaissance va de pair avec l'exigence de trouver une raison d'objectivité pour la réalité extérieure.

3.1.4. *Aristote ou Kant (ou Leibniz) ?*

C'est dans ce contexte que Lachelier, dans la leçon six, pose la question de la détermination de l'induction, qui fera l'objet de sa thèse, *Du fondement de l'induction*, discutée à Paris en 1871. Selon le titre, il semblerait que le sujet de la dissertation soit, à la lettre, la recherche d'un fondement pour l'acte mental de l'induction. Avec un objectif aussi modeste et avec sa centaine de pages, la thèse pourrait bien apparaître comme un travail très scolaire ou académique qui poursuit un but spécifique, attaché à un problème parmi d'autres à l'intérieur du champ épistémologique. Mais au contraire, lorsqu'il aborde la question de l'induction – à savoir, l'opération par laquelle on passe de la connaissance des faits à la connaissance des lois qui les régissent –, Lachelier vise justement à l'élever au-dessus des toutes autres questions pour en faire la véritable question philosophique. En effet, on peut lire le titre de sa dissertation en sens inverse, le vrai sujet étant, comme l'on découvre très tôt, *l'induction en tant que fondement*. Déterminer le fondement propre de l'induction revient donc à déterminer le fondement de la pensée et de la réalité entière : c'est à travers l'induction qu'on peut opérer la synthèse entre la réalité et notre esprit. D'ailleurs, cette importance attribuée à l'induction n'est pas surprenante, si l'on pense qu'en 1867, au début du premier numéro de la revue *Philosophie positive*, dans un texte programmatique intitulé « Les trois philosophies », Littré avait écrit :

L'induction [...] est d'un usage perpétuel dans le domaine scientifique. Induire, c'est, à l'aide des faits particulier, obtenir des faits généraux. Ces faits généraux, une fois obtenus, deviennent une formule de laquelle on peut tantôt déduire, tantôt induire de nouveau. Mais le nom seul des faits généraux donné aux résultats de l'induction témoigne que là encore nous sommes en présence de l'observation, de l'expérience transformées. Ainsi l'observation, l'expérience sont, directement ou indirectement, l'origine de tout dans la science positive et, conséquemment, de la philosophie positive.⁵⁹

⁵⁸ Kant « a toujours travaillé à établir l'objectivité des phénomènes sensibles et des principes de l'entendement et on l'a accusé d'avoir au contraire réduit les unes et les autres à une valeur purement subjective » (*ivi*, p. 122).

⁵⁹ É. Littré, « Les trois philosophies », *La philosophie positive* 1 (juillet-décembre 1867), p. 27.

Lachelier ne mentionne jamais Littré, mais la référence à ce débat est évidente. Dans sa thèse, il s'empresse donc de se démarquer de toute notion empiriste de l'induction. Il conteste d'abord la conception aristotélicienne, qui voit dans les lois de la nature le résultat d'un processus d'énumération des cas singuliers : l'induction n'est pas une opération logique ; au contraire, elle consiste à *saisir l'universel, le nécessaire, dans le particulier*. Il faut dès lors trouver un principe qui nous permette d'ajouter à notre perception des faits le caractère de l'universalité et de la nécessité. Comme l'écrit Lachelier, en effet, « la loi n'est pas pour nous le contenu logique du fait, mais le fait lui-même, saisi dans son essence et sous la forme de l'universalité ». ⁶⁰ À bien des égards, c'est quelque chose qu'Aristote lui-même avait déjà compris, lorsque dans les *Analytiques* il affirme que quand je vois l'homme Callias je vois en lui l'universel directement.

Un « savant illustre » comme Claude Bernard, dont l'*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, parue en 1865, est déjà discutée dans le cours de logique, a montré très bien que les lois de la nature s'appliquent à deux objets différents : d'une part, les faits simples, comme par exemple l'équilibre entre deux forces égales ; de l'autre part, les phénomènes complexes, comme les organismes vivants. ⁶¹ À chaque ordre de la nature correspondent donc deux modalités différentes d'enchaînement entre phénomènes, ce qui veut dire deux formes distinctes de causalité : dans le premier cas, les phénomènes forment des *séries* dans lesquelles l'existence du précédent (A) détermine celle du suivant (B), et ainsi de suite ; dans le second cas, les phénomènes se lient pour former des *systèmes* organisés, orientés par ce que Bernard appelle une « idée directrice ». ⁶² On peut alors dégager de là deux types de causalité, que Lachelier tire de la doctrine de Kant, et en particulier de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique du jugement*, mais aussi de la tradition aristotélicienne : la causalité efficiente et la causalité finale. ⁶³

⁶⁰ J. Lachelier, *Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et métaphysique*, Alcan, Paris 1896², p. 7.

⁶¹ « [Le] physiologiste – écrit par exemple Bernard – est porté à admettre une finalité harmonique et préétablie dans le corps organisé dont toutes les actions partielles sont solidaires et génératrices les unes des autres » (*Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, cit., p. 167).

⁶² *Ivi*, p. 59.

⁶³ Lionel Dauriac écrit à ce propos que « [l]e kantisme de M. Lachelier est, à certains égards, pénétré d'aristotélisme » (*Croyance et réalité*, cit., p. xvii), en se demandant : « Aurions-nous tort de voir, dans la thèse sur le *Fondement de l'Induction*, un essai de synthèse du kantisme et du péripatétisme, ou, ce qui revient à peu près au même, une tentative de rapprochement partiel entre la première et la dernière des trois *Critiques* ? » (*ivi*, p. xxi). La confrontation avec la philosophie d'Aristote ne ressort pas seulement dans la thèse sur l'induction, mais est présente aussi dans les études de 1876 sur le syllogisme, où il s'attache à montrer que l'induction n'est pas entièrement réductible au syllogisme. Cela a poussé certains à observer que « [l]'image exagérée d'un Jules Lachelier ramenant tout problème au *Je pense* kantien et gardant sa *Critique* ouverte à la même page de la *Déduction transcendantale* [voir ce qui disait Boutroux] n'a, en effet, jamais été mieux corrigée que par sa propre étude sur *Les conséquences immédiates et le syllogisme* » (voir F. Courtès, *Étude historique et critique sur la fausse subtilité des quatre figures syllogistiques démontrée par Kant*, Vrin, Paris 1972, p. 28).

Dans la première partie de son livre, Lachelier essaie de frayer une sorte de troisième voie entre l'école de Victor Cousin, qui fonde sa conception de la causalité sur l'existence de substances accessibles seulement par une intuition intellectuelle, et l'associationnisme empirique de John Stuart Mill qui se réclame de Hume.⁶⁴ En écartant l'empirisme et la doctrine des substances, il ne reste plus qu'à s'appuyer sur la pensée elle-même pour atteindre les principes de l'induction. Le point de départ des analyses de Lachelier n'est pas alors la sensation, ce n'est pas l'intuition, mais la réflexion « par laquelle la pensée saisit immédiatement sa propre nature et le rapport qu'elle soutient avec les phénomènes ».⁶⁵ Cette troisième voie est évidemment celle indiquée par Kant, selon lequel l'ordre de succession des phénomènes est déterminé par les lois de la pensée.

Cela ne veut pas dire, pour Lachelier, qu'il faut embrasser un idéalisme subjectiviste : certes, les choses existent pour autant qu'elles sont pensées par un moi qui donne unité à leur multiplicité ; néanmoins, il y a quelque chose qui est en nous, mais qui ne dépend pas de nous, à savoir le fait que chaque phénomène est déterminé par les phénomènes qui le précèdent. En ce sens, la causalité efficiente rend possible l'existence objective des phénomènes. Mais si on s'arrête au déterminisme, à la conception de la nature en tant que séries de phénomènes, il est impossible de rendre compte non seulement de la liberté humaine, mais aussi de la permanence et de l'évolution des espèces vivantes. L'ordre des causes efficientes est insuffisant en tant que fondement, puisqu'il ne nous permet pas de remonter jusqu'au principe premier de la série, c'est-à-dire au début de l'enchaînement des phénomènes. La série est une série infinie, et donc elle n'a pas un commencement. De plus, elle est un ordre purement formel des phénomènes, qui convient à la science mais pas à la détermination concrète et réelle de la nature. C'est la finalité, elle seule, qui donne une forme et une réalité à la nature, bref qui la rend intelligible, tout en y introduisant un élément de contingence, de variation, le but pouvant être atteint par voies différentes. Forme signifie ici unité harmonique, un aspect sur lequel Lachelier insiste beaucoup en y introduisant plusieurs références à Leibniz : les causes finales, en effet, permettent de voir la connexion existant entre les parties et le tout. Si la nature est le monde des phénomènes, son unité téléologique ne sera que « le véritable noumène, dont les phénomènes ne sont que la manifestation » ; et cela entraîne un renversement de l'ordre des rapports que Lachelier emprunte à Kant : en effet, « si l'unité mécanique de la nature est objective par rapport aux simple modifications de notre sensibilité, elle n'est encore

⁶⁴ Le *Système de logique déductive et inductive* de Mill (1843), auteur correspondant de Comte et dont Littré s'est toujours réclamé, est traduit en français en 1866.

⁶⁵ J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, cit., p. 38.

que subjective par rapport à l'unité téléologique qui place l'existence des choses hors de notre entendement et fait de la pensée un objet par elle-même ».⁶⁶ Le geste fondamental de Lachelier consiste alors à renverser l'égard traditionnellement jeté sur l'origine des choses : il ne faut pas remonter à rebours jusqu'aux causes premières qui se trouvent cachées derrière les choses ; par contre, il faut trouver l'origine des phénomènes dans leur propre finalité, dans sa projection vers l'avenir : *la cause d'un phénomène est ce qu'il deviendra*. Sa matière et ses causes antécédentes ne sont qu'un symbole par lequel nous essayons de nous expliquer, sur le plan des phénomènes, dans le temps et l'espace, l'origine de ce que nous voyons. C'est pour ça que, en se rattachant à Kant, Lachelier peut parler de la finalité comme d'une « fonction esthétique de la pensée »,⁶⁷ une notion qui nous dévoile la *forme* véritable de la nature. Si la pensée pouvait être pure, indépendante de la perception sensible, une pensée immédiate des liaisons entre les choses « ne connaîtrait plus d'autre loi que l'harmonie ni d'autre lumière que la beauté ».⁶⁸ Mais les phénomènes ne sont pas des entités abstraites : ils sont des forces, des mouvements orientés que nous percevons en opposition à notre propre force vitale intérieure. La force, l'impulsion sensible première, est notre âme elle-même, que Lachelier définit de façon aristotélique comme « forme des formes ». Notre pensée est donc liée à la sensibilité, à son « appareil perceptif » qui nous permet d'apercevoir les tendances et les forces qui se manifestent dans le monde et donc de comprendre la finalité en tant que principe ultime de la réalité.

La conclusion du livre de Lachelier vise à établir un parallèle entre la productivité génératrice de la nature et la liberté humaine : si la liberté de l'homme consiste dans la possibilité de varier ses desseins, de concevoir des idées nouvelles, cette liberté est déjà anticipée dans le pouvoir de la nature de donner naissance à des formes toujours nouvelles qui réalisent des fins toujours variables : « Le miracle de la nature, en nous comme hors de nous, c'est l'invention ou la production des idées ; et cette production est libre [...], puisque chaque idée est, en elle-même, absolument indépendante de celle qui la précède et naît de rien, comme un monde ».⁶⁹ Là où la finalité, de simple principe d'intelligibilité des organismes devient la fonction qui nous révèle l'unité harmonique de la création, Kant rencontre Leibniz, comme déjà chez Renouvier. Mais ce qu'on trouve chez Lachelier, et qui le distingue de Renouvier, est l'attitude fortement métaphysique de sa pensée. Kant est ici utilisé afin de relancer la possibilité d'une métaphysique au-delà du monde phénoménal. En outre, contrairement à Renouvier, Lachelier

⁶⁶ *Ivi*, p. 82-3.

⁶⁷ *Ivi*, p. 81.

⁶⁸ *Ivi*, p. 86.

⁶⁹ *Ivi*, p. 99.

a lu attentivement la *Critique du jugement* et non seulement la première *Critique*. Les notions de jugement réfléchissant et de finalité ont en effet permis à Lachelier – et permettront, vingt années plus tard, à Brunschvicg – de concevoir l'activité de l'esprit comme s'engendrant de soi-même, sans être assujettie à un système plus ou moins sophistiqué de catégories intellectuelles. Lachelier n'est pas un rationaliste ; il demeure un spiritualiste. Cela revient à dire que la pensée pour lui est une puissance réflexive capable de se perdre et de se retrouver dans tous les niveaux de la connaissance, de la perception sensible jusqu'aux idées. Comme il écrit dans un article de 1885, « Psychologie et métaphysique », où il discute la psychologie de Victor Cousin, il écrit :

La connaissance n'est pas une action extérieure et mécanique qu'un être puisse exercer sur un autre : pour connaître une chose, il faut être, en quelque façon, cette chose même, et, pour cela, il faut d'abord ne pas en être soi-même une autre. La pensée est donc numériquement identique à la conscience sensible : elle en diffère [...] en ce qu'elle convertit de simples états subjectifs en faits et en êtres qui existent en eux-mêmes et pour tous les esprits : elle est la conscience, non des choses, mais de la vérité ou de l'existence des choses. Il n'y a pas pour nous d'existence sans l'action d'une pensée qui la connaît et qui l'affirme ; il n'y a pas en nous de pensée qui ne soit la connaissance et l'affirmation d'une existence.⁷⁰

L'esprit, donc, pose l'être, au sens où l'idée de l'être affirme sa propre existence à travers l'esprit et ses actes. La réflexion, à partir de la sensibilité, remonte jusqu'aux hauteurs métaphysiques de la pensée pure, de la « lumière dans sa source ». En conséquence, il ne faut pas avoir hâte d'assimiler les thèses de Lachelier à une sorte de néokantisme. Plutôt, il faudrait parler d'un kantisme filtré, mélangé, tempéré ou finalement contaminé par d'autres instances. Chez Lachelier, en effet, on peut voir se dessiner la conjugaison de plusieurs lignages : le kantisme et le spiritualisme ravaissien, sans doute, mais aussi l'aristotélisme, le néoplatonisme (pour la subordination de la multiplicité à l'unité⁷¹) et le leibnizisme (pour l'idée d'harmonie et de déterminisme mécanique au niveau du monde naturel). D'ailleurs, Lachelier est le premier à avouer cet éclectisme dans une lettre à Séailles que nous avons citée dans la section précédente. On s'explique, dès lors, les réactions très critiques de Ravaisson au développement de la pensée de son élève. Dans un fragment écrit peut-être entre 1895 et 1900,

⁷⁰ *Ivi*, p. 155.

⁷¹ Voir à ce sujet L. Millet, *Le symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, cit. Millet propose, contre la lecture kantienne de Lachelier, une interprétation néoplatonicienne de sa pensée, centrée sur la notion de procession, qui serait reprise par Espagne (voir *En deçà du Rhin*, cit., p. 234).

Ravaisson assimile la philosophie lachelérienne au *phénoménisme* de Renouvier.⁷² Ce qu'il entend par phénoménisme est explicité dans un autre fragment : « Le phénoménisme (Hume, Mill, Renouvier) supprime avec l'Absolu, l'enchaînement intime : rien qu'assemblage d'externes ». ⁷³ Il est probable qu'en soulignant cet aspect phénoméniste Ravaisson vise à marquer une distance entre sa théorie de l'âme comme véritable personne vivante et agissante⁷⁴ et l'interprétation de l'esprit par Lachelier en tant que pensée réfléchie. Cette différence est remarquée aussi par Paul Janet, selon lequel, si la philosophie de Ravaisson peut être résumée par la maxime « tout est esprit », on pourrait expliquer celle de Lachelier avec la devise « tout est pensée ». ⁷⁵ Sans doute, Ravaisson emphatise excessivement le kantisme de Lachelier, qui demeure un penseur premièrement spiritualiste. Il suffit d'ailleurs de se rappeler de la définition de spiritualisme qu'il donne dans l'entrée pour le *Vocabulaire* de Lalande, où il distingue deux différents types de spiritualisme en se ralliant à celui « plus profond et complet » de son maître Ravaisson. En outre, la proximité avec Ravaisson est visible à la fin du *Fondement de l'induction* où Lachelier déclare que la véritable philosophie de la nature ne peut qu'être un « réalisme spiritualiste »⁷⁶ évoquant le « réalisme ou positivisme spiritualiste » dont Ravaisson parlait en conclusion de son *Rapport*.

⁷² F. Ravaisson, « Fragments », dans D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, cit., p. 238.

⁷³ *Ivi*, p. 239.

⁷⁴ *Ivi*, p. 238 : « Seule l'Âme est personne, vivante et agissante ».

⁷⁵ See P. Janet, *La philosophie française contemporaine*, cit., p. 68.

⁷⁶ J. Lachelier, *Du fondement de l'induction*, cit., p. 102.

3.2. Un spiritualisme postkantien à la Sorbonne : Boutroux

3.2.1. *Nostra res agitur*

Lorsque Lachelier quitte l'École Normale, en 1875, son poste est attribué à Léon Ollé-Laprune (1838-1898), philosophe catholique militant qui, en vertu de sa foi et de son engagement, entrera en conflit avec le ministre laïque de l'instruction Jules Ferry après avoir contesté contre l'expulsion de la France des congrégations religieuses en 1880. Comme le souligne Capeillères, c'est donc le côté catholique de la philosophie de Lachelier qui va dicter sa succession.¹ Néanmoins, certains auraient préféré quelqu'un d'autre. Un nom en particulier circulait déjà en rue d'Ulm. Bien avant la désignation d'Ollé-Laprune, en 1867, donc quand il était encore un jeune élève, Henri Marion (1846-1896) adresse à son camarade Émile Boutroux (1845-1921) ces lignes : « tu ferais bien de songer à la succession de M. Lachelier quand il quittera l'école. L'idée est déjà venue à plusieurs personnes, et je crois que tout le monde [...] te préférerait beaucoup à Ollé-Laprune ».² Boutroux est en effet le meilleur élève de Lachelier,³ et, malgré les obstacles initiaux, celui destiné à consolider la présence institutionnelle du « nouveau spiritualisme » post-Ravaisson à l'intérieur des institutions cruciales de la culture parisienne : en effet, il deviendra enfin maître de conférences à l'ENS en 1877, où il restera jusqu'à 1888 en tant que successeur de Fouillée,⁴ avant de passer à la Sorbonne pour y occuper la chaire d'histoire de la philosophie et de diriger, depuis 1902, la Fondation Thiers. Cette continuité avec Lachelier ne va pas sans fractures, dues en grande partie à la formation de Boutroux, une formation différente, plus centrée sur les acquisitions de la science contemporaine et mieux informée des courants de la philosophie allemande postkantienne. En 1869, il est en effet chargé par le ministre Duruy, sur recommandation de Lachelier et de Ravaisson, d'une mission à Heidelberg avec la tâche d'étudier le système universitaire allemand, la « germanisation de l'université française » étant devenue un objectif crucial après la victoire de Bismarck à Sadowa, en 1866, qui pour Renan était une victoire de la science allemande.⁵ Mais au-delà de ce but officiel, le voyage en Allemagne est pour le jeune

¹ Voir F. Capeillères, « Généalogie d'un néokantisme français : à propos d'Émile Boutroux », *Revue de métaphysique et de morale* 3 (1998), p. 426.

² Cité dans D. Parodi, *Du positivisme à l'idéalisme : études critiques*, Vrin, Paris 1930, p. 134, et repris dans *ivi*, p. 425.

³ Sur le rapport entre Boutroux et Lachelier, voir M. Espagne, *En deçà du Rhin*, cit., p. 150-1.

⁴ Avant la nomination de Boutroux, la chaire de Fouillée, qui quitte l'ENS en 1875, est occupée un an par un suppléant, Thomas Victor Charpentier (1841-1900).

⁵ À ce sujet, voir par exemple É. Boutroux, « La vie universitaire en Allemagne : Professeurs et étudiants », *Revue politique et littéraire* 2, 1, 23 (1871), p. 542-549.

Boutroux l'occasion d'entrer en contact avec les débats autour de la philosophie kantienne qui ont traversé tout le XIX^e siècle allemand : il connaît personnellement surtout Helmholtz et l'historien de la philosophie Eduard Zeller, dont il traduit le livre sur la philosophie grecque.⁶ Brunschvicg place le voyage de Boutroux dans le contexte de la crise du spiritualisme marqué par le débat sur l'avenir de la métaphysique entre Caro, avec son livre *L'idée de Dieu et ses nouveaux critiques* (1864), et Renan, Taine, Vacherot, un débat dans laquelle interviennent aussi Janet et Lachelier.⁷ Dans cette querelle, l'héritage des philosophies de Kant et Hegel est au centre, car surtout Taine et Renan s'autorisent de la critique et de la dialectique pour démolir toute métaphysique.⁸ C'est ce conflit qui motive les mots que Boutroux écrit à Ravaisson depuis Heidelberg : si en Allemagne il y a souvent des « discussions improvisés où le philosophe se trouve aux prises avec le savant », en France, par contre,

je ne crois pas que savants et philosophes parviennent souvent à se joindre et à engager une lutte véritable. Chacun de son côté triomphe en se plaçant sur un terrain et en employant des arguments qui ne sont pas admis par l'adversaire. Si les hommes du fait et les hommes de l'idée avaient entre eux des relations plus familières, il y aurait moins de malentendus, et plus de chances peut-être de résoudre le grand problème que laissent entier le dogmatisme hautain des uns et le scepticisme préconçu des autres.⁹

C'est donc outre-Rhin que Boutroux prend connaissance de l'importance de trouver un point de convergence entre philosophie et science ; en effet, il avait reçu jusqu'alors une formation très traditionnelle, ayant été au lycée un disciple de l'historien catholique de la philosophie Jean-Félix Nourisson. Depuis 1869, cette question du rapport entre science et philosophie sera une constante dans l'œuvre de Boutroux. En 1912, dans la préface à l'édition française d'un œuvre de Rudolf Eucken, il parle d'une lassitude partagée dans « notre siècle » face à « une philosophie qui prétend se suffire et se nourrir exclusivement de sa propre substance », en célébrant par contre ces philosophes, tels que Eucken, capables de se mesurer avec

⁶ Voir E. Zeller, *La philosophie des Grecs*, tr. fr. É. Boutroux, Hachette, Paris 1877-1884. Pour l'introduction à ce texte, voir aussi « Edouard Zeller et sa théorie de l'histoire de la philosophie », dans *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1926, p. 7-77. Sur ces questions on peut se référer à M. Espagne, « L'Allemagne d'Émile Boutroux », *Cahiers d'études germaniques*, 41 (2001), p. 199-215, et à *En deçà du Rhin*, cit., p. 152-7.

⁷ Voir L. Brunschvicg, « La philosophie d'Émile Boutroux », dans *Écrits philosophiques. II : L'orientation du rationalisme*, cit., p. 212-3.

⁸ Pour une reconstruction de cette querelle, voir F. Capeillères, « To Reach for Metaphysics : Émile Boutroux's Philosophy of Science », dans R. A. Makkreel, S. Luft (éds), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2010, p. 192-249.

⁹ « Lettres à Félix Ravaisson (1846-1892) », *Revue de métaphysique et de morale* 45, 2 (1938), p. 186.

les sciences et le « monde réel » pour y trouver toujours des réponses aux questions fondamentales, métaphysiques et morales, de l'esprit humain. Il cite, comme devise de cette philosophie juste, un vers du monologue du *Faust* de Goethe : « *Flieh! auf! hinaus ins weite Land!* » (« Délivre-toi ! Lance-toi dans l'espace ! », dans la traduction de Nerval).¹⁰ Il revient sur cette nécessité de s'engager dans le monde aussi dans le rapport sur la philosophie française après 1867, prononcé à Heidelberg à l'occasion du III^e Congrès International de Philosophie, lorsqu'en tirant des conclusions il établit deux points qui semblent coexister dans la pensée nationale : d'une part, l'attention pour les sciences positives, la recherche en philosophie d'une évidence semblable à l'évidence physico-mathématique, et en même temps, même chez « nos psychologues les plus attachés à l'expérimentation objective », un souci pour l'esprit, la conscience, la vie morale et spirituelle dans toutes ses manifestations.¹¹

On voit donc Boutroux aller plus loin dans la voie déjà ouverte par son maître Lachelier, surtout lorsqu'il prône un rapprochement de la philosophie et de la science qui ne soit pas neutralisé à l'avance par le recours à l'échappatoire d'un dualisme recoupant une nette distinction des compétences : d'une part la science, avec son monde de phénomènes et de causalité, de l'autre la philosophie, qui habite la dimension supranaturelle de l'esprit, de la finalité, de l'unité harmonique de la nature. Pour Boutroux, il s'agit d'une solution trop facile, et il relance son attaque contre le dualisme de facilité plusieurs fois dans ses ouvrages. En voici deux exemples. En ouverture de ses Gifford Lectures, tenues à l'Université de Glasgow entre 1903 et 1905, il critique les « partisans de l'esprit » qui ne se préoccupent pas des questions concernant la relation entre nature et conscience, pensant « sauver la réalité de la vie spirituelle en soutenant qu'elle est attestée directement par une expérience suprasensible que ne sauraient infirmer les résultats de la science positive ou de la critique philosophique » et en se réfugiant « dans ce qu'on appelle le point de vue dualiste », c'est-à-dire dans une position qui « au regard de la critique philosophique » est « peu solide » (comment en effet légitimer une croyance dépourvue d'aucune attache ?).¹² Deuxième cas : dans *Science et religion dans la philosophie contemporaine* (1919), il s'en prend toujours aux philosophes, comme Ritschl par exemple,

qui cherchent, pour en faire le sanctuaire de la religion, un coin infiniment éloigné des réalités visibles, caché au plus profond des retraites de la conscience, obéissant notam-

¹⁰ É. Boutroux, « Avant-propos », dans R. Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, tr. fr. H. Buriot et G.-H. Luquet, Alcan, Paris 1912, p. ii-iii.

¹¹ É. Boutroux, « La philosophie en France depuis 1867 », cit., p. 186.

¹² É. Boutroux, *La nature et l'esprit*, Vrin, Paris 1926, p. 9.

ment à la crainte de se rencontrer avec la science sur un terrain commun, où celle-ci, peut-être, leur disputerait le droit à l'existence. Ils aiment mieux se dérober à la lutte que de risquer d'être vaincus. Or, beaucoup d'esprits, parmi les savants mêmes, se demandent si cette crainte n'est pas exagérée, si la science, considérée de près et dans sa forme concrète, n'est pas, en réalité, plus favorable à la liberté du développement religieux que ne l'affirment certaines théories, d'inspiration plus philosophique que scientifique.¹³

On peut déjà comprendre, dans le cadre conceptuel qu'on vient de dresser, que la critique lachelienne adressée au déterminisme et au naturalisme doit être radicalement modifiée. Il ne suffit pas de s'en tenir au dualisme du *Fondement de l'induction* pour légitimer la présence d'une sphère de l'expérience humaine autre que celle phénoménale de la nature ; il faut que la nature elle-même se montre accueillante pour les discontinuités que la liberté de l'homme exige et que son action produit. Pour sa part, Lachelier – qui meurt en 1918, et peut donc suivre le parcours de son élève et jouer un rôle de première importance dans les débats internes à la Société Française de Philosophie – n'abandonnera jamais sa conviction, tout en accordant parfois à son disciple un certain degré de variabilité et discontinuité dans la nature. Mais pour lui la spontanéité et la finalité que la nature démontre en variant ses formes n'est qu'une anticipation pour ainsi dire analogique de la volonté et de la créativité humaine. En 1903, lors d'une séance de la SFP où Brunschvicg invite ses auditeurs à réfléchir sur la notion de liberté morale, Lachelier commente que l'idée d'une liberté réelle, qui serait « une partie de la nature », n'est qu'une illusion et une contradiction.¹⁴ Et, deux ans après la parution de la thèse de Boutroux, intitulée justement *De la contingence des lois de la nature* (1874), il ne pourra que lui écrire une lettre où il reconnaît la distance qui les sépare : « [...] je ne puis admettre votre conclusion [...], qui consiste à accorder à la liberté une part, et, en somme, une petite part de causalité dans les événements de notre vie. Je crois toujours, avec Kant, que la liberté n'a pas de place dans le domaine de l'expérience, et qu'elle ne peut y être cause de rien, quoiqu'elle puisse et doive même, mais d'une autre manière, être cause de tout... ».¹⁵

Lachelier, donc, s'en tient à la conciliation kantienne entre nature et liberté. Est-ce que cela veut dire que Boutroux s'oppose à Kant ? La réponse est positive et négative en même temps, car Boutroux, ce profond connaisseur de la philosophie allemande, qui maîtrise la langue allemande à la perfection, est bien au courant des problèmes intrinsèques à la doctrine

¹³ É. Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, Paris 1919, p. 228-9.

¹⁴ Voir « Séance du 26 février 1903. La notion de liberté morale », dans *Bulletin de la Société Française de Philosophie. Troisième année*, Armand Colin, Paris 1903, p. 123.

¹⁵ J. Lachelier, « Lettre à Émile Boutroux (31 août 1876) », dans *Lettres*, cit., p. 120. Soulignements ajoutés.

de Kant, remarqués par plusieurs générations de lecteurs d'outre-Rhin. Ce qui compte, pour lui, est de se réclamer de l'esprit de la philosophie kantienne, qui d'après lui consiste dans le fait d'avoir posé, d'une manière incontournable pour la modernité, la question des conditions de possibilité et du rapport entre science et morale, véritable objet de la philosophie qui, avec Kant, se substitue aux réflexions anciennes sur l'être : face à l'« hétérogénéité inhérente à la science et à la morale », déclare Boutroux dans ses leçons à la Sorbonne en 1896, l'attitude de Kant fut la même que celle Bossuet, qui dans le *Traité du libre arbitre* estimait qu'il fallait tenir nécessairement « les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voit pas toujours le milieu ».¹⁶ Le problème de Kant est donc le problème d'aujourd'hui, celui d'une pensée qui soit à la hauteur soit de ce que les lois de l'expérience nous enseignent, soit du caractère absolu de la morale et de la liberté humaine. « Dans ses écrits – déclare Boutroux –, c'est de nous qu'il est question : *nostra res agitur* ».¹⁷ Dans la réalisation de cette mission, qui part des choses données par la science, de la connaissance des faits, pour aboutir à la métaphysique, nous serons certes « guidés par Kant », mais, ajoute Boutroux, nous retrouverons aussi « les traces des grands philosophes de notre pays, tels que Descartes, Malebranche ou Auguste Comte ».¹⁸ Le Kant de Boutroux – dont nous verrons le profil exact dans la quatrième section de ce chapitre – est donc, encore une fois, l'inspirateur d'un renouvellement interne à la pensée française, plutôt que celui qui peut fournir une nouvelle doctrine à adopter. Boutroux s'inspire de ses expériences allemandes, qui lui ont donné l'image d'une attitude libre et non dogmatique envers l'héritage kantien, non pour convertir mais pour mettre au jour le spiritualisme qu'il reçoit de Lachelier et Ravaisson. Ce qui le motive à se mesurer à lui et à adopter sa position du problème, malgré le poids de la tradition nationale et la distance qu'il prendra de la philosophie critique, c'est l'avancement de la science qui lui est contemporaine, une science qui se fragmente et qui se mesure avec la probabilité. On peut donc espérer trouver dans ses résultats la confirmation de la possibilité d'une expérience spirituelle qui ne soit pas une simple chimère, mais une possibilité concrète pour la conscience. La métaphysique aussi, donc, doit être conçue autrement. Elle ne se place pas plus au dehors ou au-dessus de l'expérience naturelle, au sens kantien, comme un édifice aux fondements incertains. Si la science, selon Kant, qui se réclamait du modèle newtonien, pouvait épuiser l'être, atteindre à une certitude objective absolue, la science contemporaine, par contre, ne peut prouver que ses résultats coïncident avec

¹⁶ J. B. Bossuet, « Traité du libre arbitre », dans *Œuvres complètes, précédés de son histoire par le cardinal de Bausset et de divers éloges*, Louis Guerin, Bar-le-Duc 1870, vol. IX, p. 193. Cité dans É. Boutroux, *La philosophie de Kant*, Vrin, Paris 1926, p. 8.

¹⁷ *Ivi*, p. 12.

¹⁸ *Ivi*, p. 131.

la réalité d'une manière absolue : elle laisse place à la probabilité, à l'approximation. Dès lors, si l'être ne peut pas se réduire entièrement à nos concepts, il faut qu'il y ait quelque chose – la nature intime et absolue des choses – qui échappe à la science. La métaphysique se donnera alors la tâche, en se plaçant « à côté » de la science, de « ressaisir l'être dans sa totalité », ce qui impliquera le recours à d'autres modalités de questionnement de l'expérience, comme par exemple l'art, la littérature, la poésie ou la religion.¹⁹ Il ne faut pas attendre passivement que la science nous parle. La métaphysique, expression de l'intuition et de la raison, aura la tâche d'interroger la science positive, non pas pour la critiquer, mais pour le demander quelle valeur scientifique ont ses aspirations.

3.2.2. *Contingence et lois de la nature*

Si l'on veut montrer que la nature n'est pas fermée à la liberté de l'homme, que la liberté elle-même est une donnée naturelle, alors il faut tout d'abord s'attacher à déconstruire la notion de déterminisme en tant que lien nécessaire entre deux phénomènes. C'est la tâche que Boutroux se donne dans sa thèse sur la *Contingence des lois de la nature* et dans un cours professé à la Sorbonne en 1892-3 et publié en 1895 avec le titre *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*. On a vu, à cet égard, la prise de distance que la philosophie de la contingence entraîne par rapport à la conception lachelierienne de la nature. Néanmoins, Boutroux partage avec son maître l'idée réaliste que c'est l'expérience qui nous apprend l'existence d'une causalité entre phénomènes ou, pour mieux dire, la présence de rapports extérieurs entre les choses. En effet, l'être pour Boutroux n'est pas une multiplicité hétérogène à laquelle l'esprit doit imposer une unité. Par contre, les objets, tels qu'ils se donnent à nous, présentent déjà leur configuration, « un certain degré de systématisation ».²⁰ Cette élément réaliste ou, pour ainsi dire, matérialiste (bien que non-réductionniste) affectera aussi le rapport de Boutroux avec Kant, accusé d'avoir d'une manière abstraite la forme et la matière, en se focalisant sur la forme au détriment de la matière, qui demeure une donnée passive et inerte.²¹ Au contraire, l'expérience présente ses régularités qui nous poussent à en découvrir l'intelligibilité et à établir des modèles d'explication causale. La causalité est donc, en ce sens, un principe *a priori*. Ce qui reste à savoir est si le lien que nous établissons est néces-

¹⁹ Voir *ivi*, p. 133-141.

²⁰ É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature* (1874), Alcan, Paris 1921⁹, p. 11.

²¹ Voir É. Boutroux, *La philosophie de Kant*, cit., p. 20.

saire absolument ou relativement. C'est une question pour laquelle l'expérience n'offre aucune aide : il est à l'intellect, en effet, de décider par une synthèse a priori si un lien entre deux phénomènes est nécessaire. Au point de vue scientifique, ce que nous pouvons savoir est seulement qu'il y a une certaine corrélation invariable entre un changement survenant et un changement qui le précède. C'est une nécessité relative, bien sûr, qui est de la plus grande utilité pratique, car la science elle-même, écrit Boutroux, « est née le jour où l'homme a conçu l'existence de causes et d'effets naturels, c'est-à-dire des rapports invariables entre les choses ». ²² Mais selon Boutroux il est nécessaire de distinguer la formalisation scientifique, qui procède par abstraction progressive, de la nature intime du réel, de la variété du monde phénoménal, où on ne peut pas vraiment découper deux phénomènes et les fixer dans un lien du type $A \rightarrow B$, la notion même de phénomène se révélant de plus en plus inadéquate à définir les objets de la recherche scientifique. La stratégie argumentative de Boutroux consiste à séparer donc la notion de causalité de celle de nécessité. Certes, la loi de causalité est d'une importance extrême pour s'orienter pratiquement et expérimentalement dans le monde, en tant donc que « maxime pratique de la science », mais elle n'est qu'une « vérité incomplète et relative » si rapportée à la variabilité et à la contingence dont la nature fait toujours preuve. La proportionnalité qu'on peut établir entre phénomènes corrélatifs est donc toujours variable, puisqu'au-delà des aspects purement quantitatifs, sur lesquels se fondait le mécanisme cartésien, il existe aussi des variations qualitatives qui rendent tout réductionnisme insoutenable. Il n'y a pas un conséquent qui soit comparable à son antécédent. Le progrès de l'observation nous révèle de plus en plus l'« indétermination radicale » du monde, la « trame infinie » des relations dont l'univers se compose, la grande variété d'individualités qui se cachent derrière une apparence qui, à première vue, peut paraître grossière, uniforme. Cette domination du changement dans la nature n'implique pas la réfutation de toute causalité. Loin d'en être la fin, la variabilité qualitative – en d'autres termes, la contingence – est la condition nécessaire du rapport de causalité : « Si l'effet est de tout point identique à la cause, il ne fait qu'un avec elle et n'est pas un effet véritable ». ²³ Pour qu'il y ait causation, pour qu'un changement et donc une évolution puisse se produire dans le monde, il ne faut pas niveler la corrélation, indispensable principe d'intelligibilité, sur l'équivalence entre l'effet et sa cause.

Or, l'introduction d'une contingence radicale, qui tient à une irrépressible dimension qualitative dans le monde (argument qui sera repris par Bergson), se fonde sur une critique radicale du modèle de conservation de l'être et de la puissance que Boutroux retrouve en par-

²² É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p. 23.

²³ *Ivi*, p. 26.

ticulier chez Descartes, selon lequel il n'y a pas de dispersion de mouvement, et Leibniz, pour lequel, fidèle au principe de raison suffisante, la puissance d'une cause A est égale à celle de son effet B et il n'y a rien dans B qui ne soit inexplicable par A.²⁴ Repenser ce modèle signifie prendre au sérieux le progrès représenté en physique par le deuxième principe de la thermodynamique ou principe de Carnot-Clausius, selon lequel l'énergie se dégrade en chaleur selon un processus irréversible,²⁵ et en biologie par la notion d'épigénèse, qui introduit un écart irréductible entre la production et le produit.²⁶

En étendant la valeur épistémique de ces principes, Boutroux arrive à proposer une structuration stratifiée de la réalité où plusieurs couches s'additionnent sans que les inférieurs puissent expliquer, et donc ramener à soi, les supérieurs. Boutroux formule une véritable topologie de la réalité composée par plusieurs mondes, « qui forment comme des étages superposés » : le monde des causes, le monde des notions, le monde mathématique, le monde physique, le monde vivant et, enfin, le monde pensant.²⁷ La superposition de ces mondes n'entraîne pas un lien de succession nécessaire, de causalité déterministe, parce que chacun est caractérisé par une configuration propre qui ne doit rien à celle du monde inférieur. On peut y voir des rapports de corrélation, mais dépourvus de toute valeur explicative. Ici la critique du déterminisme rejoint la critique du réductionnisme. Celle-ci est poursuivie dans la *Contingence des lois de la nature* du point de vue de l'être (l'être lui-même, les genres, la matière, les corps, les organismes et l'homme) et dans *L'idée de loi naturelle* au point de vue de la science (logique, mathématique, mécanique, chimie, physique, biologie, psychologie, sociologie), car si les « niveaux » de la nature sont irréductibles et qualitativement différenciés, alors les lois scientifiques qui règlent un couche de la réalité ne suffisent pas à rendre compte de ce qui arrive dans la couche supérieure. À chaque étage, on peut retrouver des phénomènes qui, considérés à travers le prisme de l'étage inférieur, ne peuvent qu'apparaître contingent.

Sur le plan de la classification des formes et des phénomènes naturels en genres et espèces, où l'être est organisé non plus selon la causalité mais selon des rapports de similarité et

²⁴ Voir L. Fedi, « Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie », *Revue de métaphysique et de morale* 2 (2001), p. 110-1.

²⁵ Si la mécanique ne considère que des forces qui conservent toujours leur nature, en physique « la qualité diffère ; le travail est d'une qualité supérieure à la chaleur ; la chaleur à 100° est d'une qualité supérieure à la chaleur à 99°. Jamais la chaleur ne reconstitue intégralement le travail dont elle est issue [...] ; les phénomènes sont irréversibles, le résultat final est toujours une déchéance » (É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Alcan, Paris 1895, p. 54).

²⁶ « D'ailleurs la doctrine de la préexistence et de la préformation semble faire place de plus en plus, dans la science, à la doctrine de l'épigénèse, laquelle, sans exclure le principe de développement, suppose expressément un principe d'addition et de perfectionnement » (É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p. 138).

²⁷ É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p. 132-3.

différence, l'indétermination qui gouverne la nature entraîne la contingence des genres (ou notions) avec lesquels nous rangeons les phénomènes. La synthèse « être + notion », en effet, n'est pas nécessaire a priori ; la notion n'est qu'un ensemble de caractères communs à certains êtres dont l'échantillon peut toujours varier avec l'expérience. L'expérience nous révèle les proximités, lorsque l'intelligence fait abstraction des variables insignifiants. Loin d'être une synthèse *a priori*, elle sera une synthèse *a priori*, qui n'est « pas nécessaire en droit » mais seulement « en fait », sur le plan de la recherche scientifique où sa valeur pragmatique est incontestable. L'application rigoureuse du principe d'identité n'est qu'une possibilité de la pensée, qui doit se conformer, lorsqu'il est appliqué à la nature, au fait qu'elle « ne nous offre jamais que des ressemblances, non des identités ».²⁸ Tout ce que nous pouvons poser *a priori*, sur le plan logique, est que la nature doit être en quelque sorte orientée vers l'intelligibilité, mais il ne faut pas ériger la « cristallisation » logique de la réalité en « vérité absolue ». En effet, la logique, qui pour Boutroux est aristotélicienne, la logique syllogistique, ne régit que la « surface des choses » et « n'en détermine pas la nature ».²⁹ De même, lorsqu'il s'agit des déterminations de la matière (extension et mouvement, espace et temps), le problème c'est de comprendre s'ils sont des concepts nécessaires, propres à l'être. Or, par un geste qui anticipe celui de Bergson, Boutroux oppose le monde des notions, qui sont essentiellement discontinues, à celui de la matière, en repoussant ainsi les tentatives de concevoir espace et temps sous la forme de la discontinuité logique (par exemple, un mobile ne pourrait pas parcourir un espace divisé en un nombre infini d'espaces). Temps et espace sont des dimensions continues, qui n'ont rien de ces formes pures dont Kant parle, qui font l'objet d'une connaissance a posteriori. L'intellect analytique tombe dans innombrables impasses lorsqu'il essaie d'attribuer extension et mouvement à l'essence intime des choses. Ils ne sont que des déterminations mathématiques que nous appliquons à la réalité en supposant la conservation d'une force et d'une quantité mesurables. Il ne faut pas se tromper à cet égard, car, écrit Boutroux, il serait une erreur d'« ériger ce principe en vérité absolue et de le promener en quelque sorte à travers toutes les sciences, à travers la morale elle-même [...]. Cette formule algébrique ne crée pas, ne gouverne même les choses ; elle n'est que l'expression de leurs rapports extérieurs ».³⁰ C'est le mécanisme cartésien qui est encore visé ici. Le mouvement, le changement, n'est pas une affaire purement quantitative, parfaitement transposable dans une mathématisation : il y a aussi un côté qualitatif, qui a son essence dans l'indétermination et dans la variabilité radi-

²⁸ *Ivi*, p. 37.

²⁹ É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 19.

³⁰ É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p.54.

cales. Il n'existe pas « des ensembles mécaniques parfaitement stables », mais des systèmes toujours assujettis à des « ruptures d'équilibre » déterminées par petits changements et variations presque imperceptibles.³¹

Matière et mouvement ne suffisent pas à expliquer le monde, car au-dessus d'eux se trouvent les essences physiques, chimiques, biologiques et psychologiques. Elles composent le monde qualitatif irréductible aux mesures quantitatives-mécaniques. Physique et chimie, c'est-à-dire les sciences des corps, nous montrent qu'un mouvement ne peut être appris et mesuré qu'en faisant abstraction des variations qualitatives qu'il comporte. En effet, on ne saurait pas réduire la matière au mouvement, les objets sensibles à de la matière en mouvement, car la matière peut se manifester sous des formes irréductibles ; le mouvement, qui sur le plan mécanique se conserve dans la transformation, peut donner naissance sur le plan chimique-physique à des phénomènes qualitatifs bien différenciés entre eux comme la chaleur, la couleur et le son. Cela ne veut pas dire qu'ils ne sont que mouvement transformé ; pour Boutroux, il s'agit d'une lecture grossière de la thermodynamique. Le mouvement ne se transforme pas en chaleur, mais en mouvement moléculaire. Cette transformation occasionne, au niveau supérieur, une sensation de chaleur qui, néanmoins, bien qu'à l'intérieur d'un rapport de corrélation, demeure distinct du mouvement même. Il n'y a pas équivalence entre les lois du monde physique et celle du monde mécanique : en effet, même s'il y a corrélation entre deux « faits » ou états, il faudrait savoir s'il y a aussi corrélation entre les deux « ordres de rapports », ce qui n'est pas le cas.

Si l'on passe au domaine de la vie, des êtres organisés, on peut facilement comprendre quel est le point d'attache de la doctrine de la contingence : en reprenant tout une tradition qui s'enracine dans les débats du XVIII^e siècle sur l'évolution des êtres, Boutroux voit dans l'organisme un principe de hiérarchie et de variation continuelle qui témoigne d'une fonction – la vie, « création sans commencement ni fin » – inédite dans le monde inorganique : « l'être vivant est un individu, ou plutôt [...], il se crée une individualité et engendre des êtres capables eux-mêmes d'individualité. L'organisation est individualisation ».³² L'atome n'est pas un individu, car il est homogène en soi : pour qu'il y ait vie, il faut une division du travail interne à un organisme, un partage des fonctions et des tâches et la possibilité de leur adaptation aux nécessités du milieu. Or, la finalité que les êtres démontrent, explique Boutroux, ne doit pas être supposée comme nécessaire à l'enquête scientifique, et il en va de même pour la notion de vie. La science moderne ne cherche plus, comme Aristote, des lois de finalité ; elle

³¹ Voir *ivi*, p. 60-1.

³² *Ivi*, p. 80

cherche des « rapports » et des « coexistences », et s'elle s'intéresse à l'origine des êtres ou des phénomènes, il s'agit toujours d'une origine temporelle, donc pas métaphysique, cherchée par des causes efficientes (comme dans le cas du darwinisme opposée au lamarckisme).³³

Ce que l'expérience nous révèle n'est qu'une harmonie subsistant entre les organes et leur fonction, mais, quant à savoir si cet organe a été créé ou non en vue de cette fonction, c'est une question qui concerne la métaphysique. En tant qu'harmonie entre les parties, en tant que principe d'« unité statique et dynamique », la vie nous est apprise par l'expérience, mais en tant que forme hiérarchique de la matière elle n'apparaît pas dans l'expérience. La vie est quelque chose qui s'ajoute, de façon inexplicable, à une matière non organisée en lui donnant une forme, un principe de finalité interne (organisme) et externe (action, reproduction). De même, si l'on transpose cette logique dans le domaine psychologie, il n'y a rien, au niveau physiologique, qui puisse expliquer la *conscience* qu'on a d'une sensation. Dans un passage que Bergson a dû lire très attentivement, Boutroux explique clairement qu'il est impossible de mesurer les phénomènes psychiques au moyen des phénomènes physiques, parce qu'il faudrait traduire l'hétérogénéité des premiers en quantités homogènes d'énergie psychique.³⁴ La conscience n'est pas alors « un phénomène, une propriété, une fonction », mais c'est plutôt, selon une définition très claire, « un acte, une transformation de données externes en données internes, une sorte de moule vivant où viennent [...] se métamorphoser les phénomènes, où le monde entier peut trouver place, en perdant sa substance et sa forme propres pour revêtir une forme idéale, à la fois dissemblable et analogue à la nature réelle ». ³⁵ Cela ne veut pas dire que la conscience ajoute quelque chose à l'être, qu'elle constitue l'être, mais au contraire qu'elle *fait être*, qu'elle n'est qu'une *forme* qui se superpose à la vie et à la nature. Cette forme, au plus haut degré de complexité, correspond au monde humain, qui, avec ses actions, ses motivations et ses transformations, est tout à fait inexplicable par rapport aux mondes inférieurs.

Il faut souligner ici deux éléments : d'une part, la conscience est présentée en tant qu'*acte*, ce qui est cohérent avec la psychologie de la lignée spiritualiste à laquelle Boutroux appartient ; d'autre part, elle est aussi ce qui donne une *forme* à l'expérience, au sens kantien. Néanmoins, comme il a été montré, Boutroux « ne retient de l'*a priori* que ce qui peut intéresser un spiritualiste : une action originale de l'esprit ». ³⁶ Néanmoins, il s'agit là d'une simi-

³³ Voir É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 93-102.

³⁴ Voir É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p. 113-4.

³⁵ *Ivi*, p. 102.

³⁶ F. Capeillères, « Généalogie d'un néokantisme français », cit., p. 440. Pour le dire avec les mots de Paul Janet, la contribution principale de la philosophie de Kant est d'avoir établi que « [l]'esprit apporte quelque-chose de

larité ou d'une analogie qui défigure profondément la physionomie de l'*Ich denke* kantien. En effet, lorsqu'il s'agit de déterminer le statut des lois naturelles, Boutroux rejette la perspective transcendantale comme enquête *a priori* sur la possibilité formelle de la connaissance. Les lois fondamentales ne sont pas posées *a priori* par l'esprit : « Il est donc inexact de dire que les lois régissent les phénomènes. Elles ne sont pas posées avant les choses, elles les supposent ».³⁷ Autrement dit, « le concept de loi est le produit de l'effort que nous faisons pour adapter les choses à notre esprit »,³⁸ non pas un jugement synthétique *a priori* issu de notre conformation mentale. Si Kant, qui entendait faire suite à la révolution de la science newtonienne, assimilait loi et nécessité, la science contemporaine, en dissociant *de facto* la formalisation mathématique et la démarche expérimentale des sciences physiques, ébranle toute possibilité de trouver dans les lois de nature la forme exacte de l'intelligence. En plus, les sciences positives en général ne sont pas capables de formaliser entièrement par leur lois l'élément proprement génératif qui anime la nature et qui se révèle à mesure qu'on passe des mondes inférieurs, où « la loi tient une si large place qu'elle se substitue presque à l'être », aux mondes supérieurs, où la contingence s'éclaire et « l'être fait presque oublier la loi ».³⁹ Avant d'être conservation, la nature est donc surtout création, et c'est seulement la métaphysique qui peut saisir la « source créatrice » se cachant derrière les manifestations que la science réduit, pour convenance pratique, à la stabilité. C'est là, par cette notion d'une création continue qui est presque *causa sui* et qui fait ainsi que la liberté puisse descendre « des régions suprasensibles pour venir se mêler aux phénomènes et les diriger dans des sens imprévus », que Boutroux dévoile l'influence de ses maîtres Lachelier et Ravaisson, aussi bien que, par la médiation de ce dernier, de la philosophie de la nature de Schelling. Mais aussi la référence kantienne demeure intacte, là où Boutroux, dans les pages finales de la *Contingence des lois de la nature*, explique sa conception hiérarchique et discontinuiste de la nature sur la base d'un principe de *perfectionnement* justifiant l'accès à un domaine moral où trouvent explications les impasses scientifiques et acquièrent un sens pratique les concepts problématiques qu'elle prétende appliquer à ses lois (la nécessité, par exemple, se manifeste comme une injonction au devoir). En mettant en valeur les discontinuités introduites dans les lois plus générales par les variations survenues aux niveaux singuliers et particuliers, « tout l'édifice du

lui-même dans la connaissance » (P. Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie. Leçons professés à la Faculté des Lettres de Paris, 1888-1894*, Delagrave, Paris 1897, t. II, p. 269).

³⁷ É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p. 135-6.

³⁸ É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 38.

³⁹ É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p. 139.

destin s'écroule ». ⁴⁰ La liberté de l'homme, reflet de la puissance créatrice de Dieu, est sauvegardée. Ce n'est pas par hasard, donc, si dans le cours sur l'idée de loi naturelle la hiérarchie des sciences de Boutroux s'achève avec la sociologie et si, dans la *Contingence*, la société est présentée comme le lieu où l'homme peut perfectionner son existence et accroître sa liberté et, par cela, s'opposer à la détermination extrinsèque de l'hérédité, de l'instinct, du caractère et de l'habitude. L'homme, estime Boutroux, peut toujours diriger l'animal « qui soutien sa nature ». ⁴¹ La philosophie de la science débouche, en dernière analyse, sur une philosophie politique républicaine où l'homme accomplit son destin et réalise son essence en s'intégrant dans l'harmonie du corps social.

3.2.3. *L'a priori entre symboles et conventions*

La convergence entre philosophie de la science et politique ressort très clairement du tableau utopique par lequel s'achève la thèse de Boutroux, dans lequel il songe à un monde où « l'empire de la fatalité physique » s'anéantit, les intérêts particuliers et égoïstes disparaissent et le « triomphe complet du bien et du beau » supprime « les lois de la nature proprement dites » en les remplaçant « par le libre essor des volonté vers la perfection, par la libre hiérarchie des âmes ». ⁴² Cette affirmation présuppose une certaine interprétation de la notion de loi que nous avons esquissé dans la section précédente à propos de la critique de l'apriorisme et qu'il s'agit maintenant de développer. Voyons de quoi il s'agit. Tout d'abord, pour Boutroux, l'assomption du déterminisme moderne consiste à dire que les mathématiques s'appliquent exactement à la réalité en l'épuisant. Mais cela n'est pas le cas. Boutroux est bien conscient qu'il n'existe aucune science qui soit capable d'embrasser toutes les autres. ⁴³ Il part du constat que les sciences sont désormais de plus en plus éloignées l'une de l'autre, chacune avec ses objets et des méthodes propres. Pour chaque ordre de la réalité, la science a trouvé un « principe positif approprié » dans le sillage de Newton, qui fonda la mécanique céleste sur la loi de gravitation, en la distinguant des lois géométriques. « Les sciences se sont ainsi émancipées une à une » et « constituées comme autonomes, à l'aide de principes spéciaux et tenus pour

⁴⁰ *Ivi*, p. 75.

⁴¹ É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 133.

⁴² É. Boutroux, *De la contingence des lois de la nature*, cit., p. 170.

⁴³ Voir É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 139.

irréductibles ». ⁴⁴ Certes, l'ambition demeure celle de faire ressembler chaque science aux sciences mathématiques, mais on n'a plus l'espoir de les ramener l'une à l'autre.

Or la question de la classification des sciences a toujours hanté la philosophie des sciences française depuis Comte et Ampère – et, allant plus loin, depuis les lectures de Bacon au XVIII^e siècle (voir par exemple le *Discours préliminaire* de D'Alembert) – jusqu'à l'*Essai sur la classification des sciences* (1898) d'Edmond Goblot (1858-1935), ⁴⁵ dernière tentative d'établir l'unité formelle et méthodologique des sciences. Chez Renouvier encore on trouve la volonté de les classer sur la base de sa partition des catégories, mais dans un sens qui est polémique envers le désir « mystique » médiéval et comtien d'une hiérarchie des sciences qui, ainsi reliées, « prescriraient à l'humanité son but » en lui donnant « sa véritable religion ». ⁴⁶ Cette démarche, en effet, oublie les différences méthodologiques qui sont de plus en plus apercevables et que la critique doit mettre en lumière : « La *hiérarchie des sciences* aurait une grande valeur, assurément, si toutes les lois de la connaissance se déroulaient, comme d'un principe commun et dans une suite régulière, unique, depuis les abstractions mathématiques, en passant par la mécanique céleste, jusqu'aux phénomènes physico-chimiques, et aux actions vitales, morales, sociales ». ⁴⁷ Pour Renouvier, il fallait par contre classer les sciences sur la base de leurs spécificités méthodologiques en sciences logiques, sciences physiques et sciences morales, avec la critique au-dessus d'elles comme analyse des lois et conditions premières de la connaissance. Boutroux, pour sa part, essaie toujours de hiérarchiser les sciences et leurs objets sur la base de leurs lois, tout en étant conscient qu'il n'y a pas, comme le croyait au contraire Renouvier, une synthèse totale, une science et une loi qui puissent seules rendre compte de la pluralité des savoirs particuliers. Il y aura toujours un clivage infranchissable entre la pensée et l'être et, à l'intérieur de l'esprit scientifique, entre la voie baconienne, celle de la méthode empirique-inductive suivi par Locke et Hume, et la voie cartésienne rationaliste-géométrique, suivie par Malebranche, Leibniz et Kant. Dans les deux cas, constate Boutroux, on n'arrive pas à rendre compte en même temps de l'universalité et de l'objectivité des lois de la nature, ce qui est le but de la science moderne. ⁴⁸ L'écart entre la pensée et l'être, avec la contingence que la générativité de la nature entraîne, fait que « les lois

⁴⁴ *Ivi*, p. 11.

⁴⁵ Ancien élève de l'ENS, Edmond Goblot fut professeur aux universités de Caen et Lyon, membre de la Ligue de droits de l'homme et dreyfusard radical. Il est connu notamment pour ses travaux de sociologie, en particulier pour un livre sur la bourgeoisie (*La barrière et le niveau*, 1925). Il développera son modèle de classification des sciences dans *Le système des sciences. Le vrai, l'intelligible et le réel*, Armand Colin, Paris 1922. Voir B. Valade, « Edmond Goblot : classification des sciences et système des savoirs », *Hermès* 66, 2 (2013), p. 54-7.

⁴⁶ C. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, cit., t. II, p. 166.

⁴⁷ *Ivi*, p. 169.

⁴⁸ É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 9-10.

fondamentales de chaque science nous apparaissent comme les compromis les moins défec-
tueux que l'esprit ait pu trouver pour rapprocher les mathématiques de l'expérience ». ⁴⁹ Ce
qui varie, dans les sciences, c'est leur perméabilité aux mathématiques, leur proximité ma-
jeure ou mineure à la quantité ou à la qualité – mais toute science n'est qu'une approximation
de l'infini hétérogénéité de la nature.

La contingence des lois de la nature est donc la réponse d'un spiritualisme qui perçoit
dans l'« éparpillement » des sciences, qui gagnent « chaque jour en étendue et en précision »,
une multiplication des menaces faites à l'autonomie de l'esprit. Avec la spécialisation des re-
cherches scientifiques, se plaint Boutroux dans son rapport sur la philosophie française, il se
produit aussi un morcellement de la philosophie en ce qu'il appelle « sciences philoso-
phiques ». En outre, chacune des sciences « [tend] à se poser, non seulement comme
l'exploratrice attitrée d'un domaine spécial de la philosophie, mais comme la philosophie uni-
verselle elle-même, enfin en possession de son véritable principe ». ⁵⁰ C'était une crainte par-
tagée par plusieurs à l'époque : une réaction presque immédiate au petit rapport de Boutroux
qui paraît dans le *Figaro* le 16 janvier 1909 sous la signature du romancier et critique littéraire
André Beaunier. ⁵¹ Le ton du texte est dramatique et désespéré, sous le titre : « La mort de la
philosophie ». L'auteur dépasse Boutroux en termes de fatalisme et de pessimisme. Quel ave-
nir peut-il s'offrir à la philosophie, en tant que discipline unitaire, en tant que science de
l'être, dans l'état actuel de saupoudrage des savoirs et d'éparpillement de la philosophie elle-
même ? Le renfermement de « nos petits philosophes » dans leur « spécialités exigeantes » ne
pourra en effet qu'abîmer irrémédiablement le progrès de la conscience humaine. A cet égard,
Beaunier fait siennes les doléances du chimiste et homme politique française Marcellin Ber-
thelot (1827-1907) :

Il sera matériellement impossible de s'assimiler l'ensemble des découvertes de son temps.
Le cerveau humain, ne pouvant plus absorber l'immense majorité des faits acquis par les
sciences, ne pourra plus généraliser, c'est-à-dire s'étendre et se développer. On en pourra
donc plus progresser ; et je prévois, pour un temps futur, une période où le progrès intel-
lectuel restera stationnaire [...]. ⁵²

⁴⁹ *Ivi*, p. 139.

⁵⁰ É. Boutroux, « La philosophie en France depuis 1867 », cit., p. 142.

⁵¹ A. Beaunier, « La mort de la philosophie », *Le Figaro* (16 janvier 1909), « Supplément littéraire », p. 3.

⁵² Cité dans *ibidem*.

En lisant ces lignes, on se rend aisément compte de la puissante angoisse opprimant les esprits humanistes de la Troisième République au tournant du siècle. La question est en effet de savoir ce qu'il adviendra de l'idéologie républicaine et de ses valeurs : « Les idées morales – se demande encore Beaunier à travers Berthelot –, la conscience, les abnégations et les sacrifices, l'amour du beau et du bien progresseront-ils à proportion des découvertes scientifiques et des commodités de l'existence ? ».⁵³ La réponse est évidemment négative, mais dans son article Beaunier n'écarte pas la possibilité d'une sorte de conversion finale des savants et en général de tous ceux qui, pour ainsi dire, jurent sur le « concret », sur l'expérience empirique : ils verront, avertit Beaunier, que ce concret ne se suffit pas, qu'il est autant abstrait que toute idole métaphysique dont ils ont prétendu se débarrasser – bref, ils vérifieront qu'« il n'est pas de physique nettement dégagée du métaphysique ».⁵⁴

La solution métaphysique de Boutroux consiste donc à subordonner hiérarchiquement les sciences à un niveau métaphysique où le déterminisme mathématique doit renoncer à ses prétentions explicatives. Si la nature est réglée par la contingence et le changement, dès lors les lois qui nous fournissent la science ne seront que des symboles avec lesquels l'esprit soumet les choses à la nécessité et se les rend assimilables.⁵⁵ Pour Boutroux, il s'agit de modifier l'idée kantienne selon laquelle la notion de loi est issue de notre constitution mentale, pour en faire un produit de notre esprit à mi-chemin entre l'apriorisme et l'expérience. Les lois sont contingentes justement parce que leur naissance est marquée par cette contamination entre fait et pensée. Certes, Boutroux adopte l'idée kantienne selon laquelle temporellement toute connaissance vient de l'expérience mais, logiquement, il faut qu'il y ait une antériorité des formes et des notions *a priori*.⁵⁶ Néanmoins, il lui reproche d'avoir résolu trop facilement le problème du rapport entre esprit et matière. L'unité que les catégories kantienne introduisent dans l'hétérogénéité de l'être est en effet toujours précaire et n'est finalement qu'un rapprochement artificiel et extérieur, « comme on rapproche des pierres pour faire une maison ».⁵⁷ En outre, il faudrait encore expliquer comment la matière se laisse façonner par les catégories sans opposer aucune résistance. On soupçonne, dès lors, que les lois mécaniques chez Kant ne reposent pas sur des jugements analytiques *a priori*. Elles sont, comme toute loi, le produit d'une sorte de compromis entre la pensée et l'expérience. L'idée même d'une action mécanique d'un corps A sur un corps B n'est qu'une abstraction et une construction, une

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ A. Beaunier, « La mort de la philosophie », cit.

⁵⁵ Voir É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 30.

⁵⁶ Voir É. Boutroux, *La nature et l'esprit*, cit., p. 4.

⁵⁷ É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 35.

pure relation numérique : « La distinction des lois ou rapports et des phénomènes ou éléments [...] est un artifice de l'esprit pour réduire en idées la plus grande part possible de la réalité donnée. Dans l'être même, cette distinction s'évanouit et, avec elle, le déterminisme qui la suppose ». ⁵⁸

Boutroux appelle cet artifice *symbole*, dans le sillage d'une tradition qui remonte jusqu'à Ravaisson et qui sera reprise par Bergson.⁵⁹ Il s'agit d'une notion qu'il utilise avec une grande fréquence vers la fin de sa vie – allant même jusqu'à parler parfois des lois et des notions scientifiques comme d'« œuvres d'art » –, à fur et mesure qu'il développe avec plus de précision l'idée spiritualiste d'une coïncidence métaphysique entre la pensée et l'être, d'une unité que nous saisissons tout d'abord et qu'ensuite nous procédons à décomposer pour notre utilité.⁶⁰ Les motivations à la base de cette conception de la science sont bien connues.⁶¹ À partir de sa rentrée en France et de son déménagement à Caen, où il est nommé professeur au lycée en 1871, Boutroux s'entoure en effet d'un véritable cercle de philosophes et de scientifiques qui contribuent d'une façon déterminante à sa conception de la science. Dans la ville normande il retrouve son ancien ami de l'ENS Jules Tannery (1848-1910), mathématicien et frère cadet de Paul (1843-1904), ingénieur et spécialiste de la science ancienne. Selon un témoignage rappelé par M. J. Nye, ce sont les conversations caennaises avec les frères Tannery qui inspirent à Boutroux l'enquête sur le rapport entre « monde de la science » et « monde de la vie » menée dans sa thèse.⁶² Tannery a une conception des sciences – et surtout de la mathématique et de la géométrie, qu'il révisé à la lumière des géométries non-euclidiennes – en tant que système de signes qui n'est pas à confondre avec la réalité elle-même. Avec « un jeu de symboles quantitatifs », nous essayons en effet de construire des *schèmes* – une expression kantienne utilisée aussi par Boutroux – qui puissent « nous représente[r] le monde », mais qui

⁵⁸ *Ivi*, p. 50.

⁵⁹ Pour Lachelier, « [l]es vraies raisons des choses, ce sont les fins, qui constituent, sous le nom de formes, les choses elles-mêmes : la matière et les causes ne sont qu'une hypothèse nécessaire, ou plutôt un symbole indispensable, par lequel nous projetons dans le temps et dans l'espace ce qui est, en soi supérieur à l'un et à l'autre » (*Du fondement de l'induction*, cit., p. 85). Dès lors, non seulement les causes efficientes doivent être subordonnées au rôle explicatif joué par les causes finales, mais la finalité elle-même doit être regardée comme une étape vers le principe métaphysique de la cohérence universelle. Lachelier est très clair à ce sujet : tout type de loi, qu'elle soit efficiente ou finale, n'est qu'un symbole, mais un symbole nécessaire pour deviner ce que Lachelier appelle l'« âme de la nature et le dernier mot de la pensée », qui n'est pas la « nécessité » mais la « contingence universelle » (*ivi*, p. 86). De même, dans son article de 1840, Ravaisson parlait à propos de Kant de la cause et de la substance en tant que « réalisations symboliques des conditions de l'intelligence humaine » (F. Ravaisson, *Philosophie contemporaine*, cit., p. 16).

⁶⁰ Voir par exemple É. Boutroux, *La nature et l'esprit*, cit., p. 85.

⁶¹ Voir surtout l'important article de M. J. Nye, « The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism », *Journal of the History of Ideas* 40, 1 (1979), p. 107-20.

⁶² Voir É. Boutroux, « Tannery [Jules] », *Association amicale de secours des anciens élèves de l'École normale supérieure* (8 janvier 1911), p. 70. Cité dans *ivi*, p. 109.

ne sont pas le monde.⁶³ On procède ainsi en faisant abstractions des qualités et de certaines propriétés extérieures des objets pour ne retenir que des signes abstraits qui se prêtent « aux raisonnements de la logique déductive, au raisonnement mathématique en particulier ».⁶⁴ Au même cercle appartient aussi le plus grand mathématicien français de la fin de siècle, Henri Poincaré (1854-1912), dont Boutroux avait épousé la sœur. Le rencontre entre Boutroux et Poincaré a lieu à la Faculté des lettres de Nancy, en 1876, et donnera lieu à une amitié et à un rapport d'échanges intellectuels très étroits. Dans son ouvrage le plus célèbre, *La science et l'hypothèse* (1902), composée en partie par articles parus dans la *Revue de métaphysique et de morale*, *The Monist* et la *Revue générale des sciences pures et appliquées*, Poincaré montre que les hypothèses qu'on rencontre dans les mathématiques et dans les sciences ne sont que des « conventions déguisées », œuvres « de la libre activité de notre esprit ».⁶⁵ Nous ne pouvons pas connaître les choses elles-mêmes, mais seulement « les rapports entre les choses ». Poincaré est amené à ces conclusions par, entre autres choses, l'étude approfondie des géométries non euclidiennes de Lobatchevski, qui montre clairement la nature non apriorique des axiomes géométriques. Si c'était le cas, il serait impossible de formuler d'autres géométries que la géométrie euclidienne traditionnelle. Cela ne veut pas dire que les axiomes sont des faits expérimentaux ; en revanche, ils sont des *conventions*, certes guidées par l'expérience, mais issues de « notre choix » et choisies en vertu de leur « commodité ». D'ailleurs, nous n'avons jamais à faire avec des figures géométriques, mais avec des corps concrets, dont la géométrie tire un « groupe »⁶⁶ de solides particuliers, les solides idéaux. La géométrie euclidienne n'est donc pas plus vraie que celle non euclidienne, elle est juste la plus simple et la plus conforme aux propriétés des solides.⁶⁷ Par sélection naturelle, par celle que Poincaré appelle « expérience ancestrale », « notre esprit s'est *adapté* aux conditions du monde extérieur, [il] a adopté la géométrie *la plus avantageuse* à l'espèce ; ou en d'autres termes *la plus commode*. [...] la géométrie n'est pas vraie, elle est avantageuse ».⁶⁸ Néanmoins, Poincaré met en garde contre les généralisations de certains scientifiques « nominalistes » qui arrivent à tirer la conclusion que la science entière est conventionnelle.⁶⁹ Le but final des sciences est leur ap-

⁶³ Voir J. Tannery, *Science et philosophie*, Alcan, Paris 1924, p. 56.

⁶⁴ *Ivi*, p. 174.

⁶⁵ H. Poincaré, *La science et l'hypothèse* (1902), éd. J. Vuillemin, Flammarion, Paris 2017, p. 2-3.

⁶⁶ La notion de group, reprise de Sophus Lie, est définie par Poincaré comme un « concept général » qui « préexiste dans notre esprit au moins en puissance. Il s'impose à nous, non comme forme de notre sensibilité, mais comme forme de notre entendement » (*ivi*, p. 90-1).

⁶⁷ Voir *ivi*, p. 64-7.

⁶⁸ *Ivi*, p. 109.

⁶⁹ Voir à ce sujet sa querelle avec Edouard Le Roy dans *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1918, p. 213-47.

plication, ce qui est possible seulement si elles restent objectives – malgré le fait que les principes sont des conventions déguisées, c’est l’expérience, « source unique de la vérité », qui nous les inspire et qui doit toujours les valider.⁷⁰ Ce qu’on trouve donc chez Poincaré c’est une conception génétique, dynamique et pragmatique de l’*a priori*, qui relève, comme l’a souligné Massimo Ferrari, d’une forme de « kantisme faible » ou « latent ».⁷¹

L’influence de ces théories « contingentistes » ou « conventionnalistes » sera profonde dans la philosophie des sciences française de la fin de siècle, même si les diverses perspectives élaborées n’arriveront jamais à se condenser dans une école ou un mouvement. En 1920, Dominique Parodi constate comment de nombreux penseurs se sont proposé, sinon de disputer à la science les domaines qu’elle occupe depuis longtemps, « au moins de l’inquiéter dans sa possession et de lui en demander les titres ».⁷² Les idées de Boutroux et de son cercle sur les limites foncières du savoir scientifique se retrouvent, sous des formes plus ou moins atténuées, conjuguées tantôt selon des perspectives plus proprement spéculatives, tantôt avec une majeure adhérence à la pratique scientifique, « dans la bouche » de plusieurs savants et philosophes. La théorie de la contingence de Boutroux trouve un milieu rendu favorable aussi par la diffusion des idées de Renouvier, lequel, malgré le point de départ différent, aboutit dans les *Essais* à une critique du déterminisme mécaniste similaire.⁷³ On peut retrouver cette double influence, même si cachée et très ambiguë, chez Arthur Hannequin (1856-1905), professeur à l’Université de Lyon, que Boutroux considère, malgré son kantisme « orthodoxe » dont nous parlerons plus loin, comme un philosophe des sciences à forte vocation métaphysique, à l’instar de lui-même.⁷⁴ Dans son *Essai critique sur l’hypothèse des atomes dans la science contemporaine* (1895), Hannequin maintient en effet que la science n’est rien d’autre qu’une création, aussi efficace et bien fondée qu’elle soit, de notre esprit, ce qui ressort de la manière la plus claire à propos justement de la notion d’atome : le besoin de la science, écrit-il,

c’est de rendre intelligible tout ce qui tombe sous l’intuition des sens, ou tous les phénomènes : et c’est, dès lors, de les construire d’une manière adéquate à l’aide d’éléments empruntés à l’esprit : car c’est la destinée de notre esprit, selon la pensée de Descartes, de ne saisir et de ne comprendre que ce qui vient de lui [...]. Il ne sait des choses, en un mot,

⁷⁰ Voir *ivi*, p. 165-7.

⁷¹ Voir M. Ferrari, « Henri Poincaré, il kantismo e l’*a priori* matematico », *Discipline filosofiche* 16, 2 (2006), p. 138-54.

⁷² D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, cit., p. 201.

⁷³ Sur ce point, voir L. Dauriac, *Contingence et rationalisme*, cit., p. 31-57.

⁷⁴ Voir É. Boutroux, « La philosophie en France depuis 1867 », cit., p. 147.

que ce qu'il y retrouve de sa propre substance, que ce qu'il y projette ; il ne connaît pleinement que ce qu'il crée.⁷⁵

Néanmoins, Hannequin, en demeurant plus fidèle au constructivisme kantien que Boutroux, ne voit pas dans les symboles scientifiques des simples créations pratiques,⁷⁶ issues d'une négociation entre la pensée et l'expérience, mais le résultat obligé de notre constitution intellectuelle, une *hypothèse nécessaire* qui dérive de la constitution même de notre connaissance et qui, en tant que telle, fonde l'objectivité scientifique. À proprement parler, donc, Hannequin ne fait pas partie de ce que Redondi a appelé « la saison conventionnaliste de la pensée française ».⁷⁷ Celui qui appartient à ce courant est sans doute Gaston Milhaud (1858-1918), qui, en 1894, bien avant de devenir le premier professeur de philosophie des sciences à la Sorbonne en 1909, publie un livre entièrement consacré à évaluer les conditions et les bornes de la certitude logique. Selon lui, on pourrait parvenir à cette certitude à une seule condition : qu'on fasse abstraction de la réflexion de l'esprit sur les objets étudiés. Malheureusement, c'est une condition impossible à satisfaire. L'approfondissement progressif des recherches expérimentales et leur traduction formelle empêchent à la science d'obtenir une compréhension totale des phénomènes, en l'obligeant à se redéfinir constamment dans un progrès indéfini suivant les deux « voies parallèles de l'expérience et de l'idée ».⁷⁸ Cette référence au dualisme pensée-expérience marque la trace de la lecture de Boutroux et de Poincaré, dont Milhaud partage en gros la conception des lois scientifiques⁷⁹ et qu'il suit aussi dans sa critique de Kant, qui, malgré son mérite d'avoir montré le rôle de l'esprit dans la conceptualisation scientifique, a néanmoins modelé aussi l'esprit sur la base de la science, sacrifiant ainsi « tout élan de la pensée véritablement spontané à une nécessité supérieure ».⁸⁰ Celui qui par contre pousse à l'extrême le conventionnalisme de Boutroux, filtré par la médiation de la « philosophie nouvelle » de Bergson, auquel il succédera au Collège de France, c'est Édouard

⁷⁵ A. Hannequin, *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*, Alcan, Paris 1899², p. 3-4.

⁷⁶ Dans son cours sur les lois naturelles, en effet, Boutroux ne voyait dans l'atome qu'une « métaphore », un « schème imaginaire » qui permettait de concevoir les lois physiques et chimiques selon le modèle des lois mécaniques (voir É. Boutroux, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, cit., p. 68).

⁷⁷ P. Redondi, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 65.

⁷⁸ G. Milhaud, *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Alcan, Paris 1894, p. 236. Il ne faut toutefois oublier que Milhaud est aussi influencé par Renouvier, cité plusieurs fois dans le livre, et que la question même de la certitude est capitale pour le criticisme renouvierien. D'ailleurs, Milhaud est aussi l'auteur d'un livre sur le néocriticisme de Renouvier, paru chez Vrin en 1927.

⁷⁹ G. Milhaud, *Le rationnel : études complémentaires à l'essai sur la certitude logique*, Alcan, Paris 1898, p. 44-74.

⁸⁰ *Ivi*, p. 7.

Le Roy (1870-1954), qui, en 1899, écrit une série d'articles pour la *Revue de métaphysique et de morale* intitulée « Science et philosophie » où il prône une conception radicalement conventionnaliste de la science, en opposant à l'intellectualisme le pouvoir de l'intuition. Cette bipartition correspond à la division entre l'esprit classificatoire des sciences et l'élan sentimental et intuitif de la continuité, que la philosophie seule peut saisir. Le Roy critique le pragmatisme du sens commun, qui découpe le continuum de l'expérience en quantités homogènes, pour avoir introduit dans la science la fausse conviction que le « matérialisme mécanisme » est le modèle de la clarté ; « d'où l'on déduit inconsciemment la conception spatiale des doctrine discursives, que choque ensuite et contredit le dynamisme instable de la philosophie ». ⁸¹ Dans ce cadre, la philosophie renonce au rôle partiel de « spécialité de la généralisation », à la Comte, pour devenir une critique montrant les « postulats » de la science et arriver par synthèse, au-delà d'eux, à saisir « l'âme intérieure des choses » et « réaliser ainsi l'unité suprême du savoir et de la vie ». ⁸² Le Roy, donc, extrémise l'opposition spiritualiste entre intelligence et intuition, entre le discontinu et le continu, et, à l'instar de Boutroux et Bergson, reproche à la science de créer des « noumènes » en prenant ses artifices symboliques pour des réalités. Il n'y a pas donc un appareil catégoriel fixe, issu de la conformation de notre esprit, l'esprit n'étant qu'un « pouvoir latent et une tendance indéterminée » ; mais il y a des formes artificielles avec lesquelles on construit la réalité en vue de notre utilité. ⁸³ Dès lors, en se réclamant aussi de Milhaud, Poincaré, Duhem et Wilbois, ⁸⁴ Le Roy établit que les lois scientifiques ne sont que des « moules de faits », des « types classificateurs », en définitive des rationalisations du réel de deuxième degré. ⁸⁵

⁸¹ É. Le Roy, « Science et philosophie (suite²) », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 6 (1899), p. 714.

⁸² *Ivi*, p. 715.

⁸³ Voir *ivi*, p. 716.

⁸⁴ Nous avons exclu un auteur aussi important que Pierre Duhem (1861-1916), un militant catholique en conflit avec la physique institutionnelle contemporaine et auteur de *La théorie physique*, car, tout en montrant le rôle constitutif du symbolisme scientifique, qui se manifeste par un certain degré d'approximation propre aux lois physiques, il ne peut pas être proprement assimilé à une position contingentiste ou conventionnaliste (voir à ce sujet M. Fortino, *Essere, apparire e interpretare. Saggio sul pensiero di Duhem*, Franco Angeli, Milano 2005, p. 128). Quant à Joseph Wilbois (1874-1952), il développe les positions de Le Roy et Bergson vers un nominalisme radical dans son essai « La méthode des sciences physiques », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 5 (1899), p. 579-615.

⁸⁵ Voir É. Le Roy, « Science et philosophie (suite¹) », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 5 (1899), p. 519-26.

3.2.4. *Que reste-t-il de Kant ?*

Ce que ces auteurs partagent – malgré leurs différences qui tiennent parfois d’une plus ou moins grande proximité à l’orthodoxie criticiste, parfois d’une accentuation importante de la nature symbolique et pragmatique de nos connaissances – c’est la tentative, plus ou moins consciente, de reformuler l’*a priori* kantien en soustrayant les démarches actives de l’esprit à toute grille catégorielle fixe et bien définie. À proprement parler, il ne s’agit donc pas d’un véritable antiapriorisme, car ce serait tomber dans l’empirisme. Mais il faut alors se demander ce qui reste de Kant lorsqu’on en retient seulement l’élément pour ainsi dire constructiviste. Pour répondre, on peut approfondir le rapport ambigu de Boutroux avec le philosophe allemand.

Dans l’entrée que Boutroux écrit pour la *Grande Encyclopédie* en 1895, Boutroux affiche ses compétences philologiques maturées en Allemagne et sa profonde connaissance de la philosophie de Kant, lue comme l’achèvement du rationalisme cartésien et comme la lisent les néokantiens, à savoir comme une « théorie de la science ». ⁸⁶ Il s’agit quand même d’un travail très scolaire. Il faut dès lors se tourner vers le cours que Boutroux donne à la Sorbonne un an après, en 1896-7, où est déployée une interprétation systématique de la doctrine kantienne, reprenant certains éléments déjà présents dans ses ouvrages précédents. Selon Étienne Gilson, si Boutroux a analysé la philosophie critique Boutroux, son but fut de « mieux se poser [...] en dehors d’une doctrine qui ne fut jamais la sienne ». ⁸⁷ Cela est vrai à bien des égards, mais il faut souligner l’ambiguïté du rapport avec Kant qu’on a déjà observé dans les sections précédentes. Rappelons l’affirmation de Boutroux selon laquelle le problème de Kant – s’en tenir à l’expérience mais en même temps fonder une connaissance objective et une morale autonome – est le sien et, plus en général, celui de la philosophie française : *nostra res agitur*. Revenir à Kant, donc, « ce n’est pas seulement faire œuvre d’érudit, d’historien, de dilettante, c’est puiser des connaissances et des forces utiles pour aborder les problèmes qui s’imposent à nous ». ⁸⁸

Rien n’empêche de penser que cette déclaration de fidélité à la démarche criticiste ne soit qu’une stratégie rhétorique. Néanmoins, on oublie de cette façon la dimension essentiellement postkantienne de la lecture que Boutroux fait de Kant. Le cours sur Kant est en effet parsemé de références à Kuno Fischer, Friedrich A. Trendelenburg, Johann F. Herbart, Benno

⁸⁶ Voir É. Boutroux, « Kant », dans *Études d’histoire de la philosophie*, Alcan, Paris 1897, p. 317-411.

⁸⁷ É. Gilson, « Préface », dans É. Boutroux, *La philosophie de Kant*, cit., p. 4.

⁸⁸ É. Boutroux, *La philosophie de Kant*, cit., p. 12.

Erdmann, Eduard Zeller, Alois Riehl, outre qu'à Fichte, Schelling, Hegel et Schopenhauer. C'est surtout Fischer, dont il partage l'attention pour l'esthétique transcendantale (le « *Meisterstück* » de Kant), son interlocuteur principal. La raison pour laquelle Boutroux est attirée par l'esthétique est claire, car elle est la solution fournie par Kant au problème ancien de la conciliation entre représentation sensible et objectivité mathématico-géométrique, d'expliquer comment il se fait que les mathématiques s'appliquent au monde observable. L'esthétique transcendantale permet en conséquence de mettre en relief la spontanéité de l'esprit et en même temps l'objectivité de ses formations, sans renfermer son activité dans l'organisation « scholastique » des catégories, « l'une des parties de la philosophie de Kant qui paraissent le plus artificielles et factices ».⁸⁹ Boutroux ne mentionne jamais le problème du schématisme transcendantal, ce qui est curieux. La raison est à rechercher dans le fait que, pour conséquence directe de sa conception contingentiste de la nature, Boutroux rejette le dualisme kantien entre forme et matière, en reprochant à Kant, on l'a déjà vu, de n'avoir expliqué la genèse de la matière, à savoir comment il se fait que le matériel « chaotique » de la connaissance, *das Mannigfaltige*, se donne à nous et s'adapte aux formes et notions de notre esprit.⁹⁰ C'est que Kant a toujours privilégié le domaine de la connaissance comme quelque chose qui se suffit, sans s'interroger sur la nature même de l'être. En effet, si l'on se place au point de vue de l'être, la matière et la forme, le fait et la loi, coexistent : « Il s'ensuit que l'activité, principe des uns, et l'intelligence, principe des autres, doivent, dans l'être, ne faire qu'un et qu'au lieu d'opposer l'une à l'autre, comme le fait Kant, la liberté et la nécessité, il faut sans doute les concevoir comme réunies dans les choses et tempérées l'une par l'autre ».⁹¹ La distinction entre lois et faits est donc une abstraction scientifique, qui oublie l'évidence que l'être n'est pas hors de nous, mais que nous l'habitons depuis toujours – c'est la réalité avec laquelle notre esprit a affaire bien avant de la formalisation scientifique.

Boutroux peut parvenir à cette critique du formalisme kantien en raison d'une conception bien différente des lois scientifiques, ce qui tient à son tour au changement interne aux sciences positives : Kant faisait en effet coïncider loi et nécessité, sur le modèle de la phy-

⁸⁹ *Ivi*, p. 74.

⁹⁰ Voir *ivi*, p. 104 : « De deux choses l'une : - Ou les matériaux qui s'offrent primitivement à l'esprit sont effectivement tout dénués de forme, entièrement bruts, et alors il n'y a aucune raison de supposer qu'ils puissent rentrer exactement dans les moules de l'entendement. Les lois qui s'y réaliseront auront mille chances de n'être pas exactes. Et la nécessité attribuée à ces lois ne sera qu'une fiction de l'intelligence. [...] Ou bien – et c'est là le seconde terme de notre dilemme – je sais *a priori* que les matériaux se prêteront à revêtir les formes que mon entendement doit leur imposer ; mais alors c'est que les matériaux eux-mêmes, et non pas seulement les lois, viennent de l'esprit ». C'est au fond le grand dilemme issu de la différence entre première et deuxième éditions de la *Critique de la raison pure*.

⁹¹ *Ivi*, p. 20.

sique newtonienne en tant que science parfaite de la nature, par laquelle il était « obsédé » ; aujourd'hui, observe Boutroux, on est loin de posséder cette perfection et cette nécessité, en vertu du clivage existant entre sciences « du raisonnement » (mathématiques) et sciences expérimentales, « d'observation » (physiques). En d'autres termes, les mathématiques n'ont plus ce pouvoir d'application universelle dont ils disposaient il y a deux siècles. Leur application est maintenant approximative ou probabiliste. Les mathématiciens contemporains « se servent volontiers du mot de convention pour caractériser la nature de leurs principes » et « la physique mathématique, la physique newtonienne, n'est plus aujourd'hui qu'une approximation ». ⁹² Si la raison ne peut plus garantir la parfaite homologie entre ses formulations et le réel, il s'ensuit qu'il n'y a pas de lois purement intellectuelles, rationnelles ; par contre, au fond des choses on trouvera des « lois de la volonté », issues de notre besoin de réduire l'hétérogène et le contingent à la régularité et à la généralité. Parallèlement, si la causalité physique s'ébranle, même la distinction entre plan phénoménal de la science et plan nouménal de la métaphysique, établie par Lachelier, disparaît. Kant a divisé l'homme en deux, il a essayé artificiellement de partager le monde entre nécessité et liberté, arrivant à un dualisme insoutenable : « il n'y a ni liberté entièrement indépendante des phénomènes, ni causalité physique absolument impénétrable. Liberté et nécessité ne sont, en définitive, que des abstractions. L'être vivant possède une nature souple que nos concepts sont impuissants à exprimer ». ⁹³ Dans cette perspective, la métaphysique, pour Boutroux, consiste dans un déplacement de perspective de la connaissance à l'être, car l'être, irréductible à nos concepts, source d'une puissance créatrice continue, loin de se réduire à un objet de la pensée, est aussi et davantage *action*. ⁹⁴ La science n'arrive pas à nous fournir l'essence intime des choses, mais juste une image fonctionnelle. Dans la nature il y a donc la place pour un regard métaphysique « à côté de la science », un regard qui ne se bornera pas à critiquer la science, mais s'étendra par-delà elle pour saisir l'être dans sa totalité, l'Un dont découle le multiple et les séparations abstraites (théorie et pratique, science et foi, causalité et liberté, forme et matière) que Kant a pris pour points de départ. ⁹⁵ En risquant de tomber dans une nouvelle scholastique où la science s'est substitué à la foi, Kant s'est attaché exclusivement à « analyser », « définir », « éclairer », c'est-à-dire à formuler une « philosophie de l'entendement ». Toutefois, c'est

⁹² *Ivi*, p. 121.

⁹³ *Ivi*, p. 226.

⁹⁴ Voir *ivi*, p. 139-40.

⁹⁵ Cette dualité entre science et métaphysique est la raison pour laquelle il faut garder les antinomies sans les résoudre en faveur de la thèse ou de l'antithèse, comme on cherche de le faire Renouvier, Evellin ou Couturat. La contradiction des antinomies est « notre vie même. Nous ne faisons autre chose qu'essayer de grouper, fixer, enfermer dans des limites ce qui nous est donné comme indistinct, mobile, infini » (*ivi*, p. 219).

une erreur de partir des termes « donnés en dehors les uns des autres » et d'ensuite en faire la synthèse. La philosophie n'est complète que lorsqu'elle « [regarde] en face ce qui ne se laisse pas ramener aux concepts de l'entendement : l'unité vivante, l'action, le sentiment, la volonté ». ⁹⁶ Comme Boutroux le dira dans une conférence à Lausanne, « [c]hercher l'unité par voie de synthèse, c'est renoncer à l'atteindre ». ⁹⁷

En dernière analyse, ce que Boutroux retient de la philosophie kantienne c'est donc une version souple de l'apriorisme, l'idée d'une *action synthétique, constructrice et spontanée de l'esprit*, pour laquelle les choses « ne fournissent que l'occasion » de s'exercer. Certes, en quoi consiste au juste ce travail, cela demeure obscur ; mais une chose est établie, c'est-à-dire la « réalité » de l'esprit et de son activité de mise en forme « en face des choses ». ⁹⁸ Comme dans un miroir, la créativité de l'esprit est réfléchiée et justifiée par l'infinie variabilité des phénomènes naturels, qui ne se laissent jamais renfermer dans les cages d'une mathématisation exhaustive. Kant a raison lorsqu'il identifie dans la science (l'entendement) et la métaphysique (la raison) les deux pulsions antinomiques de l'esprit humain ; néanmoins, il se trompe quand il veut les assigner chacune à un domaine à elles au lieu de les considérer comme deux perspectives différentes, l'une abstraite et l'autre concrète, l'une analytique et l'autre synthétique, sur le même objet.

⁹⁶ *Ivi*, p. 270.

⁹⁷ É. Boutroux, *La nature et l'esprit*, cit., p. 85. Il juge ainsi « abstruses » les recherches de la *Kritik der Urteils-kraft*.

⁹⁸ É. Boutroux, *La philosophie de Kant*, cit., p. 29.

3.3. Un spiritualisme non kantien de conciliation : Fouillée

3.3.1. *La parole de quel maître ?*

Avec Lachelier et Boutroux, on assiste donc à la formation d'un complexe mélange entre spiritualisme et kantisme qui représentera, par-delà des différences individuelles, la formule dominante dans la philosophie française au moins jusqu'à leur élève Brunschvicg. On se tromperait, néanmoins, si l'on croyait qu'il n'y avait pas d'exceptions et que la pénétration de la référence kantienne à l'intérieur des cercles intellectuels (non seulement universitaires) ne s'était pas heurtée à des résistances qui voyaient en Kant un réformateur profond de nos coordonnées conceptuelles, mais aussi le constructeur d'un édifice abstrait à abattre ou à remplir d'un contenu concret. À partir de 1872, à côté de Lachelier, la deuxième chaire de philosophie en rue d'Ulm est occupée pour trois ans par Alfred Fouillée (1838-1912), un philosophe très respecté de son vivant et très présent dans la scène philosophique de la Troisième République avec ses nombreuses publications (en retraite pour raisons de santé depuis 1875, il dépend économiquement de son succès d'essayiste). Paul Janet s'aperçoit immédiatement des différences entre les deux professeurs de l'ENS : Lachelier, idéaliste, est « plus condensé », « porté à tourner toutes les idées dans le sens de sa propre pensée » ; Fouillée, spiritualiste « proprement dit », est « d'un esprit plus ouvert, plus conciliateur ».¹ Si donc la pensée de l'un peut être résumée dans la formule « tout est pensée », celle de l'autre pourra-t-on la traduire par la formule « tout est liberté ».² Il s'agit maintenant d'explorer l'ampleur de cette différence.³

Figure d'*outsider* philosophique, n'appartenant à aucune école, Fouillée est le moins kantien des philosophes spiritualistes de sa génération, tout en gardant toujours un rapport ambigu avec Kant. On peut examiner, à ce propos, ce qu'il écrit dans un livre de 1901, *Réforme de l'enseignement par la philosophie*, dont un chapitre jette un regard rétrospectif sur l'enseignement de la philosophie à l'ENS. Là, Fouillée redimensionne le côté kantiste du spiritualisme normalien. D'après lui, l'université française (ou, mieux, parisienne) ne s'est « identifiée ni avec Cousin ni avec Kant » ; ses professeurs, surtout ceux de l'ENS, « n'ont ju-

¹ P. Janet, *La philosophie française contemporaine*, cit., p. 83.

² *Ivi*, p. 85.

³ Sur la pensée de Fouillée, voir L. S. McGrath, « Alfred Fouillée between Science and Spiritualism », *Modern Intellectual History* 12, 2 (2015), p. 295-323 et le numéro monographique mis en œuvre par J. Lawruszenko e J. Riba de Corpus. *Revue de philosophie* 53 (2007).

ré sur la parole d'aucun maître ». ⁴ Par contre, au lieu de prédiquer le kantisme ou le cousinisme, ils ont enseigné « une philosophie synthétique », qui reprend l'esprit plutôt que le système de Kant, sans se fixer dans des dogmes immuables. Cela n'est pas seulement le signe d'une vivacité philosophique que l'Allemagne, où la philosophie s'est réduite à Wundt, Lipps, Simmel « et quelques autres », n'affiche pas. ⁵ Il s'agit aussi d'une raison pour rejeter les accusations, formulées par exemple par l'écrivain Xavier Torau-Bayle (1874-?), selon lesquelles l'université aurait abdiqué face à son devoir de former le « citoyen républicain ». La remarque de Torau-Bayle s'inscrit dans une polémique contre le kantisme déjà entamée en 1897 par *Les Déracinés* de Maurice Barrès (1862-1923), où la morale kantienne professée par un professeur gambettiste, Bouteiller, pousse des jeunes lorrains à couper les racines avec leur région pour suivre le maître dans la cosmopolite Paris et y chercher une universalité à la page. Nationaliste acharné, et influencé par Schopenhauer et Hartmann dans sa critique de Kant, Barrès met en garde, à travers un de ses personnages, contre les séductions d'une morale formelle et abstraite : « si l'on voulait transformer l'humanité et, par exemple, faire avec des petits Lorrains, avec des enfants de la tradition, des citoyens de l'univers, des hommes selon la raison pure, une telle opération comporterait des risques ». ⁶ Torau-Bayle reprend cet anti-kantisme, quoique dans un sens différent, dans un article paru dans la *Revue politique et parlementaire*, où il critique les inutiles subtilités philosophiques enseignées à l'université, ces « choses mystérieuses et très graves » comme par exemple « le kantisme » et « les théories postkantienne ». Diffusée par « une pléiade de Lacheliers », la doctrine obscure et impénétrable du kantisme, fondée sur la séparation artificielle entre raison théorique et pratique, aurait conduit l'université française « à un état d'esprit contraire à l'esprit républicain » : « Le but de la philosophie actuelle est de bien comprendre Kant et de le continuer. Aussi les programmes d'histoire de la philosophie s'arrêtent-ils à Kant ! ». ⁷ Torau-Bayle craint surtout les abstractions spéculatives dans lesquelles la pensée philosophique, avec une vaine éloquence, se plonge souvent en détournant l'attention des jeunes de « l'étude austère et grave » requise par les questions morales. Séduits par ces « rhéteurs-philosophes », les jeunes générations « concluent au scepticisme, ou se retournent vers la renaissance des idées religieuses facilitée, provoquée par cette philosophie », en se livrant « à tous ceux qui veulent endormir notre peuple

⁴ A. Fouillée, « Importance croissante des études philosophiques », dans S. Douailler, C. Mauve, G. Navet, J.-C. Pompougnac, P. Vermeren (éds.), *La philosophie saisie par l'état*, cit., p. 626.

⁵ Voir *ivi*, p. 628.

⁶ M. Barrès, *Les déracinés*, Fasquelle, Paris 1897, p. 478. Sur Barrès et l'anti-kantisme littéraire, voir L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 403-31.

⁷ X. Torau-Bayle, « L'université et la République », *Revue politique et parlementaire* 24 (1900), p. 668.

dans quelque rêve pour le surprendre et le dominer ».⁸ Torau-Bayle voit donc dans le kantisme une philosophie à visage catholique qui se place idéalement dans le sillage de l'éclectisme impérial, en opposition au positivisme de Comte et Littré. En outre, les sciences contemporaines auraient démontré l'inutilité de la philosophie kantienne et rendu obsolètes ses conceptions de la science et de l'esprit : contrairement à ce que croyait Kant, il y a « non pas un esprit, mais des esprits humains, non pas une logique, mais des logiques, non pas une géométrie mais des géométries. C'est la négation de la philosophie comme science exacte : c'est la démonstration de l'inutilité et de l'impuissance nécessaire de la méthode kantienne ».⁹ Il faut dès lors abandonner non seulement le criticisme, mais aussi la philosophie dogmatique tout court, pour affranchir les jeunes hommes de l'obscurantisme métaphysique poursuivi dans les universités françaises.

Tout en étant un critique sévère du philosophe de Königsberg, Fouillée se trouve obligé à défendre la philosophie kantienne, peut-être en raison de son sens d'appartenance aux milieux de la philosophie universitaire. Si, en effet, c'est en France « qu'on est le moins kantiste », il est quand même vrai que la philosophie criticiste a contribué d'une manière déterminante à la mise au jour de l'esprit national. Kant est donc « digne » d'avoir obtenu la place qu'il occupe aujourd'hui dans l'enseignement universitaire. Fouillée se lance donc dans la défense que voici :

Loin de « séparer la spéculation de la pratique, la méditation de l'action », Kant a montré que « la raison est pratique par elle-même », qu'elle est l'origine commune des principes de la pensée et des principes de l'action. Loin de prétendre nous révéler « l'énigme des choses », Kant a montré que la raison doit prendre conscience de ses propres limites et ne pas les franchir. Il a établi les droits imprescriptibles de la science en même temps que ses bornes constitutionnelles. Dans l'ordre moral et civique, le kantisme s'est tenu à la plus grande hauteur. [...] Kant a fait la théorie morale de la Révolution française ; il a représenté la République comme le seul gouvernement dont la base soit conforme à la justice [...]. Dans ses vues sur l'idéal (trop loin à ses propres yeux) de paix perpétuelle, Kant a posé comme condition préalable que la « constitution civile de chaque Etat fût républicaine ». D'où il a déduit qu'« aucun Etat ne doit s'immiscer de forcer dans la constitution d'un autre Etat », qu'aucun Etat indépendant ne peut être « conquis » ni « acquis par voie d'héritage, d'échange, d'achat ou de donation », enfin que l'Europe doit tendre à une « fédération de libres républiques ». Cette doctrine est la traduction pratique de la fa-

⁸ *Ivi*, p. 672.

⁹ *Ivi*, p. 674.

meuse théorie kantienne sur la « république des fins », où l'humanité entière est représentée comme une libre société de personnes dont chacune est une fin en soi et pour les autres, ayant une valeur infinie qui constitue sa dignité d'homme et de citoyen.¹⁰

D'où la double image d'un Kant garant de l'autonomie pratique de la philosophie, censeur des ambitions explicatives des sciences positives, et partisan d'un républicanisme qui seul peut consentir le déploiement sans entrave de la liberté humaine. Pour Fouillée, en effet, la philosophie a une « hégémonie morale », une primauté intellectuelle pour ce qui concerne le règlement de la vie pratique : elle nous permet de fonder rationnellement nos idéaux qui, agissant comme des forces dans la réalité, nous orientent vers la réalisation de nous-mêmes et de l'harmonie sociale.¹¹ Comme chez Kant, il y a un niveau de la réalité qui ne se réduit pas à la relation entre apparences établies par le savoir positive, mais qui relève de l'existence de forces, tendances, appétits, volontés. C'est seulement la philosophie qui est en mesure de nous ouvrir les yeux sur ces éléments réalités : « l'acte moral implique une philosophie, tandis que la construction d'un point ou d'une machine à vapeur n'en implique aucune ». ¹² La moralité implique donc l'existence d'un idéal qui agit en nous comme une véritable force, qui n'est rien d'autre que le sens de l'« impératif » dont Kant parlait. Néanmoins, on verra que cette « force impérieuse » de l'idée n'est pas un fait purement rationnel. Si donc Fouillée épouse les coordonnées générales de la pensée kantienne, en quoi consistent ses critiques ?

3.3.2. *Un déraciné accompli*

À l'instar de Boutroux, Fouillée questionne le dualisme kantien adopté par Lachelier. Néanmoins, son profil intellectuel et biographique est très différent de ses collègues, et son parcours est en quelque sorte opposé à celui des déracinés de Barrès. Fouillée, en effet, n'est pas un normalien. Né pauvre, après avoir étudié au lycée de Laval il est obligé de renoncer à l'École Normale. Il déménage alors à Paris, où il entre en contact avec les collaborateurs du *Dictionnaire des contemporains* dirigé par Gustave Vapereau (1819-1906), ancien normalien et libéral. Charles Glachant (1826-1889), rédacteur de Vapereau et ancien professeur de rhétorique au lycée Louis-le-Grand, s'aperçoit du talent de Fouillée et l'encourage à passer le concours d'agrégation en 1864. L'autodidacte et inconnu Fouillée est reçu premier et attire im-

¹⁰ A. Fouillée, *Importance croissante des études philosophiques*, cit., p. 627.

¹¹ Voir A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Alcan, Paris 1896, p. xlix.

¹² *Ivi*, p. liii.

médiatement l'attention du cercle éclectique : Franck et Caro l'invitent chez eux, lorsque Bouillier voit en lui le triomphe de la province. Victor Cousin lui signale deux concours ouverts par l'Académie des sciences morales sur Platon et Socrate, que Fouillée gagne en suscitant l'admiration de Charles Lévêque et de Vacherot. Après quelques années d'enseignement en province, il est ensuite nommé à l'École Normale Supérieure et il soutient sa thèse *La liberté et le déterminisme* en 1872, avec un grand retentissement public.¹³

Entre la *Philosophie de Platon* (1869),¹⁴ texte couronné par l'Académie, et la soutenance de sa thèse, trois ans après, il s'éloigne progressivement de la doctrine cousinienne et travaille à la formulation d'une philosophie originale qui, aux yeux de Caro et de Franck, présents à la soutenance, apparaît comme une sorte de matérialisme hérétique par rapport à la doctrine de Cousin. Bien sûr, selon Fouillée, Cousin avait eu le mérite de vouloir dépasser le dualisme kantien entre raison pure et raison pratique, mais il avait abouti à la métaphysique abstraite de la raison impersonnelle.¹⁵ L'ambition de Fouillée est à cet égard plus humble par rapport à la positivité de l'expérience. Il ne cherche pas à ébranler cette positivité, mais s'attache par contre à l'intégrer avec l'objectivité (à savoir, l'effectivité) de l'idée de liberté.

La clé de voûte de son système est la notion d'*idée-force*, déjà amorcée dans la thèse de 1872 et développé d'une façon articulée et un peu répétitive dans trois ouvrages : *L'évolutionnisme des idées-forces* (1893), *La psychologie des idées-forces* (1893) et *La morale des idées-forces* (1907). La dette envers Platon, au moins pour ce qui est du rapport entre l'idéalité et le monde sensible, est évidente, et presque trente ans après la parution de son livre sur le philosophe grec, en présentant sa philosophie comme une philosophie de l'action, Fouillée écrira que la « science des idées » platonicienne « [subsiste] toujours comme directrice intellectuelle de l'humanité ».¹⁶ La notion d'idée-force a une cible polémique explicite, à savoir la conception de la liberté métaphysique du spiritualisme éclectique. C'est aussi une manière d'opposer Platon à Aristote. En effet, les éclectiques nivellent la notion de liberté sur celle de possibilité/puissance, conçue d'une manière abstraite, comme la puissance aristotélicienne qui doit être présumée pour expliquer par exemple comment il se fait que, assis, je puisse me lever. Il faut trouver un intermédiaire non métaphysique mais psychologique entre la « possibilité abstraite » et le « fait réel ». L'idée-force de se mouvoir, qui se rattache à celle

¹³ Ces données biographiques sont tirées d'A. Guyau, *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Alcan, Paris 1913. Sur la bizarre querelle philosophique et politique déclenchée par la soutenance de la thèse de Fouillée, voir aussi L. S. McGrath, « Alfred Fouillée between Science and Spiritualism », cit.

¹⁴ Voir A. Fouillée, *La philosophie de Platon : exposition, histoire et critique de la théorie des idées*, Ladrance, Paris 1869, 2 vol.

¹⁵ Voir A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, cit., p. xxx.

¹⁶ *Ivi*, p. lxxvii.

d'être des agents libres, a la capacité de se traduire par une tendance et un effort intérieurs et, à partir de l'image et d'un certain état d'un système nerveux, d'aboutir au mouvement après un processus compliqué d'« innervation ».¹⁷

On peut déjà mesurer dans cette fidélité à un plan d'explication psychologique et scientifique la distance séparant Fouillée des autres spiritualistes. Certes, pour Fouillée la spécificité de la philosophie consiste à saisir l'unité *métaphysique*, à s'orienter vers l'idéal de la « synthèse complète » et parfaite des connaissances régionales et individuelles, un idéal qu'elle peut poursuivre par l'application de la méthode de conciliation. Au fond de la nature il y a donc toujours la notion spiritualiste d'une unité synthétique, d'un « lien universel » par rapport auquel la multiplicité est un état toujours provisoire ou abstrait : « l'esprit – écrit-il – ne se repose que dans l'unité, mais dans une unité capable d'envelopper la variété infinie ».¹⁸ Le monisme rencontre donc le pluralisme. Et certes, Fouillée voit dans le sujet agissant une borne infranchissable pour le mécanisme mathématique et physique : le moi est toujours une puissance capable de se figurer sa propre liberté et, par cela même, de l'accomplir plus ou moins complètement. Mais il n'y a rien de formel dans ce moi, il n'est pas le sujet réfléchi et réfléchissant de l'idéalisme cartésien et kantien (et donc de Lachelier). Ce qui demeure constant dans toute notre vie n'est pas un moi synthétique, une *forme*, mais un état de conscience, un fond originaire, concret et vivant, qui est conscience d'un sentir, d'un vouloir, d'un désirer, d'un jouir et d'un souffrir, même d'un penser. Le sujet idéaliste est une abstraction de second degré : « ce qu'il y a de certain dans le *je pense*, c'est le *penser*, ce n'est pas le *je*. Le vrai et seul évident principe est le suivant : *la pensée est ; il y a de la pensée, il y a de l'être, il y a de la conscience* ».¹⁹ L'individualité véritable, sensible et volitive, est à encore à saisir, et la thèse de Fouillée est que, si on regarde de près, le moi et sa liberté sont parfaitement compatibles avec le déterminisme mécanique, car l'idée de liberté elle-même, ancrée dans notre cerveau, elle-même partie à sa manière du monde matériel, est une cause efficiente, est douée de la capacité de déclencher une série causale autonome. Il ne s'agit pas donc de s'opposer au déterminisme, mais de trouver un point de concordance entre cette doctrine et l'idée même de liberté, de *corriger le déterminisme par la liberté et le spiritualisme par le mécanisme*. Le spiritualisme de Fouillée est donc un spiritualisme « de conciliation », comme il appelle sa méthode, qui aux yeux des vieux éclectiques ne peut que paraître une forme de matérialisme.

¹⁷ Voir A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme* (1872), Alcan, Paris 1890³, p. 76.

¹⁸ A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, cit., p. xlvi.

¹⁹ *Ivi*, p. 82.

Il ne faut pas sous-estimer l'excentricité de Fouillée dans le champ philosophique de l'époque. On a déjà vu, à ce propos, la critique au dualisme kantien de Lachelier, mais Fouillée s'en prend à tous les courants majeurs de la philosophie de l'époque en en formulant des véritables déconstructions. Contre l'« indéterminisme éclectique », qui pose l'existence d'un sujet libre pouvant choisir ses motivations comme s'il s'agissait d'objet de contemplation, il propose l'idée d'un déterminisme mécaniste non passif, comme chez les positivistes, mais actif, c'est-à-dire *orientable* par les idées-forces. Contre le spiritualisme des causes finales (Janet, Ravaisson, Lachelier), il ne voit dans le finalisme qu'une simple métaphore, une harmonie purement esthétique résultant d'une combinaison des lois qui nous permettent de deviner la cause d'après les effets.²⁰ Si donc cette école spiritualiste a eu le mérite d'avoir montré la nécessité de chercher l'explication ultime des séries causales dans le mental et non dans le physique, elle a eu le tort de fonder cette explication sur la « notion intellectualiste » de cause finale : s'il y a finalité, en effet, c'est seulement sous la forme d'une fin immanente, comme un vouloir vivre, comme la puissance de la vie elle-même (et là on reconnaît l'influence de Schopenhauer) ; néanmoins, cela n'est pas une cause finale à proprement parler, mais l'acte initial de la vie qui veut se préserver et s'accroître.²¹ Pour ce qui est de l'« indéterminisme phénoméniste » de Renouvier, Marion et Secrétan, il est accusé par Fouillée de scinder l'homme en deux en admettant l'existence de deux ordres causals allant en parallèle, l'un soumis aux lois du déterminisme et l'autre (intérieur) connoté par la discontinuité et la spontanéité. Fouillée reproche en particulier au criticisme de n'avoir éliminé le noumène « au-dessus du monde » que pour réintroduire subrepticement « une multiplicité de petits noumènes dans le monde », à savoir des commencements originaires, véritables « miracles »,²² qui ont lieu dans la volonté du sujet et qui sont indépendants de toute série causale mécanique tout en ayant lieu dans le domaine des phénomènes (qui sont par définition conditionnés par des relations). Le criticisme phénoméniste, écrit Fouillée, « au lieu de placer dans l'édifice supérieur, il loge les deux contradictoires [noumène et phénomène] sur le même plan : il fait commencer *absolument* des *relations*, il fait jaillir des phénomènes *par soi*, et il croît diminuer la difficulté [...] en ajoutant : Cela ne se passe que sur un tout petit point, dans d'étroites limites : c'est un petit commencement premier [...] ». Néanmoins, « éparpiller la difficulté, ce

²⁰ Voir *ivi*, p. 125. Cela entraîne aussi une critique radicale du concept lachelierien d'induction – qui n'est au fond que l'attente rationnelle que les mêmes effets nécessaires se produisent en absence de causes modificatrices connues – et de la distinction, toujours opérée par Lachelier, entre séries et systèmes.

²¹ Voir *ivi*, p. 144.

²² *Ivi*, p. 151-2n.

n'est pas la résoudre : c'est simplement la multiplier ». ²³ En outre, Renouvier laisse inexplicite la corrélation, d'après lui toujours subsistante, entre état de conscience et état corporel. : « C'est comme si, le soleil se mettant tout à coup à changer de route par un *clinamen* 'imprévisible', la terre se mettait aussi à changer de route de la même manière, sans qu'il y eût ni aucune action mécanique du soleil sur la terre, ni aucune prédétermination de leurs mouvements par un déterminisme universel ». ²⁴

Fouillée s'oppose aussi au *mainstream* de la philosophie universitaire d'inspiration boutrouxienne et à la doctrine de la contingence, qui selon lui reposerait sur « un vaste paralogisme ». De la critique au réductionnisme, en mettant en relief les sautes et les écarts entre les sciences et les couches de la nature, on a en effet voulu déduire l'inconsistance de la loi d'identité et de la causalité, c'est-à-dire de ce qui rend la science intelligible en en constituant la « condition essentielle et préalable ». La notion de contingence correspond en effet à l'introduction en philosophie des sciences d'un véritable mysticisme ; par conséquence, elle est une idée creuse, car, même si l'apparence d'un phénomène est contingente, elle entretient néanmoins une relation avec ma conscience que je peux décrire en ses rapports de dépendance. Ce qui se montre, « perd sa contingence, et, s'il ne se montre pas, je n'ai aucune raison de lui attribuer ». ²⁵ Ainsi faisant, le contingentisme attaque « le principe constitutif et vital » de la science ; « c'est la connaissance qu'elle annihile ou met en suspicion au profit de l'inconnaissable ». En tant que spiritualisme, l'indéterminisme de la contingence partage en outre la même conception fautive de la nature de l'esprit qu'on retrouve dans la tradition de Ravaisson et Lachelier : l'esprit qu'ils posent au sommet de la nature, « étant un esprit irrationnel, inintelligible et inintelligent, un esprit absurde, n'est au fond que la vieille matière des anciens, la vieille substance insondable. Ce prétendu spiritualisme est un matérialisme qui s'ignore ». ²⁶ De tout cela découle aussi une autre conception de la science : contre la notion d'une science purement « *représentative* », qui tient en dernière analyse à la conception d'une intelligence « purement *réfléchissante* », il faut avoir une « notion supérieure » de la science, où elle n'est pas une simple « réverbération d'objets » mais une *force* elle-même, *action*. ²⁷ Le dévoilement de la puissance sensible et objective de la vie intellectuelle va de pair avec la mise en valeur de l'intelligence humaine qui agit dans la science, de sorte que le développe-

²³ *Ivi*, p. 137.

²⁴ *Ivi*, p. 147.

²⁵ *Ivi*, p. 159.

²⁶ *Ivi*, p. xxv. Ajoute-il aussi : « L'élaboration que la pensée fait subir aux matériaux bruts de la conscience n'est pas un écart du cœur de la nature. D'abord, en elle-même et par elle-même, la pensée est déjà une forme supérieure de la réalité ; elle est le réel arrivé à la conscience de soi et d'autant plus réel qu'il a plus conscience. Elle est aussi une action réelle, une puissance acquise sur la nature et s'exerçant sur la nature » (*ivi*, p. lxvi-lxvii).

²⁷ *Ivi*, p. lxiii.

ment de l'une est le progrès de l'autre. La science n'est pas une simple symbolisation du monde ; elle est une œuvre de questionnement qui procède par hypothèses, vérifications et applications. Mais établir des lois ne suffit pas, il faut aussi les considérer dans leur rapport avec l'intelligence même et la volonté, et c'est la philosophie seule qui peut atteindre cela.

En dernière analyse Fouillé juge coupables toutes ces philosophies qui lui sont contemporaines d'avoir promu une « réaction antiscientifique dans l'intérêt de la morale » qui est à son sens une abdication du sérieux de la philosophie, avec l'abus d'« expédients logiques », de véritables « arguments *ex machina* », pour sauver le libre arbitre.²⁸

3.3.3. *Astres et constellations : Kant ptolémaïque*

La notion d'idée-force, formulée par Fouillée selon plusieurs points de vue au cours de sa carrière, répond aux impasses auxquelles aboutissent les systèmes éclectiques, spiritualistes, criticistes et positivistes. Dans l'article de 1879 où il introduit pour la première fois ce concept, il propose une conciliation entre esprit positif et métaphysique, entre matérialisme et spiritualisme, fondée sur les idées métaphysiques elles-mêmes – du moi, de la liberté, du devoir, de la beauté, de la vérité, de l'absolu – avec leur tendance à se réaliser dans le monde. Si « le spiritualisme transporte dans l'absolu les formes suprêmes de la *conscience* » et le matérialiste fait pareil avec « les formes suprêmes du *mouvement* », la question demeure de savoir si une convergence, un terme moyen entre ces deux extrêmes, est possible.²⁹ La solution de Fouillée consiste à réduire les absolutisations de chaque système par une synthèse plus large où esprit et matière puissent coexister sans s'exclure mutuellement, où l'esprit, en tant que volonté agissant, est – dans une perspective emprunté à l'évolutionnisme de Spencer – une forme supérieure de la vie et de l'organisation de la nature. Comme il écrit dans la conclusion de sa thèse, son but est « de rendre le déterminisme aussi large, aussi ouvert, aussi infini, conséquemment aussi flexible et vivant, aussi modifiable, aussi variable et progressif que cela est compatible avec un *ordre intelligible*, avec une continuité sans hiatus, avec une *loi* sans exception, qui est pourtant une loi de vie et non d'inertie ».³⁰

La notion d'idée-force peut être aisément vue aussi comme la tentative de faire face aux apories que l'idéalisme kantien avait laissé ouvertes. En mêlant l'évolutionnisme au monisme

²⁸ A. Fouillé, *La liberté et le déterminisme*, cit., p. 139.

²⁹ A. Fouillée, « La philosophie des idées-forces comme conciliation du naturalisme et de l'idéalisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 8 (1879), p. 5.

³⁰ A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, cit., p. 239.

schopenhauerien, et en arrivant ainsi à ne voir plus aucune opposition formelle entre sujet et objet, forme et matière, Fouillée rejette l'idéalisme abstrait et mortifère de Kant, ses *a priori* et son représentationaliste, pour expliquer les formes de la pensée seulement sur la base des « fonctions de la volonté » et des « nécessités de la vie ». Loin de proclamer un retour à Kant, Fouillée en prône un radical dépassement,³¹ qui doit passer tout d'abord pour l'« incorporation » de la conscience.³²

On a vu que la confrontation avec le kantisme a lieu initialement sur le terrain de la critique du dualisme entre domaine phénoménal et règne des noumènes, considéré à bien des égards comme une tendance, un pernicieux vice conceptuel (partagé aussi par Schopenhauer, qui opposait intelligence et volonté) qui de l'Allemagne a infecté la pensée française, en particulier le criticisme renouvrierien et le spiritualisme réaliste de Lachelier. Sans doute, la pensée de Kant « a trop de grandeur et même de beauté pour ne pas avoir sa part de vérité »³³ ; toutefois, sa construction métaphysique, qui place la possibilité de la liberté dans une dimension atemporelle dont on ne saurait expliquer l'intervention dans le monde phénoménal, où un fait est déterminé par son antécédent, affiche quelque analogie « avec les subtiles spéculations des théologiens du moyen âge ».³⁴ Élever la liberté au-dessus du temps, dans un « vide élyséen », ne veut pas dire la sauver du déterminisme, mais la transformer en un événement inexplicable pour les lois qui régissent l'enchaînement des choses, puisque, pour expliquer la capacité nouménale du sujet à s'autodéterminer, il faudrait quand même avoir recours à une forme de déterminisme mutuel entre ce qui meut et ce qui est mu, entre cause et effet. En outre, Kant aboutit par cela à la contradiction d'un sujet qui est passif dans le sensible et actif dans le suprasensible : vue dans la perspective chronologique, une action est entièrement déterminée par ses antécédents, et ne pourrait pas se dérouler autrement ; mais au point de vue « métaphysique », du caractère intelligible de l'homme, elle peut toujours varier. Ce qui reste sans explication, c'est l'interaction entre les deux séries, entre ce qui est dans le temps et ce qui en est expulsé, entre le caractère empirique et le caractère intelligible de l'homme. À propos de celui-ci, Fouillée se demande justement : « À quoi bon ce personnage toujours absent, sans lequel tout se passe et s'explique ? ».³⁵

Plus radicalement, la notion même de chose en soi formulée dans la *Critique de la raison pure*, avec tout ce qui en découle, est issue pour Fouillée d'une contradiction concep-

³¹ Voir A. Fouillée, *La psychologie des idées-forces*, Alcan, Paris 1893, t. II, p. 5-7.

³² Voir *ivi*, p. 24.

³³ A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, cit., p. 206.

³⁴ *Ivi*, p. 207.

³⁵ *Ivi*, p. 204.

tuelle. En effet, Kant a toujours contesté l'application des catégories de l'entendement – en particulier celle de cause, qui n'a sens que dans le temps – au-delà de l'expérience ; néanmoins, il parle de la chose en soi comme « cause », « substance » ou « raison » des phénomènes. Même lorsqu'il dit, pour échapper à la contradiction, que le rapport entre le noumène et le phénomène n'est pas de causalité, mais qu'il est un rapport d'autre genre, tel que celui entre le manifesté et la manifestation, il recourt quand même à des notions phénoménales. Si en effet il y a une relation de correspondance symbolique entre les deux, il s'ensuit que le noumène n'est plus absolu ni inconnaissable. « Mais alors, ce ne sont plus que nos idées elles-mêmes projetées hors de nous, érigées en réalités indépendantes et servant ainsi, sous ce déguisement, à s'expliquer elles-mêmes : les choses en soi de Kant, comme les *idées* de Platon, sont des doubles de nos représentations ».³⁶ Si Kant fait usage de cette notion infondée, c'est parce qu'il a besoin de suspendre le monde naturel à l'existence d'un domaine suprasensible où se réalise notre destinée morale. Toute la *Critique de la raison pure* repose donc sur un « vaste postulat moral ». Mais ce faisant Kant creuse un abîme entre les deux niveaux, ce qui rend impossible de résoudre le rapport, qui demeure abstrait, entre phénomène et noumène. Au lieu d'assigner la liberté et le devoir à un monde supérieur où ils demeurent purement rationnels, il faudrait en expliquer la réalité sensible. On s'ouvre ainsi subrepticement un cercle « où Kant ne cessera plus de tourner » entre plan phénoménal et plan nouménal qui peut être fermé seulement par la traduction sensible des idées.³⁷ La seule réalité en soi est la réalité *pour soi*, c'est-à-dire le sujet agissant et désidératif. Kant s'est borné à considérer le sujet réfléchissant en oubliant que la véritable donnée première, que nous saisissons avant de toute connaissance, est le sentiment, la volonté. C'est un progrès de la philosophie que d'avoir réduit le noumène, les choses en soi, à « faits de conscience ». La notion elle-même de chose en soi est en effet une projection que nous faisons à partir des éléments de notre connaissance : à partir des objets qui tombent sous nos sens, nous posons l'existence d'un objet, qui ne serait plus un objet mais une chose, qui tombe au-delà du champ d'application de notre esprit. Mais ce noumène n'a ni étendue ni durée, il n'est ni substance ni mode, ni cause ni effet, ni sentiment, ni pensée, ni vouloir. On ne peut donc rien prédiquer de lui et, dès lors, il n'est qu'une chimère, un X indéterminable ou « le suicide de l'intelligence ».³⁸

Kant lui-même s'était rendu compte que cette séparation entre nature et liberté ne pouvait pas subsister telle qu'elle était après les deux premières Critiques. La *Critique de la facul-*

³⁶ A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, cit., p. 37.

³⁷ Voir *ivi*, p. 37-8.

³⁸ *Ivi*, p. 14.

té de juger est née justement pour combler l'écart, l'« abîme », entre ces deux dimensions de l'expérience. Kant a admis ouvertement l'existence d'une influence du monde de la liberté sur celui de la nature. Dans l'introduction, Kant écrit en effet que, malgré la séparation nette subsistante entre les deux « mondes », le domaine suprasensible « doit avoir une influence » sur le domaine sensible : « le concept de liberté a le devoir de rendre effectif dans le monde sensible la fin imposée par ses lois ». ³⁹ Néanmoins, selon Fouillée, Kant a laissé cette influence inexplicitée, ou du moins, maintient-il, il l'a réduite à une causalité finale indéterminée,

à une sorte de symbolisme par lequel la nature exprime l'X de la liberté transcendante. Entre les deux « abîmes » de la nature et de la liberté humaine, Kant intercale aussi ce que les gnostiques appelaient précisément par excellence l'*Abîme*. L'absence d'un véritable trait d'union, spéculatif et moral, entre la critique de la raison pure et la critique de la raison pratique, nous semble le grand *désideratum* de la philosophie kantienne. ⁴⁰

Le problème de Fouillée n'est pas celui de voir si la nature affiche une quelconque conformité formelle aux fins et à la destination morale de l'homme. Il s'agit plutôt pour lui de voir combien et comment l'idée de liberté – de la *vraie* liberté, pas de la liberté nouménale « semblable à la liberté d'un mort » – peut agir sur la réalité, se traduire en action consciente. La question devient alors celle d'élargir la notion même de déterminisme, nivelée sur le mécanisme physique : le mécanisme n'est qu'un aspect de notre monde ; à son côté, il faut placer l'action d'une causalité psychique intervenant sur « la marche de l'évolution ». De cela découle une conception différente de l'esprit, qui ne sera plus le lieu de montage de l'expérience extérieure selon les formes et les notions constitutives de nos facultés : « la question vitale », écrit Fouillée, « n'est plus d'admettre avec Kant des formes prédéterminées de la pensée ; c'est de savoir, premièrement quelle est la valeur de la pensée même et de la connaissance comme expression de la réalité une et universelle, ensuite et surtout quelle est l'action positive de la pensée sur la nature ». ⁴¹ La philosophie des idées-forces n'est pas une philosophie de l'*a priori* et non plus une philosophie de la réflexion ; elle est davantage une philosophie de l'action, où l'idéal (de l'harmonie rationnelle, de notre liberté, du bonheur, de la paix, etc.) agit dans le milieu sensible des causes en exerçant une action concrète, en nous poussant à

³⁹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 176 ; II, p. 929.

⁴⁰ A. Fouillée, *L'évolutionnisme des idées-forces*, Alcan, Paris 1890, p. lxxvi.

⁴¹ A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, cit., p. lxvi.

agir conformément à soi-même.⁴² Lorsque Kant entame sa réflexion, la question est de savoir s'il existe une causalité effective qui intervient dans le rapport entre sujet et objet en produisant la connaissance. Hume, on le sait, avait nié cette possibilité. La réponse de Kant consiste à déduire de l'action du sujet le fait qu'il doit contribuer au résultat avec ses formes *a priori*. Mais pour Fouillée l'existence de cette causalité active subjective est une pétition de principe, parce que pour arriver à cette conclusion, Kant est obligé de réduire le sujet à la « forme vide » d'un « je pense », sans considérer la possibilité qu'il n'y a rien d'autre, à un niveau pré-réflexif, que « des phénomènes conditionnés les uns par les autres ».⁴³ En d'autres termes, tout en ayant compris que la relation sujet-objet est fondamentale,⁴⁴ Kant y a superposé celle de cause-effet, qui n'est qu'une conceptualisation de second degré qui dérive de l'expérience mais que Kant pose *a priori*, en distinguant une faculté passive et une faculté active, un phénomène et une chose en soi qui en est la cause. En outre, l'idée d'une causalité purement subjective a amené Kant à ne voir dans les sensations qu'une hétérogénéité informe, ce qui n'est pas vrai. C'est la même objection avancée par Boutroux : si nos formes peuvent s'imposer sur la matière, il faut que cette matière présente déjà un degré d'organisation, que la synthèse ne soit pas toute *a priori* mais qu'il y a, pour adopter une terminologie husserlienne, une synthèse passive. Par exemple, le temps lui-même dérive du fait empirique que ce qui apparaît à notre conscience se dispose selon une succession que nous reconnaissons. Les phénomènes ont déjà en eux-mêmes une organisation temporelle. Il s'ensuit que la distinction kantienne entre forme et matière n'est qu'une abstraction représentative, une « métaphore » qui tient à une application induite du couple cause-effet au couple originaire sujet-objet.⁴⁵ C'est que Kant ne considère que le côté intellectuel de la connaissance et oublie ce qu'il y a d'intimement subjectif, les données premières de l'activité de l'esprit. « Il ne suffit pas de constater avec Kant la présence d'un certain nombre de tendances intellectuelles qui dirigent toutes nos connaissances ; il faut s'efforcer d'en montrer la genèse ». Et, ajoute Fouillée en révélant l'influence de l'évolutionnisme de Spencer et de son idée d'un progrès allant par différenciation du simple au composé, « il faut se demander qui a façonné notre constitution, notre cerveau, notre intelligence ».⁴⁶ Que l'espace est plus originaire que la couleur, cela ne veut pas dire qu'il soit *a priori*, mais que la couleur est une qualité qui résulte d'une progressive diffé-

⁴² La seule notion d'*a priori* que Fouillée est disposé à garder est l'idée d'une conformation cérébrale et d'une constitution physiologique (le « facteur personnel » dont parlait Wundt) qui détermine en quelque mesure nos tendances, nos inclinations et l'irradiation organique des idées (voir A. Fouillée, *La liberté et le déterminisme*, cit., p. 9-10 ; *L'évolutionnisme des idées-forces*, cit., p. 25).

⁴³ A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, cit., p. 51.

⁴⁴ Voir *ivi*, p. 52-55.

⁴⁵ Voir *ivi*, p. 60-1.

⁴⁶ *Ivi*, p. 63.

renciation et spécification de l'objet perçu. Il n'y a pas alors des formes *a priori*, mais des expériences enveloppées dans des autres expériences.⁴⁷

La nécessité s'impose, donc, de sortir du cercle vicieux de la représentation, « roulant du sujet à l'objet » et cherchant la causalité dans l'un (Kant) ou dans l'autre (empirisme), et d'abandonner la division scholastique entre facultés et entre forme et matière, pour saisir le « *punctum saliens* » de notre vie, à savoir « les actes et les états spontanés de la volonté, qui existent immédiatement pour eux-mêmes en tant qu'efforts, plaisirs ou peines ».⁴⁸ En ce sens, la philosophie kantienne, toute vouée à la connaissance intellectuelle des choses, demeure trop « logique ». Non seulement elle oublie de prendre en compte le côté volitif de l'esprit et les rapports d'action-réaction subsistante entre le moi et les phénomènes, mais elle est inconsciente par rapport à ses propres principes lorsqu'elle pose la corrélation nécessaire entre objet et sujet tout en maintenant l'indépendance de la constitution du sujet. Il y a donc un sujet qui imprime ses formes aux objets, mais qui n'est pas à son tour modifié par la variation qualitative des objets. Dès lors, une conscience pure comme celle de Kant ne peut pas voir de phénomènes, car toute apparition détermine une modification aussi dans le sujet. Pour que le sujet puisse *agir* sur les objets, il faut qu'il soit passible d'être affecté par la *réaction* des objets. « Si le sujet agit – écrit Fouillée –, il ne peut agir par des formes de pensée. Mais il peut agir par ses manières : 1° de vouloir ; 2° de jouir et de souffrir. Volonté et sentiment sont les seules fonctions vraiment subjectives en elles-mêmes ».⁴⁹ La table même des notions que le moi prétendrait appliquer à la matière est « irréaliste » : « tout est action et réaction, tout est vital, non pas seulement intellectuel ».⁵⁰ Au-dessous de l'entendement il y a l'organisme avec ses propres fonctions vitales, avec sa sensibilité stratifiée et les impulsions qui le traversent et le poussent à agir dans un sens ou dans un autre. Le logicien Kant, « pas assez psychologue ni assez physiologiste », a négligé la genèse physiologique et organique de nos connaissances, en érigeant comme nécessité suprême une abstraction intellectuelle, comme un observateur astronomique qui décrit la forme d'une constellation, la disposition des étoiles fixes, et oublie

⁴⁷ Plus précisément, pour Fouillée n'est pas tant la notion d'*a priori*, car il est clair qu'il y a des conditions variables pour tous les individus (biologiques, morphologiques, psychologiques, embryologiques) ; à être problématique c'est la notion de forme, qui n'est qu'une « métaphore inexacte pour désigner des résultantes physiques et psychiques, une organisation native qui suppose des conditions cérébrales d'une part, des conditions psychiques de l'autre, et, dans tous les cas, des conditions qu'il est nécessaire de déterminer » (*ivi*, p. 71).

⁴⁸ *Ivi*, p. 24. Fouillée garde toujours le principe spiritualiste de l'irréductibilité de la conscience et de ses facultés : « [...] par la voie du sujet, le dernier terme qu'on puisse atteindre, c'est ce qui est immédiatement donné à notre conscience sans pouvoir être expliqué par notre science ; c'est ce qui est saisi par l'intuition comme terme existant en soi et pour soi, sans être saisi par l'entendement dans ses rapports et ses conditions d'existence. C'est le réel senti, ou plutôt sentant et agissant » (*ivi*, p. 27).

⁴⁹ *Ivi*, p. 48.

⁵⁰ *Ivi*, p. 78.

d'expliquer leur mouvement.⁵¹ Loin d'être la version philosophique de Copernic, Kant serait plutôt un Ptolémée, qui place l'homme et sa pensée comme centre du monde ; en réalité, même si c'est vrai que c'est la Terre qui tourne autour du Soleil, ces deux corps célestes sont pris dans une relation d'attraction réciproque. Le système de Laplace conviendrait mieux à la philosophie, en tant que système qui n'oppose pas la Terre (l'objet) au Soleil (le sujet, l'esprit), mais les considère comme deux condensations, deux « foyers conscients », de la même « nébuleuse », à savoir la substance primitive de nos sensations et de nos désirs.⁵²

⁵¹ Voir *ivi*, p. 79.

⁵² Voir *ivi*, p. 94-5.

CHAPITRE 4

KANT DANS L'INCUBATION DE L'ESTHÉTIQUE FRANÇAISE

4.1. La troisième Critique et ses traces

4.1.1. *Regard en arrière : lectures partielles et erreurs productives (1810-1859)*

Depuis les années 1850, l'assimilation du côté improprement dit esthétique de la réflexion de Kant suit l'évolution de la réception générale de sa pensée. Néanmoins, si les idées de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la raison pratique* ont une large diffusion en France à partir de la Révolution française, on ne peut pas en dire autant de la troisième *Critique*, qui demeure longtemps un texte peu et surtout mal connu, contrairement à ce qui se passe en Allemagne, où elle est privilégiée par les premières générations de lecteurs romantiques et idéalistes en tant que clé du système kantien. En France, il faut en effet attendre la moitié du XIX^e siècle pour que la *Critique de la faculté de juger* commence à être considérée *positivement* – non pas donc comme un œuvre de vieillesse, comme la simple tentative de combler un écart théorique, mais comme le troisième pilier d'un édifice cohérent et unitaire – et à exercer une quelque influence sur la réflexion esthétique dans l'Hexagone.¹ Pour presque cinquante ans, la figure de Kant s'offre à la philosophie française (surtout universitaire) seulement comme un interlocuteur sur des questions relevant de la métaphysique, de la morale ou de la politique, et cela malgré le fait que, jusqu'en 1830, la question du beau est un des sujets de thèse favoris, ce qui permettra enfin, selon Espagne, d'introduire Kant aussi « par le biais de l'esthétique ».²

L'importation de la troisième *Critique* se heurte en outre aux mêmes difficultés rencontrées par la philosophie de Kant en général, condamnée par les idéologues, et par la notion même d'esthétique en tant que science autonome.³ Dans le premier véritable examen du système critique en France, datant de 1801, Charles de Villers mentionne juste en passant la troisième *Critique*, renvoyant sa discussion sous prétexte qu'il ne veut pas offrir au lecteur un

¹ Voir M. Vallois, *La formation de l'influence kantienne en France*, cit., p. 322.

² M. Espagne, *En deçà du Rhin*, cit., p. 127. Espagne caractérise aussi le XIX^e siècle français comme une « vaste et inlassable exégèse de la *Critique de la raison pure* » pour ensuite expliquer que la *Critique de la faculté de juger* demeure « relativement peu explorée » (p. 229).

³ Sur cette question, on peut se référer au très bon article d'É. Decoultot, « *Ästhetik*/esthétique. Étapes d'une naturalisation (1750-1840) », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 2 (2002), p. 7-28.

livre trop étendu.⁴ Le mémoire sur la métaphysique de Kant, lu par Destutt de Tracy à l'Institut National de France le 27 avril 1802,⁵ et l'important œuvre de Joseph-Marie Degérando, l'*Histoire comparée des systèmes de philosophie*, publiée en 1804⁶, sont également déficitaires. On trouve un premier essai d'analyse objective, bien que purement didactique, dans le sixième volume de la monumentale histoire de la philosophie de l'allemand Johann Gottlieb Buhle (1763-1821), traduite en français en 1816, et dans le manuel de Wilhelm Gottlieb Tenneman (1761-1819), traduit par Victor Cousin en 1829.⁷ A ceux-ci s'ajoutent l'*Histoire abrégée de la philosophie* (1840) de Tissot (1801-1876), qui ne dédie que quatre pages à la troisième *Critique*, et le rapport sur la philosophie allemande (1845) de Charles de Rémusat (1797-1875), qui en avance une évaluation nette : selon Rémusat, ce texte n'est pas « annoncé » par les précédents, il n'en dérive pas nécessairement ; il ne fait que remplir un vide, réparer une omission. De plus, « l'on ne sait pas bien exactement si elle donne une connaissance subjective ou objective, car on ne trouve en elle ni l'autorité pratique de la morale, ni l'abstraction transcendantale de la psychologie critique ».⁸

C'est avec beaucoup plus d'aisance que l'esthétique kantienne est accueillie par les hommes de lettres français, à partir de la parution de l'ouvrage majeur de Madame de Staël (1766-1817), *De l'Allemagne*, publié en 1810.⁹ De Staël, qui est très admirative de l'œuvre de médiation transnationale de Villers, consacre peu de pages, quoique très importantes, à la *Critique de la faculté de juger*, avec une démarche interprétative assez partielle, affichant une connaissance superficielle du travail de Kant et une importance excessive accordée à ses intérêts artistiques.¹⁰ L'objet de la troisième *Critique* serait selon elle la nature de la beauté ; par conséquent, le troisième domaine de la spéculation kantienne, à côté des lois de l'entendement et des principes de la vertu, est à identifier avec la « contemplation des beautés de la nature et

⁴ Voir C. de Villers, *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendantale*, Metz, Collignon 1801, p. 253-5. Malgré cette lacune, Decoultot (voir « *Ästhetik*/esthétique », cit., p. 15-7) nous rappelle les tentatives de Villers, qui vivait en Allemagne, pour introduire l'esthétique kantienne (ou au moins ce qu'il en pouvait comprendre) en France.

⁵ Voir D. de Tracy, « De la métaphysique de Kant », dans *Œuvres complètes, II. Essais philosophiques*, Vrin, Paris 2017, p. 221-258.

⁶ Pour la partie sur Kant, voir J.-M. Degérando, *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, Heinrichs 1804, t. III, p. 505-81.

⁷ Voir W. G. Tenneman, *Manuel d'histoire de la philosophie*, tr. par V. Cousin, Paris, Sautélet 1829, t. II, p. 238-9.

⁸ C. de Rémusat, *De la philosophie allemande : rapport à l'Académie des sciences morales et politiques*, Lardange, Paris 1845, p. xxxii.

⁹ La première édition de ce texte fut confisquée par Napoléon. Il sera republié en Angleterre en 1813.

¹⁰ Plus amplement sur de Staël, voir A. Monchoux, « Madame de Staël, interprète de Kant », *Revue d'Histoire littéraire de la France* 1 (1966), p. 71-84 ; et L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 39-69. Sur *De l'Allemagne*, avec une attention particulière pour son importance politique, voir J. C. Isbell, *The Birth of European Romanticism : Truth and Propaganda in Staël's « De l'Allemagne », 1810-1813*, Cambridge University Press, Cambridge 1994.

des arts ». ¹¹ Après quelques pages sur les premières deux *Critiques*, la troisième est introduite à nouveau et présentée cette fois comme un « traité sur le sublime et le beau ». ¹² Cet encadrement permet à l'auteurice d'attribuer à Kant une étrange volonté classificatrice et normative, qui le pousserait à distinguer deux typologies de beauté, l'une relative « au temps et à cette vie » et l'autre tournée « à l'éternel et à l'infini ». C'est seulement cette dernière forme du beau qui compte pour Kant, car la beauté ne naît pas de l'imitation du meilleur de ce que la nature peut offrir, mais de la réalisation de ce que, en image, notre âme se représente. Cette opposition entre une beauté objective, expression des rapports internes aux choses, et une beauté purement idéale, réflexive, paraphrase, avec une emphase qui est déjà romantique et anti-classiciste, l'idée kantienne que le sentiment du beau n'a rien à voir avec l'agréable (comme le croient les empiristes, les « matérialistes ») ou avec la perfection et l'utile (position rationaliste). Au contraire, l'enthousiasme que le beau inspire découle d'une disposition innée qui nous amène à reconnaître la beauté quand nous la voyons, « parce qu'elle est l'image extérieure de l'idéal, dont le type est dans notre intelligence ». ¹³ Et cette appréciation de l'idéal est une capacité partagée par tous les hommes – ou, kantianement présumée en eux, comme semble avoir compris de Staël lorsqu'elle affirme que « tous les hommes *doivent* admirer ce qui est beau ». ¹⁴ À la beauté est attribué finalement un pouvoir presque rédempteur, au sens où elle serait capable de réveiller ces « sentiments d'origine céleste » enfouis dans l'esprit de chacun. Il n'y a rien de transcendantal là, aucun problème de déduction, dès lors aucune analytique et aucune dialectique, et thème de la finalité disparaît complètement. Chez Madame de Staël, le domaine de la beauté relève de la littérature et non pas de la philosophie (de la « métaphysique », comme elle écrit). Les implications poétiques de cette « romantisation » de Kant sont évidentes : dans le chapitre consacré à l'influence de la « nouvelle philosophie allemande » sur les arts et sur la littérature, de Staël soutient que la division opérée par Kant entre le beau et l'utile démontre clairement que la valeur des arts ne consiste pas tant à fournir des critères opérationnels, une méthodique, bref, à « donner des leçons », mais plutôt à élever les esprits. ¹⁵ Ce ne sont pas des pages particulièrement profondes au point de vue théorique. Néanmoins, comme il a été observé, ces considérations de Madame de Staël contien-

¹¹ G. de Staël, *De l'Allemagne* (1852), éd. A. Blaeschke, dans *Œuvres complètes*, Honoré Champion, Paris 2017, t. III, p. 599.

¹² *Ivi*, p. 607.

¹³ *Ivi*, p. 608.

¹⁴ *Ibidem*. Soulignements ajoutés.

¹⁵ *Ivi*, p. 653.

ment, de façon certes un peu péremptoire¹⁶, quelque chose qui, pour la France sortant du XVIII^e siècle de Batteux, Diderot, Voltaire et Marmontel est encore partiellement inouï, à savoir une séparation nette entre l'art et la dimension morale et pédagogique, une idée déjà assimilée en Allemagne, en particulier par les frères Schlegel, desquels de Staël est très proche. Voilà donc qu'avec des accents de querelle entre anciens et modernes, de Staël écrit :

Rarement les fables mythologiques des anciens ont été dirigées dans le sens des exhortations de morale ou des exemples édifiants, et ce n'est pas du tout parce que les modernes valent mieux qu'eux qu'ils cherchent souvent à donner à leurs fictions un résultat utile ; c'est plutôt parce qu'ils ont moins d'imagination, et qu'ils transportent dans la littérature l'habitude que donnent les affaires, de toujours tendre vers un but. Les événements, tels qu'ils existent dans la réalité, ne sont point calculés comme une fiction dont le dénouement est moral.¹⁷

D'où la valeur exemplaire de la littérature allemande, qui ne pose pas comme raison d'être de l'art l'imitation de la nature, mais l'allusion à une beauté idéale. Il n'existe pas d'objet réel qui puisse apaiser ces « sentiments innés » qui résident dans les profondeurs de l'homme et que les peintres et les poètes seuls savent réveiller et orienter vers une fin non seulement réceptive mais aussi productive. La temporalité esthétique devient celle de l'infini :

La théorie littéraire des Allemands – écrit de Staël – diffère de toutes les autres, en ce qu'elle n'assujettit point les écrivains à des usages ni à des restrictions tyranniques. C'est une théorie toute créatrice, c'est une philosophie des beaux-arts qui, loin de les contraindre, cherche, comme Prométhée, à dérober le feu du ciel pour en faire don aux poètes.¹⁸

Il est clair, donc, que la *Critique de la faculté de juger* est utilisée ici dans un sens militant : il ne s'agit pas de rendre compte de son articulation textuelle, mais plutôt d'en tirer des principes qui, ramenés à un générique esprit littéraire national, peuvent régler des questions « internes » de poétique. Le cas de Madame de Staël est significatif car il nous montre comment le processus de mise en dialogue des questions propres à la pensée française avec des

¹⁶ Voir C. Helmreich, « La réception cousinienne de la philosophie esthétique de Kant. Contribution à une histoire de la philosophie française au XIX^e siècle », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 2 (2002), p. 48. Voir aussi, sur la différence entre l'esthétique du XVIII^e siècle et celle du début du XIX^e à propos de la question de l'art pour l'art, E. Egli, *Schiller et le romantisme français*, J. Gamber, Paris 1927, t. II, p. 201-206.

¹⁷ G. de Staël, *De l'Allemagne*, cit., p. 635.

¹⁸ *Ivi*, p. 636.

réponses provenant d'outre Rhin se passe aussi sous l'impulsion d'affres littéraires et poétiques, avec un arrière-plan politique mêlant un romantisme artistique un et libéralisme cosmopolite politique.¹⁹

En 1831, une première traduction de fragments de la troisième *Critique* est publiée dans un œuvre intitulée *Philosophie transcendante, ou Système d'Emmanuel Kant*, qui n'est qu'un montage de certains morceaux fondamentaux de l'œuvre de Kant choisis par l'allemand F. S. Schön.²⁰ C'est seulement en 1846 qu'une traduction intégrale est produite.²¹ L'auteur, le républicain Jules Barni, est une personnalité de très grande importance dans la tumultueuse vie politique de l'époque, marquée tout d'abord par la révolution du juillet 1830 et ensuite, après les émeutes de 1848, par l'abdication de Louis Philippe et la proclamation de la Deuxième République.²² Élève de Victor Cousin, dont il est le secrétaire depuis 1841, contrairement au maître Barni dispose d'une excellente connaissance de la langue allemande, et c'est dans le cadre de cette collaboration que le projet de traduction des œuvres de Kant est lancé. Au début des années 1840, un contemporain de Barni, le philosophe Jules Simon (1814-1896), affirme : « Ce qui reste de plus important à traduire, pour que nous ayons à peu près tous les œuvres de Kant, se compose des *Principes métaphysiques de la physique*, de la *Critique du jugement* et de la *Critique de la raison pratique* ». ²³ Barni s'emploie à remédier, en partant justement de la troisième *Critique*, dont il rédige aussi un ample commentaire critique publié en 1850. Le hiatus de quatre ans séparant traduction et commentaire s'explique par la sortie en pleine crise révolutionnaire de l'édition française de la *Critique de la raison pratique* (1848), à laquelle Barni a travaillé en parallèle à celle de la *Critique de la faculté de juger*, et par la soutenance de la thèse de doctorat en latin *De libertate apud Kantium*. L'entreprise inlassable de Barni, qui va continuer pendant plusieurs années, avec des fortes implications politiques,²⁴ est très appréciée par ses contemporains. Dans une note à la deuxième édition de son cours de 1818 (publié pour la première fois en 1836 par Garnier) sur le vrai, le beau et le

¹⁹ Voir sur ce point J. Bonnet, *Dékantations*, cit., p. 48-9.

²⁰ Voir L. F. Schön, *Philosophie transcendante, ou Système d'Emmanuel Kant*, Ledoux, Paris 1831.

²¹ Voir E. Kant, *Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, trad. par Jules Barni, Ladrangé, Paris 1846, 2 voll.

²² Voir S. Hazareesingh, *Intellectual Founders of the Republic: Five Studies in Nineteenth-Century French Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 2001, p. 227-80. Barni est présenté comme « one of the most prominent secular moralists of his generation » (p. 227). Voir aussi le chapitre 17 de P. Macherey, *Études de philosophie « française »*. *De Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013 ; et L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 100-38. Sur la vie et l'œuvre de Barni en général, voir aussi A. Dide, *Jules Barni, sa vie et ses œuvres*, Alcan, Paris 1892.

²³ J. Simon, « État de la philosophie en France », dans S. Douailler, C. Mauve, G. Navet, J.-C. Pompougnac, P. Vermeren (éds.), *La philosophie saisie par l'état*, cit., p. 360.

²⁴ Sur la dimension politique et non seulement universitaire du travail de traduction de Barni, voir P. Macherey, « De la philosophie à la politique : l'œuvre de Jules Barni traducteur de Kant », dans J. Montaux, O. Bloch (dir.), *Traduire les philosophes*, Publications de la Sorbonne, Paris 2000, p. 393-406.

bien, Cousin avoue avoir toujours souhaité traduire les trois grands textes de Kant, « admirables monuments du génie philosophique », sans trouver le temps ; heureusement, un « jeune et habile professeur de philosophie » s'est chargé de la tâche en la poursuivant avec « courage et talent » et en offrant finalement « une version fidèle et intelligente du plus grand penseur du XVIII^e siècle ». ²⁵

Cousin, on le sait, soulignait dans la philosophie de Kant le conflit entre la nécessité bien perçue d'enquêter sur les mécanismes de l'intelligence et l'éloignement nihiliste du sens commun auquel cette recherche avait abouti. Barni partage en gros cette critique du maître, lequel, comme il dit dans l'avant-propos de sa traduction, a eu le mérite de le persuader qu'« il faut traduire Kant et le traduire littéralement », en s'efforçant aussi d'en donner une interprétation clarifiant les nombreuses obscurités de ces textes. L'étude de l'œuvre de Kant est en effet « difficile et même, disons-le, rebutante, surtout pour des lecteurs français ». ²⁶ Face aux difficultés de la langue de Kant, défini comme un « écrivain barbare », Barni opte pour une traduction littérale, certes, mais pas au point de refuser tout arrangement avec la langue et, surtout, l'esprit français. C'est au nom de la clarté de la pensée française que la troisième *Critique* est aussi jugée. Dans les notes de bas de page du commentaire de 1850, Barni emploie souvent la *Kalligone* de Herder, un texte écrit en 1800 en polémique avec la *Critique* elle-même, contre une philosophie devenue selon Barni dominante et « tyrannique », ²⁷ comme un véritable correctif aux thèses de Kant. Cela ne veut pas dire que Barni partage toutes les critiques de Herder à Kant ; au contraire, il défend souvent le philosophe de Königsberg. Néanmoins, à l'instar de Herder, Barni questionne le bien-fondé des oppositions conceptuelles de Kant. Trouver les trous dans les fondations de l'édifice kantien, se pencher sur ses subtilités, c'est une manière d'accuser Kant de faire une mauvaise abstraction par rapport au plan concret de l'expérience. On s'explique par là le jugement conclusif que Barni porte sur la philosophie de Kant : « plus artificielle que vraie » ²⁸ et « toujours plus abstraite que réelle ». ²⁹ Barni avance plusieurs remarques critiques sur l'esthétique kantienne : il en conteste la conception purement subjective de la beauté ou du sublime, lorsque par contre le beau ou le sublime est « pour tout le monde [...] un certain caractère des choses mêmes » ; ³⁰ il reproche l'application de la table des catégories pour expliquer les jugements de goût, lors-

²⁵ V. Cousin, *Du vrai, du beau, du bien*, Didier, Paris 1854², p. 440n.

²⁶ J. Barni, « Avant-propos du traducteur », dans E. Kant, *Critique du jugement*, cit., t. I, p. vi.

²⁷ J. Barni, *Philosophie de Kant : examen de la « Critique du jugement »*, cit., p. 9n.

²⁸ *Ivi*, p. 330.

²⁹ *Ivi*, p. 83.

³⁰ *Ivi*, p. 28.

qu'il aurait fallu en considérer les conditions réelles de l'esprit³¹ ; il critique la formalité de la téléologie naturelle, qui ne tient pas compte des mécanismes objectifs (voir par exemple l'instinct) qui, dans les choses, témoignent de l'existence d'une finalité réelle.³²

Ce qu'il faut dégager de l'ensemble du commentaire de Barni c'est la caractérisation de l'esthétique kantienne comme une doctrine formaliste, assez subjectiviste, qui se place à un niveau d'abstraction qui a peu à voir avec la concrétude de l'expérience réelle, psychologique. Malgré les variations internes à la signification et au statut de l'adjectif « psychologique » au cours des décennies, cette critique, parallèle à celle souvent portée en France sur la philosophie de Kant en général, sera un caractère toujours affiché par les interprétations formulées dorénavant des doctrines de la *Critique de la faculté de juger*. Au moment de la parution de la traduction et du commentaire de Barni – qui, il faut le dire, passent initialement sous silence –, l'éclectisme de Cousin est encore la doctrine dominante, et cela empêche que la troisième *Critique* soit immédiatement appréciée. Barni lui-même, on vient de le voir, se méfie des théories qui y sont exposées. En outre, pendant les années 1840 et 1850 on assiste aux premières tentatives françaises de fonder l'esthétique en tant que discipline autonome. C'est en 1845 que, dans le *Dictionnaire* d'Adolphe Franck, paraît la première entrée sur ce sujet. L'auteur est Charles Bénard (1807-1898), professeur au Collège royal de Rouen et traducteur du *Cours d'esthétique* de Hegel (1840-1852). Élève de Cousin et Jouffroy à la Sorbonne, il prend ses distances de ses maîtres pour se rallier à l'idéalisme allemand, le seul capable, d'après lui, de déterminer scientifiquement les principes du beau. L'éclectisme cousinien et les analyses psychologiques de matrice écossaise de Jouffroy sont mis hors-jeu ; la véritable philosophie de l'art vient de l'Allemagne, elle a été baptisée par Baumgarten, entamée par Kant et accomplie sous sa forme définitive par Schelling. C'est ce dernier qui confère enfin à la beauté un rôle cognitif central. La *Critique de la faculté de juger*, par contre, est un travail « fort incomplet », malgré sa richesse d'analyses pénétrantes, lequel « reproduit les vices et les défauts de [la] philosophie [de Kant] », le beau et le sublime étant rattachés à un principe subjectif et expulsés de la réalité objective, l'essence de l'art étant mal comprise et

³¹ Voir *ivi*, p. 44.

³² « En résumé – écrit-il –, l'expérience, interprétée par l'esprit, nous atteste dans les êtres organisés une véritable finalité ; nous étendons ensuite cette finalité aux rapports des êtres organisés entre eux et avec la nature inorganique, et l'expérience vient confirmer cette vue de notre esprit » (*ivi*, p. 192). Ici Barni se réfère aux travaux de Buffon, Geoffroy Saint-Hilaire, Cuvier, Bonnet, tous engagés à comprendre si dans la nature c'est le même dessin qui s'exprime des façons différentes ou si au contraire chaque être vivant a sa propre finalité. En emphasiant le caractère objectif du jugement téléologique, Barni va jusqu'à le considérer non comme un jugement réfléchissant à l'instar du jugement esthétique ; la critique du jugement téléologique serait alors « une partie de celle de la raison spéculative » et non « un organe spécial du système critique » (*ivi*, p. 327). D'ici découle la conséquence que le système kantien n'est pas « un monument parfaitement harmonieux » (*ivi*, p. 329).

l'esthétique étant réduite à une branche de la logique et de la psychologie.³³ Barni lui-même s'inscrit dans le sillage de ces tentatives aurorales d'importation de l'esthétique. Il présente en effet la troisième *Critique* comme une œuvre qui, dans sa première partie, « occupe, par sa date et son prix, le plus haut rang dans l'histoire de cette science que l'Allemagne a créé sous le nom d'*Esthétique* »,³⁴ tout en spécifiant la signification particulière que ce mot a chez Kant. Néanmoins, le domaine disciplinaire de l'esthétique est identifié par Barni à l'étude du beau, du sublime et des principes généraux de tous les arts, selon donc la structure interne de la première partie du texte.³⁵ Barni attire surtout l'attention sur la philosophie des beaux-arts, car la véritable originalité de Kant consisterait d'après lui en la séparation nette entre arts mercenaires et arts libéraux. Si pour Herder ce n'était qu'une division purement politique et sociale, pour Barni il s'agit d'une différence d'essence, fondée sur l'expérience, homologue à la différence entre le beau et l'agréable. La mise en valeur de la libéralité des arts contient en effet « le germe d'une idée qui depuis a fait beaucoup de progrès et s'est élevée à la hauteur d'une théorie », c'est-à-dire le principe de l'*art pour l'art*, que Barni avoue être « entièrement conforme à l'esprit de l'esthétique kantienne ».³⁶ Il s'agit de toute évidence d'une affirmation très problématique, établissant un lien de continuité historique entre des positions théoriques très hétérogènes. Néanmoins, il y a un noyau de vérité dans cette thèse de Barni, car les lectures partielles et souvent erronées de la troisième *Critique* ont toujours donné l'impression d'un texte prônant une conception de l'art comme création et jouissance désintéressées, dégagées de toute implication avec des finalités sociales et morales. Dans les premières phases de sa longue vie, cette notion avait probablement une fonction d'opposition à l'oppression politique de l'art, surtout de l'art classiciste, sous Napoléon.³⁷

Déjà Madame de Staël avait cru déceler chez Kant une doctrine pareille, centrée sur l'autonomie idéale de la beauté. Dans son *Journal intime*, Benjamin Constant (1768-1830) avait noté pour la première fois, après un dîner avec Schiller et Goethe et une conversation avec Robinson, un élève de Schelling, la notion d'*art pour l'art* en affirmant que « tout but dénature l'art ».³⁸ De même, dans son cours de 1818, Cousin, qui l'année précédente s'était rendu en Allemagne, s'était attaché à dissocier le beau de l'agréable et de l'intéressant, en fai-

³³ Voir C. Bénard, *Hegel. Philosophie de l'art. Essai analytique et critique*, Ladrance, Paris 1852, p. 271.

³⁴ J. Barni, *Philosophie de Kant*, cit., p. 2. Il ne faut pas sous-estimer les problèmes liés à l'assimilation d'une discipline allemande, comme le rappelle Decoultot, « *Ästhetik/esthétique* », cit.

³⁵ Voir J. Barni, *Philosophie de Kant*, cit., p. 123.

³⁶ *Ivi*, p. 128.

³⁷ Voir J. Wilcox, « The Beginnings of l'*Art pour l'Art* », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 11, 4 (1953), p. 360-77.

³⁸ D. Melegari, *Journal intime de Benjamin Constant et lettres à sa famille et à ses amis*, Ollendorff, Paris 1895, p. 7.

sant coïncider cette distinction avec celle entre le sentiment et la raison. Il y défendait expressément l'autonomie de l'art par rapport à la morale et à la religion : « le beau excite un sentiment interne, distinct, spécial, qui ne relève que de lui-même ; l'art n'est pas plus au service de la religion et de la morale qu'au service de l'agréable et de l'utile ; l'art n'est pas un instrument, il est sa propre fin à lui-même ». Bien sûr, cette séparation n'est pas au service de la suprématie d'un de ces domaines ; en revanche, ce sont toutes des dimensions nobles de la vie, des manières dont Dieu se manifeste. Il faut simplement que l'un n'empiète pas sur l'autre. Ainsi, « [i]l faut de la religion pour la religion, de la morale pour la morale, comme de l'art pour l'art ». ³⁹ Barni reprend explicitement cette perspective, en déclarant que « ce que l'artiste recherche et aime avant tout dans l'art, c'est l'art lui-même », ⁴⁰ art qui trouve son principe, sa « vertu » même, dans l'expression, conçue comme combinaison d'idée et forme sous l'impulsion de l'inspiration artistique. Comme chez Cousin, la notion d'art pour l'art ne signifie pas une subordination à un simple formalisme, comme le croit par exemple l'écrivain et dessinateur suisse Rodolphe Töpffer (1799-1846) dans son *Essai sur le beau dans les arts* (1848). ⁴¹ L'important c'est plutôt de garder l'indépendance productrice de l'artiste par rapport à tout autre domaine, qu'il soit moral, religieux ou pédagogique. Le grand art est seulement redevable de l'inspiration de l'artiste, du génie, et sa puissance se mesure seulement sur la base de sa capacité à exprimer et à réveiller dans les spectateurs le sens de l'idéal. Des suggestions tirées de l'esthétique kantienne et schillérienne se mêlent donc là à une conception du beau idéal issue de Quatremère de Quincy et, à travers lui, de Winckelmann, repris par l'école de Cousin et Jouffroy. La théorie de l'art pour l'art, née dans un climat anti-bonapartiste, est donc faite sienne par la philosophie universitaire de la restauration, mais à cet égard l'indépendance de l'art est le seul point de contact entre la philosophie éclectique bourgeoise et le romantisme. Comme l'explique Cassagne, « la théorie de l'art indépendant n'apparaît pas chez les éclectiques, et surtout chez Cousin, avec la netteté, la précision provocante qu'elle revêt chez Théophile Gautier », qui ne lisait pas Kant, Hegel, Schelling ou Cousin. ⁴² Si Cousin prêche l'indépendance de l'art, il le fait avec des restrictions et des corrections morales qui

³⁹ V. Cousin, *Cours de philosophie professé à la Faculté de Lettres pendant l'année 1818, par M. V. Cousin, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, éd. par A. Garnier, Hachette, Paris 1836, p. 224.

⁴⁰ J. Barni, *Philosophie de Kant*, cit., p. 128.

⁴¹ Voir R. Töpffer, *Réflexions et menus propos d'un peintre genevois, ou Essai sur le beau dans les arts*, Dubochet, Paris 1848, t. II, p. 13-6. Voir aussi la réponse de Théophile Gautier, « Du beau dans l'art », publiée dans la *Revue des Deux Mondes* en 1847 et republiée ensuite dans *L'art moderne*, Michel Lévy Frères, Paris 1856, p. 129-166.

⁴² A. Cassagne, *La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*, Champ Vallon, Paris 1997, p. 45.

se feront de plus en plus fortes à mesure que Cousin étend son influence universitaire et met au point son organisation de l'enseignement philosophique, où la morale joue un rôle crucial.

Quoi qu'il en soit, c'est avec difficulté que la phase initiale de l'esthétique française peut recevoir un texte aussi complexe que la troisième *Critique*. Ce mélange de doctrines n'est que le signe superficiel de cette difficulté, de l'étrangeté du langage et des notions kantienne, qui, dans le cas de la *Critique de la faculté de juger*, la moins linéaire et plus énigmatique, par sa composition, des critiques de Kant, se fait le plus nettement ressentir. En mai 1847, le dramaturge Alfred de Vigny (1797-1863) en dénonce l'« argot philosophique », la « mauvaise direction » qu'elle pourrait imprimer « à la méthode et au langage philosophique ».⁴³ En outre, les paragraphes 44 et 60 de la *Critique* interdisent une tentation qui, depuis Jouffroy, et surtout après l'avènement du positivisme, commence à s'imposer parmi les esthéticiens, celle d'élaborer une théorie complète, une science du beau. Ce serait le grand défi de Victor Basch, premier professeur d'esthétique, de porter l'esthétique de la critique à la science. Mais à la moitié du siècle, ce désir est fortement nourri par les disciples de l'école éclectique. Pour ces premiers lecteurs de Kant, il est difficile d'accepter les abstractions et le subjectivisme de l'esthétique kantienne ; comme l'écrit Helmreich, « initiés par Victor Cousin et par Théodore Jouffroy aux joies de l'esthétique, [ils] réclament à parti de 1845 environ, et plus fortement encore à partir de 1855, une théorie complète du beau, c'est-à-dire précisément ce dont le texte kantien nie la possibilité ».⁴⁴ C'est pour cette raison que le 7 février 1857, sur proposition de Cousin, l'Académie des sciences morales et politiques lance un concours ayant comme sujet « les principes de la science du beau ». En janvier 1859, après le rapport de Jules Barthélemy-Saint-Hilaire, le prix est décerné à Charles Lévêque (1818-1900), professeur de philosophie grecque et latine au Collège de France, pour son ouvrage intitulé justement *La Science du beau*.⁴⁵ Dans la section du deuxième tome consacrée à Kant, on trouve reproché à la troisième *Critique* cet excès de subjectivité que déjà Barni signalait ; et, déjà comme chez Barni, la beauté est ramenée aux traits réels, objectifs, des choses :

⁴³ Cité dans D. Combe, « Flaubert et Baudelaire: 'Les hautes facultés d'ironie et de lyrisme' », dans V. Laisney (dir.), *Le miroir et le chemin. L'univers romanesque de Pierre-Louis Rey*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2006, p. 115.

⁴⁴ C. Helmreich, « La réception cousinienne de la philosophie esthétique de Kant », cit., p. 59.

⁴⁵ Malgré la grande popularité du livre, il ne s'agit pas d'un ouvrage très original au point de vue théorique. Voir, à ce sujet, le jugement dédaigneux de Mustoxidi (*Histoire de l'esthétique française, 1700-1900*, Champion, Paris 1920, p. 148), qui parle d'un livre « creux et sans originalité, vrai squelette des théories allemandes et de celles de Cousin ». Très célèbre est aussi l'avis de Flaubert, qui, dans une lettre, écrit : « Je lis maintenant l'esthétique du sieur Lévêque, professeur au Collège de France. Quel crétin ! Brave homme du reste, et pleine des meilleures intentions. Mais qu'ils sont drôles les universitaires, du moment qu'ils se mêlent de l'Art » (G. Flaubert, *Correspondance*, éd. J. Bruneau, Gallimard, Paris 1998, t. IV, p. 677).

L'évidence proclame que le beau est un caractère réel d'un objet réel [...]. La beauté existant en elle-même hors de notre esprit, à titre de caractère des choses, c'est par ses traits à elle, c'est par ses marques propres et internes qu'elle doit être définie. Ces traits, ces marques n'apparaissent pas une seule fois dans les quatre définitions que Kant propose de la beauté.⁴⁶

Ainsi, après avoir montré certaines contradictions internes à la doctrine kantienne du beau, et face à la déclaration selon laquelle il ne peut y exister une science du beau, Lévêque écrit que

[ces] contradictions ont démontré une fois pour toutes que la beauté est *une qualité des choses* ; qu'elle possède, réelle ou idéale, une existence *objective*; et que pour la saisir en elle-même, s'il est indispensable de débiter par la psychologie (et par une psychologie plus exacte et plus complète que celle de Kant), il est tout nécessaire de continuer et de finir par la métaphysique.⁴⁷

L'option prise pour le caractère objectif du beau, donc pour une perspective que Barni aurait qualifiée de « réaliste », étant un choix obligé pour la fondation scientifique de l'esthétique, révèle toute la méfiance que, abstraction faite des mérites reconnus à Kant, la philosophie universitaire éprouve encore envers l'esthétique criticiste, dont les limites, dans l'œuvre de Lévêque, dépassent le plan strictement théorique pour être imputés au caractère humain, sur la base de préjugés largement répandus.⁴⁸ Ce sont des signes qui nous montrent comment la lettre kantienne n'est pas respectée, pas plus en esthétique, sinon même refusée ou considérée seulement comme un répertoire thématique, la source de questions et de notions qu'on peut soumettre à une correction nationale, sur la base de l'esprit français. Cela nous explique pourquoi, selon Helmreich, la *Critique de la faculté de juger* demeure, en vertu de son apparente hétérogénéité et de sa démarche méthodologique, de par ses concepts obscurs (en

⁴⁶ C. Lévêque, *La Science du beau étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire*, Durand, Paris 1861, t. II, p. 509.

⁴⁷ *Ivi*, p. 519-520. Soulignements ajoutés.

⁴⁸ Les défauts de l'esthétique kantienne tiennent selon Lévêque à l'absence de goût du philosophe allemand : « L'esthétique réclame de celui qui en aborde les problèmes des facultés d'artiste naturellement vives, et rende de plus en plus actives par l'étude et la comparaison assidues des chefs-d'œuvre. Ces facultés, Kant ne le possédait qu'au degré ordinaire et prit peu de soin de les développer. Au rapport de ses biographes, il recherchait surtout les hommes qui s'occupaient des sciences exactes et des sciences naturelles ; il distinguait mal la bonne musique de la mauvaise ; il ne sortit pas une seule fois de la ville de Königsberg où il était né » (*ivi*, p. 520).

particulier celui de *Zweckmäßigkeit*) et des problèmes de traduction qu'ils posent, un livre d'une certaine façon irrecevable en 1850 ».⁴⁹

4.1.2. *Le sérieux contre le jeu*

Ce qu'il faut retenir de cette histoire, c'est que l'esthétique de Kant ne donne pas lieu à un cadre de référence unitaire ; par contre, elle se mélange et se croise avec d'autres esthétiques locales ou provenant aussi de l'Allemagne. Le cas plus évident, à cet égard, est le croisement qui se produit à un certain point entre Kant et Schiller autour de la question de ce qu'on a appelé la « théorie du jeu », à savoir l'idée que l'expérience esthétique, soit du côté de l'artiste soit du côté du spectateur, est fondée sur le libre jeu des facultés et sur la production d'un plaisir désintéressé. Ce mélange kanto-schillérien est déjà présent chez Madame de Staël, qui voyait en Schiller le premier à avoir appliqué la philosophie de Kant à la littérature, et s'intensifie à mesure que l'œuvre de Schiller est traduite en française. Si sa production théorique est peu connue au début du siècle, puisque c'est surtout son théâtre qui est objet d'attention, la situation change après 1845 et 1869, dates respectives de parution d'un exposé de son esthétique philosophique et d'une traduction complète de ses traités par Régnier.⁵⁰ De façon générale, la réception de Schiller, qu'elle soit philosophique, poétique ou théâtrale est elle aussi très fragmentaire et partielle, souvent objet de mécompréhensions et de manipulations. Comme le souligne Egli, une littérature, mais également une philosophie, « ne s'assimile jamais, dans une littérature [ou une philosophie] voisine, que les éléments qui répondent à ses tendances propres ».⁵¹ Ne sont pas rares, dès lors, des hybridations telle que celle entre Kant et Schiller autour de la notion, parfois confuse, de libre jeu, ce qui fait que, « [s]i Kant n'a pas agi directement sur le romantisme français, il a exercé sur lui une action indirecte, par son disciple Schiller ».⁵² De plus, dans sa migration vers la France, la doctrine allemande du libre jeu croise le chemin des théories évolutionnistes et physiologistes, elles aussi en route pour Paris. Cela produit un mélange très étrange de références rendant la question du libre jeu des facultés en tant que fondement de l'expérience esthétique très différente de la première réception de Kant et de Schiller dans la perspective de l'esthétisme. Ici le jeu est analysé à partir de données scientifiques précises, et ne coïncide pas avec la revendication

⁴⁹ C. Helmreich, « La réception cousinienne de la philosophie esthétique de Kant », cit., p. 60.

⁵⁰ Voir E. Egli, *Schiller et le romantisme français*, cit., p. 70, 460.

⁵¹ *Ivi*, p. 620.

⁵² *Ivi*, p. 646.

d'une autonomie sociale de l'art vis-à-vis du pouvoir et de ses exigences politiques, morales et pédagogiques.

Dans le milieu universitaire, ou dans le champ philosophique plus en général, la doctrine du jeu est généralement acceptée et devient une composante essentielle du sens commun artistique, mais sans l'esthétisme antibourgeois des écrivains romantiques, parnassiens ou décadents. En tant qu'expression de l'élite bourgeoise républicaine, les philosophes formés à la Sorbonne, à l'École Normale et à l'École Polytechnique ne peuvent accepter l'idée que la recherche du beau soit une fin en soi, quelque chose à poursuivre au-delà de toute préoccupation morale, sociale ou même gnoséologique. La reprise des doctrines de Kant et de Schiller se déroule donc principalement dans un cadre où le désintéret esthétique est le symbole, l'*analogon*, de l'autonomie morale, de l'indépendance décisionnelle, de la maîtrise de soi par rapport aux passions. Pour Charles Adam (1857-1940), futur recteur des universités de Clermont, Dijon et Nancy, spiritualiste se réclamant de Janet, Ravaisson, Lachelier et Boutroux, le jugement esthétique d'inspiration kantienne et schillérien, fondé sur libre jeu harmonique de l'imagination et de l'entendement, est élevé comme modèle et précondition de tout jugement correct et de bon sens : d'après Adam, en effet, un homme éduqué à exercer son goût « jugera finement et sûrement partout, à quelque matière que sa pensée s'applique ».⁵³ Selon Boutroux, la *pulchritudo adhaerens* est toujours supérieur, au moins en principe, à la beauté « détachée et indépendante », qui au fond « n'est que le joli ». En effet, c'est manquer de respect à une grande œuvre « que de n'y voir qu'un instrument de jouissance ». Il faudrait plutôt la considérer dans sa complexité non pas comme une fin mais comme « une certaine manière de dépasser le but », de voir une qualité propre aux objets qui ne soit pas réductible à leurs propriétés fonctionnelles. En dernière analyse, la *pulchritudo vaga*, et le libre jeu qu'elle présuppose, est donc subordonnée à une expérience supérieure, à des exigences bien plus hautes de l'âme qui tiennent à son caractère spirituel.⁵⁴ Émile Boirac, dans son ouvrage scolaire *Cours élémentaire de philosophie* (1888), présente l'esthétique comme une discipline fondée par la troisième *Critique* de Kant, dans laquelle il puise son cadre conceptuel, et maintenant subordonnée à la psychologie. Pour lui aussi, « la condition nécessaire du plaisir du beau est le *jeu des facultés représentatives* »⁵⁵ et la beauté consiste dans le pouvoir de susciter ce jeu harmonieux et puissant. Néanmoins, l'art ne se réduit pas à un simple jeu de formes ; il a pour but

⁵³ C.-E. Adam, *Essai sur le jugement esthétique*, Hachette, Paris 1885, p. 251.

⁵⁴ Voir É. Boutroux, *La nature et l'esprit*, cit., p. 38.

⁵⁵ É. Boirac, *Cours élémentaire de philosophie, conforme aux derniers programmes, suivi de Notions d'histoire de la philosophie et de sujets de dissertations donnés à la Faculté des lettres de Paris* (1888), Alcan, Paris 1891³, p. 177.

l'expression d'une vérité, « non pas seulement de reproduire les formes extérieures des choses, mais encore d'en dégager, d'en faire saisir le sens ».⁵⁶ En outre, bien que l'art ait sa fin propre, qui n'est pas le bien mais le beau, cette fin ne doit pas être contraire à la morale, car la moralité est « une loi universelle qui s'impose à l'art comme à tout le reste » - et parce que l'immoralité trouble le plaisir esthétique. De plus, l'art, sensibilisant l'homme au désintéret, à voir au-delà de son individualité et de ses besoins, « a indirectement un effet moral ».⁵⁷

On voit donc comment le lien étroit entre l'art et la moralité ou la société est toujours préservé par les philosophes, et n'est questionné que rarement⁵⁸ ; ce qui peut changer, c'est plutôt le rapport qu'on établit entre les deux termes, au sens où selon certains la doctrine du jeu, fondée sur l'idéal d'une contemplation passive et formelle, ne rend pas justice à la complexité de la jouissance esthétique, qui met en jeu des forces plus profondes, presque physiologiques, de notre esprit, telles que la sympathie symbolique, et les caractères communicatifs et expressifs des œuvres d'art.

On peut analyser à ce sujet une querelle très instructive entre Renouvier et le beau-fils d'Alfred Fouillée, Jean-Marie Guyau (1854-1888),⁵⁹ qui témoigne bien de la présence des thèmes de la *Critique de la faculté de juger* dans le champ philosophique fin de siècle. Tout commence lorsqu'entre 1874 et 1875 Renouvier publie dans la *Critique philosophique* une première série d'articles consacrés à l'œuvre poétique de Victor Hugo où, en bon kantien, il prône une conception de l'art fondée sur le libre jeu des facultés (qui sont pour lui l'imagination et la raison) et sur le désintéressement esthétique, au-delà donc de tout rapport avec la vérité et l'utilité. Dans le dernier de ces textes, Renouvier écrit qu'en son temps on prend trop au sérieux l'imagination, qui par contre doit être laissée libre de s'étendre, d'abandonner « toute prétention directe sur le vrai et sur l'utile » pour se livrer à sa véritable activité : l'imitation, « en manière de jeu élevé », des passions, des actions et des idées des

⁵⁶ *Ivi*, p. 183.

⁵⁷ *Ivi*, p. 184.

⁵⁸ Dans une lettre assez drôle envoyée à sa femme en 1950, Louis Althusser décrit avec sarcasme l'esthétique universitaire bourgeoise du XIX^e siècle : « Très frappé aussi du rôle idéologique de l'*esthétique* chez tous ces philosophes bourgeois du XIX^e. L'esthétique au fond n'a tenu cette place privilégiée (tu vois : c'est dans l'*art* que l'homme réalise le plus haut de lui-même et patati et patata) dans aucune autre époque que dans le XIX^e siècle : au départ des éléments dans Kant, puis *Schelling* surtout, philosophe romantique, Hegel passablement), et tout le XIX^e siècle au moins des philosophes réactionnaires : nous vivons encore dans cette surestimation de la *signification ontologique* de l'œuvre d'art (qui va de pair avec la sous-estimation de sa fonction sociale d'ailleurs, puisque chez nos bons apôtres cette signification ontologique ne s'ouvrait que devant l'aristocrate d'élite tout gonflé d'injures à l'adresse du peuple (cf. Ravaisson, Lachelier, Bergson etc.) » (L. Althusser, *Lettres à Hélène, 1947-1980*, éd. O. Corpet, Grasset/IMEC, Paris 2011, p. 138-9).

⁵⁹ Cette querelle a pour protagonistes deux acteurs philosophiques indépendants, non liés à des institutions universitaires. Guyau, en effet, ne fut jamais un professeur universitaire. Talent précoce, licencié es-lettres en 1871, il s'intéresse à la philosophie d'Épicure et au stoïcisme. Il commence à enseigner au lycée Condorcet, mais sa tuberculose, qui l'emportera à l'âge de trente-trois ans, l'oblige à quitter le poste et à déménager à Menton avec Fouillée.

hommes.⁶⁰ Ce n'est pas la première fois que Renouvier propose cette perspective esthétique : il l'avait déjà fait d'une manière plus complète dans la *Science de la morale*, en identifiant le « principe radical du beau » à la notion de désintéressement formulée par Kant et en insistant sur la nature purement formelle de la création artistique. L'œuvre d'art, disait-il, consiste en une « représentation pour la représentation »⁶¹ ; et si l'artiste, qui est d'abord un homme et donc un agent moral, veut ajouter un message à son ouvrage, il doit quand même préserver la liberté et le jeu qui sont à la base de sa création et aussi bien de l'appréciation du public.⁶² Cette conception générale, on la retrouve exposée d'une manière définitive vingt-cinq ans plus tard, dans le premier livre de Renouvier sur Hugo, paru en 1893 et issu d'une nouvelle série d'articles écrits en 1889. Pour Renouvier, les « souverains principes de l'esthétique » sont les suivants :

I. Le sentiment du beau ne dépend pas des qualités des objets externes, mais des affections psychiques du sujet [...].

II. Ce sentiment est indépendant de toute reconnaissance des qualités de son objet comme bonnes, utiles ou agréables [...]. Il est donc essentiellement désintéressé.

III. Il n'est ni universalisable ni transmissible à l'aide de concepts et de raisonnements ; il n'est jamais nécessaire [...].

IV. [L]es fins [des actions humaines] qui ont le beau pour objet sont purement formelles, et consistent dans le plaisir que procure le beau, dans la conservation et dans le jeu des représentations qui s'y rapportent [...]

V. Ce jeu des représentations, quand il passe de l'ordre contemplatif à l'ordre de l'action ou de la libre création, conduit à l'art, qui est une sorte d'imitation ou de reproduction désintéressée, entièrement formelle, de phénomènes quelconques, représentés à part de toute passion intéressée qui puisse s'attacher à ces mêmes phénomènes comme réels.

VI. Le beau et l'art ne diffèrent que comme diffèrent la contemplation de l'œuvre et l'œuvre elle-même, non pas morte mais en acte de se faire. Cet acte est le *jeu du beau*, et comme toute la matière de nos représentations est prise ici de l'expérience, cet acte consiste en de libres reproductions, imitations, interprétations des choses mêmes [...]; tout

⁶⁰ C. Renouvier, « Études esthétiques et littéraires. L'imagination et la raison », *La Critique philosophique* 19 (10 juin 1875), dans *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Quatrième année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1875, t. I, p. 304. Pour les articles précédents, voir les numéros 13, 17, 22, 30 et 49 de la troisième année de la *Critique philosophique*. Ces articles ne sont pas à confondre avec ceux de 1889 qui seront recueillis dans le premier livre de Renouvier sur le grand écrivain français, *Victor Hugo, le poète* (1893).

⁶¹ C. Renouvier, *Science de la morale*, cit., t. I, p. 210.

⁶² Voir *ivi*, p. 217-218.

artiste, depuis l'enfant dans ses jeux d'enfant, jusqu'aux grands conteurs et poètes, est un homme *qui joue avec les représentations* [...].⁶³

Les origines kantienne et schillérienne de ces principes sont explicitées dans un article publié en 1876 où Renouvier trace la généalogie allemande de son esthétique du jeu, en ajoutant toutefois un élément anglais : la lignée inaugurée par le Kant de la *Critique de la faculté de juger* (1790) et poursuivie par les *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme* (1794) de Schiller s'achève en effet avec les *Principes de psychologie* (1855) d'Herbert Spencer, traduits en français par Théodule Ribot et Alfred Espinas l'année précédente. Dans ce texte, Spencer avait dit en effet avoir rencontré chez un auteur allemand dont il ne se rappelait pas le nom (Schiller) une théorie qui lui avait paru offrir, « si non la vérité même, au moins une esquisse de la vérité », à savoir la théorie que les sentiments esthétiques dérivent de « l'impulsion du jeu ». ⁶⁴ D'après Renouvier, l'évolutionnisme de Spencer et le criticisme de Kant partagent, malgré leurs différences, un principe commun, c'est-à-dire la condition de *désintéressement*, d'une absence de finalité immédiate, qui est à la base soit de la jouissance sensible soit du plaisir esthétique devant la beauté artistique. On retrouve cette similarité aussi sur le plan du langage : Spencer parle en effet de l'excitation esthétique comme d'un « exercice de certaines facultés en vue d'elles-mêmes » et de la beauté en tant que sentiment qui ne se rapporte pas à des fins à réaliser, mais aux « activités qui entrent en exercice dans la poursuite de ces fins ». ⁶⁵ Tout cela révèle, aux yeux de Renouvier, la valeur profonde de la démarche criticiste, capable, en vertu de la vérité qu'elle exprime, de migrer dans des contextes philosophiques très différents : tant Schiller que Spencer arrivent à la conclusion que dans le libre jeu esthétique des facultés, dans le plaisir désintéressé et dans la libre contemplation de la beauté, l'homme se réalise et se complète au-dessus de ses besoins primitifs qui le rattachent au domaine animal. Mais ce que Spencer n'a pas compris, et que Schiller avait par contre déjà souligné, c'est le lien entre esthétique et morale : le bonheur esthétique, la liberté éprouvée par le sujet dans le jeu de ses facultés, coïncide avec la réalisation d'une autonomie morale, d'une vertu spontanée affranchie du devoir et des désirs, qui, seule, est la condition de la félicité personnelle et en même temps de l'harmonie sociale. ⁶⁶

⁶³ Voir C. Renouvier, *Victor Hugo, le poète* (1893), Armand Colin, Paris 1900³, p. 316-8.

⁶⁴ Voir H. Spencer, *Principes de psychologie*, tr. Théodule Ribot et Alfred Espinas, Germer Baillière, Paris 1875, t. II, p. 661.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 670.

⁶⁶ C. Renouvier, « Études esthétiques. Le principe de l'esthétique chez Kant, Schiller et M. Herbert Spencer », *La Critique philosophique* 10 (6 avril 1876), dans *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Cinquième année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1876, t. I, p. 160 : « La perfection et la félicité [...]

Les articles que Guyau écrit pour la *Revue des Deux Mondes* et la *Revue philosophique* entre 1881 et 1883, et qui anticipent *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884), visent justement à défier cette théorie de jeu en lui opposant une esthétique où l'art, loin d'être séparé de ce qui est utile, agréable ou désirable, se donne pour tâche la stimulation et l'accroissement de ce qu'il y a de plus *sérieux*, à savoir le sentiment de la vie sous ses trois formes principales : sentiment, intelligence, volonté. Guyau reconnaît que la beauté d'un objet n'est pas en contradiction avec son utilité, qui correspond à la marque de notre intelligence, et que le sentiment du beau se rattache foncièrement au désir, lequel n'est que besoin conscient. En ce sens, l'utilité de l'objet et le désir du sujet, ou autrement dit l'intéressant et l'agréable, en définitive ce qui sert à la vie, sont les critères primitifs de l'esthétique.⁶⁷ Rien de plus inexact, donc, que l'opposition entre beau et désir. Au lieu de la séparation qualitative, substantielle, il faut introduire une différence de *degré* : « toute sensation agréable – écrit-il – peut revêtir un caractère esthétique en acquérant un certain degré d'intensité, de retentissement dans la conscience ».⁶⁸

Voilà pour ce qui est du principe du désintéressement. Pour ce qui concerne spécifiquement la question du jeu, il faut souligner qu'en s'opposant à Renouvier, Guyau adopte aussi une position excentrique par rapport à l'esthétique française de l'époque. À partir des années 1860, en effet, une grande partie de la réflexion française sur l'art tourne autour de la théorie du jeu.⁶⁹ Voyons quelques exemples. *L'Essai sur le génie dans l'art* (1883) de Gabriel Séailles (1852-1922)⁷⁰ est parsemé de référence à la notion de libre jeu. Il écrit par exemple que « le beau résulte du libre jeu des facultés en accord dans un acte vital »⁷¹ ou que ce libre jeu n'est que le principe qui règle l'harmonie entre les lois de l'intelligence dans le génie artistique, l'intelligence n'étant qu'une « forme plus haute » de la vie.⁷² Sur la base de cette harmonie entre les facultés de l'esprit, que dans le génie atteint sa perfection, « la plénitude de la vie spirituelle », nous pouvons donc, en regardant un tableau, réfléchir en nous le libre

envisagées [...] dans la satisfaction pure des désirs et l'accomplissement harmonique des fonctions individuelles et sociales, sont placées par l'imagination dans le double état esthétique et moral où, d'une part, les appétits et passions sont dégagés de l'impérieux besoin et de tous les effets de la lutte pour l'existence, où, de l'autre, la vertu est affranchie du devoir par l'habitude et la certitude de bien faire. [...] Ainsi, la conclusion idéale de l'esthétique se rencontre avec celle de la morale ».

⁶⁷ Voir J.-M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884), Alcan, Paris 1921¹⁰, p. 24.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁹ Voir E. Egli, *Schiller et le romantisme français*, cit., t. II, p. 650.

⁷⁰ Élève de Lachelier et de Paul Janet, influencé aussi par Renouvier, Séailles est reçu premier à l'agrégation en 1874. Il enseigne au lycée en province avant de séjourner à Leipzig auprès de Wundt en 1881. Il est nommé à la Faculté des lettres de Paris en 1886, où depuis 1898 il occupe la chaire l'histoire de la philosophie qui fut de Janet. Il est aussi connu pour avoir été un membre fondateur de la Ligue des droits de l'homme et un animateur du mouvement des Universités populaires.

⁷¹ G. Séailles, *Essai sur le génie dans l'art*, Alcan, Paris 1897², p. 299

⁷² Voir *ivi*, p. 263.

jeu dont l'œuvre d'art est né et comprendre la « sympathie » que la beauté inspire : « Elle [la beauté] est nous comme nous sommes elle, mais elle nous achève, et l'amour naît spontanément en sa présence de la joie de se sentir vivre d'une vie plus complète et plus intense ». ⁷³ Séailles reprend aussi la notion kantienne du désintéret esthétique et l'idée du §48 la *Critique de la faculté de juger* selon laquelle la représentation des choses laides ou déplaisantes (maladies, les dévastations de la guerre...) peut plaire en vertu de sa conformité à une fin, soit au concept de ce que la chose représentée doit être : le mal devient un « jeu », une « scène de meurtre, de désespoir devient une lutte de lumière et d'ombres », le « cri de douleur devient le chant qui nous charme ». Dès lors, « [ce] n'est ni le mal ni la douleur qui nous plaisent, c'est l'émotion puissante, c'est l'art indépendant de l'objet, le génie, la vie harmonieuse, le *libre jeu* de nos facultés en accord ». ⁷⁴ Parallèlement à Séailles, dans le chapitre sur l'art de ses célèbres *Leçons de philosophie* (1884), Élie Rabier (1846-1932) ⁷⁵ défend le caractère autonome de l'expérience et de la contemplation esthétique, en se réclamant de Kant, bien sûr, mais aussi de Schiller et de Renouvier : l'art, écrit-il, est un jeu, c'est une activité qui se détache de la *vie utile* et qui suppose, par conséquent, l'affranchissement du besoin et le *goût pour l'apparence*. [...] L'art est comme une prolongation, une reproduction volontaire de cette contemplation désintéressée, ou de jeu, qui fait le fond de la satisfaction esthétique. [...] Or, si l'art est un jeu, il s'ensuit immédiatement que l'art a sa fin en lui-même ». ⁷⁶ Cela ne veut pas dire, pour Rabier, que l'art n'a rien à voir avec le vrai et le bien : sans le vrai, il ne saurait y avoir de satisfaction esthétique, lorsque la morale empêche que l'art aboutisse à la vulgarité et au dégoût. Toutefois, vérité et bien ne sont pas des principes qu'il doit respecter et auxquels il doit s'assujettir ; ils sont, par contre, des limites que l'art ne doit pas franchir dans sa libre poursuite de la beauté.

La doctrine du jeu continuera à avoir des représentants éminents même après la mort de Guyau. Un critique peu connu aujourd'hui, Émile Hennequin (1858-1888), ⁷⁷ proche des

⁷³ *Ivi*, p. xi.

⁷⁴ *Ivi*, p. 285. Soulignements ajoutés.

⁷⁵ Après l'agrégation, Rabier devient professeur au lycée Charlemagne en 1872, à part une année à l'ENS en tant que suppléant d'Ollé-Laprune. En 1886 il reçoit la Légion d'honneur sur recommandation de Lachelier. En 1889, recommandé par Louis Liard, il est nommé directeur de l'Enseignement secondaire. Voir à son sujet Y. Verneuil, « Un protestant à la tête de l'enseignement secondaire : Élie Rabier », *Histoire de l'éducation* 110 (2006), p. 111-39.

⁷⁶ Voir É. Rabier, *Leçons de philosophie*, t. I, *Psychologie*, Hachette, Paris 1884, p. 644-5.

⁷⁷ Hennequin n'est pas à proprement parler un philosophe. Peu est connu de sa vie. Ce que l'on sait, on le doit aux témoignages de ses proches, comme l'écrivain Octave Mirbeau. Né à Palerme, mais originaire de la Suisse, il fait ses études supérieures à Genève et puis s'installe à Paris, au 35 rue de Fleurus. Il travaille toute sa vie comme rédacteur, écrivain et traducteur (notamment d'Edgar Allan Poe. Il meurt tragiquement à Samoëns, noyé dans la Senne, lors d'une visite à son ami le peintre symboliste Odilon Redon. À son sujet, voir Enzo Caramaschi, *Essai sur la critique française de la fin-de-siècle: Émile Hennequin*, Paris, Nizet, 1974 ; et Catherine Le-

cercles de la *Revue littéraire et artistique* de Jean de La Leude et Edmond Deschaumes et de la *Revue contemporaine* d'Édouard Rod, la reprend dans son ouvrage principal, *La Critique scientifique*, parue deux mois avant sa mort. Selon Hennequin – qui souhaitait appliquer aux textes littéraires une méthode d'analyse psychologique et sociologique appelée « esthopsychologie », inspirée surtout par Taine et par la notion d'« aestho-physiologie » formulé par Spencer dans les *Principes de psychologie* –, l'émotion esthétique a de particulier « qu'elle ne se traduit par des actes, qu'elle est fin en soi ». C'est contre cette conception de l'expérience artistique que se sont dressés plusieurs esthéticiens français (la référence à Guyau et peut-être à Fouillée est claire). Certes, « elle pourra ne pas paraître complète », mais d'après Hennequin elle « paraît [...] exprimer avec précision, non pas tel état de l'œuvre d'art, mais son devenir, le sens dans lequel elle se développe, et le but dont approchent le plus les plus hautes ». Hennequin se réfère explicitement à Guyau dans une note en bas de page, en lui reprochant de n'avoir pas montré comment un sentiment esthétique peut avoir la même nature qu'un sentiment de plaisir et si l'utilité ou la bonté sont des conditions suffisantes pour susciter une émotion esthétique. En effet, Hennequin maintient toujours que « les choses utiles et bonnes ne suscitent ces émotions [esthétiques] que quand elles sont belles par-dessus le marché ».⁷⁸ Théodule Ribot parle de la doctrine du jeu dans deux ouvrages majeurs, *La psychologie des sentiments* (1896) et *l'Essai sur l'imagination créatrice* (1900). Dans le premier, il présente le sentiment esthétique en tant qu'émotion particulière, car l'activité qui le produit est une fin en soi, ne visant pas à la conservation de l'individu. Le jeu a sa source dans un surplus vital, il est une « activité de luxe » propre aux êtres supérieurs qui peuvent sortir du « cercle étroit » des nécessités et des besoins. Ribot caractérise cette activité à la manière de Kant, Schiller et Spencer, par le fait « qu'elle se dépense en une combinaison d'images et aboutit à une création qui a son but en elle-même ; [...] c'est le jeu de l'imagination créatrice sous sa forme désintéressée ».⁷⁹ À l'instar de Guyau, il reconnaît l'importance du côté *actif* et non seulement réceptif de l'émotion esthétique, mais il critique l'opposition de Guyau entre la vie et le jeu comme source de l'art, en commentant : « Je ne vois pas ce qu'on gagne à remplacer une formule précise par une autre plus vague ; d'ailleurs toutes les émotions ne se rattachent-elles pas à la vie ? ».⁸⁰ Dans *l'Essai*, Ribot corrige en partie sa démarche et, en s'autorisant des recherches sur le jeu chez les animaux et chez l'homme du psychologue allemand Karl Groos

Gouis, *Positivism and Imagination: Scientism and Its Limits in Émile Hennequin, Wilhelm Scherer, and Dimitrii Pisarev*, Lewisburg-London, Bucknell University Press, 1997.

⁷⁸ Voir É. Hennequin, *La critique scientifique*, Perrin, Paris 1888, p. 26-7. Voir plus en général, p. 25-61.

⁷⁹ Voir T. Ribot, *La psychologie des sentiments*, Alcan, Paris 1896, p. 323, plus en général p. 320-6.

⁸⁰ *Ivi*, p. 322-3n.

(1861-1946), il s'oppose à ceux qui ramènent le travail de l'imagination artistique à une nécessité biologique, à un instinct de dépense commun à tous les êtres vivants : au contraire, la création artistique est une prérogative de l'homme, cet animal incomplet, le résultat de l'éducation par le jeu de nos instincts et inclinations.⁸¹ Selon Groos, en effet, le jeu est en effet « un apprentissage, un exercice préliminaire aux fonctions actives de la vie et au développement de nos dispositions naturelles ».⁸² Il énumère plusieurs formes de jeu chez les animaux, dont pour Ribot on peut retenir l'idée que le jeu est création, invention, une combinaison toujours nouvelle de mouvements ; le jeu n'a rien à voir avec la « vie journalière ». C'est sur cette base qu'on peut expliquer le développement de l'imagination créatrice de l'imagination passive, reproductrice, chez les enfants.⁸³ Également influencé par la psychologie et la physiologie allemande, en particulier par Wundt, Victor Basch (1863-1944), dans sa thèse sur l'esthétique de Kant, ne conteste pas qu'à l'origine l'art est né de l'utile ; néanmoins, cela ne l'empêche « de soutenir que l'art est avant tout un jeu », ce qui devient de plus en plus évident à mesure que l'évolution et la civilisation progressent : « les sens esthétiques par excellence, la vue et l'ouïe, ont commencé par servir aux besoins organiques de l'homme [...], mais il est incontestable [...] que ces sens ne sont devenus esthétiques que [...] lorsque l'homme est arrivé à un degré de civilisation où il pouvait se détacher de la préoccupation exclusive du nécessaire, de l'utile, et où il lui fut permis de songer au superflu, au Beau, à l'art ».⁸⁴ Cela dit, contre le formalisme kantien, Basch estime quand même que la théorie du désintéressement, purement contemplatif et pur, n'est qu'une « création », qu'un « idéal », sinon un véritable « postulat », « laquelle ne se présente jamais dans un état de simplicité, d'isolement et de pureté parfaite », étant par contre le produit d'une harmonisation complexe des facteurs organiques et intellectuels du sujet, avec sa conformation spécifique et ses dispositions.⁸⁵ Ce qui est vrai, au-delà des défauts de la conception kantienne, c'est que l'attitude esthétique, comparée à l'attitude morale ou à la connaissance, est désintéressée : devant l'objet beau, en effet, quand nous jouissons esthétiquement, nos facultés convergent dans un état psychologique harmonique où désir, sensibilité, connaissance et volonté se trouvent en parfait équilibre : « il s'établit, au milieu des luttes où sont incessamment engagées les forces vives de notre Moi, quelques instants de paix souveraine et d'idéale sérénité, [...] l'homme 'affranchi de la prison

⁸¹ Voir T. Ribot, *Essai sur l'imagination créatrice*, Alcan, Paris 1900, p. 37-40.

⁸² *Ivi*, p. 81.

⁸³ Voir *ivi*, p. 85-98.

⁸⁴ Voir V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Alcan, Paris 1896, p. 431-2.

⁸⁵ *Ivi*, p. 273-4.

de la volonté' n'a plus qu'à laisser *jouer* de concert ses facultés ». ⁸⁶ La différence par rapport à Kant est que ce jeu n'est pas purement formel, un accord entre facultés, mais qu'il entraîne l'organisme tout entier.

Comme il a été souligné, le succès de la théorie du jeu, surtout dans sa déclinaison évolutionniste spencérienne, s'explique « par le fait qu'elle apportait une théorie solide et surtout fondée sur des observations réelles, au moment même où, plus que jamais, on ressentait le besoin de réaliser une esthétique positive ». ⁸⁷ Or, Guyau est tout disposé à reconnaître la valeur de l'école évolutionniste, qu'il considère, contrairement à Renouvier, comme un perfectionnement des théories de Kant et Schiller. Le mérite de Spencer est d'avoir mis en valeur le rôle fondamental du jeu dans le passage de l'animal à l'homme, donc dans la formation de la civilisation : chez les animaux, engagés dans la lutte pour la survie, le jeu est en effet le résultat du besoin du système nerveux de décharger un surcroît d'énergie d'une manière paisible et non dangereuse ; de même, chez l'homme, dont la vie est rythmée par le travail, l'art est une « jouissance de luxe », une « gymnastique de l'esprit » qui permet aux individus de ne pas sombrer dans l'apathie, dans ce que Guyau appelle une « atrophie » nerveuse. ⁸⁸ En dépit de cela, toutefois, Guyau s'écarte de l'école évolutionniste lorsqu'elle tend à résoudre le sentiment du beau dans un état de contemplation purement passif. Il s'en prend là aux thèses de James Sully (1842-1923), auteur de *Sensation and Intuition* (1874), ⁸⁹ et surtout au naturaliste canadien Grant Allen (1848-1899), qui, envoyé enseigner pour trois ans en Jamaïque par le Bureau des Colonies, entouré par la végétation florissante des Tropiques, avait écrit un livre « sur l'origine du grand plaisir que nous donnent les productions naturelles ou artistiques ». ⁹⁰ Dans ce livre, publié en 1876 avec le titre *Physiological Aesthetics* et dédié à Spencer, Allen radicalise la conception du beau du philosophe anglais en supprimant tout lien entre le beau et la finalité : à ses yeux, l'art n'est que l'exercice désintéressé de nos fonctions réceptives (regarder un tableau, écouter une musique, etc.). ⁹¹

Or, selon Guyau, l'erreur commune tant à la position intellectualiste du criticisme qu'à la vision évolutionniste de l'école anglaise est d'avoir sous-estimé, sinon négligé, le côté *actif* de la jouissance de l'art. La perception étant une *activité* au sens propre, quand nous nous trouvons dans la condition de spectateurs ou de contemplateurs, nous sommes aussi des ac-

⁸⁶ *Ivi*, p. 603.

⁸⁷ T. Mustoxidi, *Histoire de l'esthétique française*, cit., p. 202.

⁸⁸ J.-M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, cit., p. 10.

⁸⁹ Voir J. Sully, *Sensation and Intuition. Studies in Psychology and Aesthetics*, Kegan Paul & Co., London 1874.

⁹⁰ G. Allen, « *Physiological Aesthetics and Philistia* », dans *My First Book*, Chatto & Windus, Piccadilly 1897, p. 44.

⁹¹ Voir G. Allen, *Physiological Aesthetics*, Henry S. King & Co., London 1877.

teurs, ce qui veut dire que dans la perception nous déployons notre force vitale tout entière. De plus, l'émotion esthétique ressentie consiste dans « un élargissement », dans « une sorte de résonance de la sensation à travers tout notre être, surtout notre intelligence et notre volonté ».⁹²

À cette mise en valeur du caractère actif du sentiment correspond une nouvelle conception de la création artistique, qui ne consisterait plus dans la production de fiction, dans le libre jeu de l'imagination, selon le modèle schillérien, mais au contraire dans l'*expression*, dans l'excitation d'émotions et de passions. Le « jeu de l'imagination pour l'imagination même », avec le quiétisme qu'il implique, est ce qu'il y a dans l'art de plus « blâmable » et « superficiel ». Le formalisme du jeu c'est la mort, la muséification de la nature, « un spectacle sans fin et sans but »,⁹³ lorsque par contre l'art doit réveiller en nous le sentiment plus profond de notre être.⁹⁴ La poésie conçue comme simple « jeu d'imagination et de style », avait écrit Guyau dans la préface aux *Vers d'un philosophe*, n'est en effet qu'un « ravissant mensonge » enlevant à l'art « tout son sérieux ».⁹⁵ L'art doit s'attacher par contre à l'*expression* d'une émotion, d'une idée ou d'un sentiment *vrai*, authentique. Mais c'est précisément à ce point que commence à se poser un problème d'ordre social, car Guyau s'aperçoit qu'il ne faut pas tomber dans le piège inverse, c'est-à-dire célébrer le sentiment pour le sentiment. C'est pour cette raison que l'art *sérieux* doit s'intéresser aux émotions et aux idées les plus élevées de l'esprit. Si le génie artistique, par le fait même d'intensifier la force vitale qui est commune à tous les êtres, est une puissance communicative, et si l'art n'est qu'une « condensation de la vie », il faut alors que l'artiste ne crée pas des formes pures, mais des « sujets vivants », des « objets d'affection » (par exemple des personnages littéraires).⁹⁶ L'art doit donc promouvoir des sentiments positifs, exemplaires, qui contribuent à la solidarité et à l'harmonie de la société.

Cette polémique sur la valeur sociale de l'art dépasse le domaine purement philosophique pour s'inscrire dans un contexte plus général : je me réfère ici aux débats sur la finalité de l'art et la nature de la création artistique, qui ont troublé le champ littéraire français depuis au moins la révolution romantique des années vingt. Guyau, poète lui-même, s'en prend surtout à certaines figures majeures de son époque, qu'il juge coupables d'avoir privilégié la

⁹² J.-M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, cit., p. 73.

⁹³ J.-M. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, éd. Annamaria Contini et Stéphane Douailler, Fayard, Paris, 2001, p. 92.

⁹⁴ En ce sens, Guyau écrit que « [l]a fiction, loin d'être une condition du beau dans l'art, en est une limitation » (*Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, cit., p. 32).

⁹⁵ J.-M. Guyau, *Vers d'un philosophe*, Germer Baillière, Paris 1881, p. i-ii.

⁹⁶ J.-M. Guyau *L'art au point de vue sociologique*, cit., p. 92.

forme en dépit de l'expression, l'obscurité symboliste et le repliement intimiste en dépit de la dimension « sympathique » et sociale de la poésie. Aux yeux de Guyau, le Parnasse, le décadentisme et le symbolisme, malgré leurs différences, ne sont que trois manifestations d'une conception nocive de l'art qui substitue le véritable génie, puissance vitale et sociale, au talent stérile, l'« affectation du savoir-faire » et la « charlatanerie ». ⁹⁷ Chez Banville, Baudelaire ou Verlaine, en effet, on peut repérer une racine commune, qui est la théorie de l'art pour l'art formulée par Théophile Gautier, « leur maître à tous – écrit Guyau – dans l'art de versifier pour ne rien dire ». ⁹⁸

Cette critique à la littérature des contemporains, surtout de Baudelaire et des décadents, constitue un point de tangence avec Renouvier. Selon Guyau, l'artiste porte une responsabilité sociale : « L'art doit choisir sa société ». ⁹⁹ Par exemple, l'élitisme artistique et décadent de Baudelaire – qui avait eu à l'époque un grand retentissement chez les jeunes déprimés par la postérité de la défaite de Sedan (1870) grâce aux *Essais de psychologie contemporaine* (1883) de Paul Bourget (1852-1935) ¹⁰⁰ – est complètement vain si cette aristocratie est fondée sur les « non-valeurs humaines » et composée par « les stériles, les impuissants, les impropres à la vie sociale, les *inaptes* et, en définitive, les *ineptes* ». ¹⁰¹ De même, dans le quatrième tome de la *Philosophie analytique de l'histoire* (1897), Renouvier conteste ce qu'il appelle « l'action [socialement] dissolvante de la littérature » : ce qu'il reproche aux écrivains français de son siècle c'est le culte de la forme, « le mépris du devoir, l'exaltation de la passion, la haine de la vérité [...], la répugnance pour la réflexion et l'étude » dans le cas du romantisme ¹⁰² et, dans le cas du réalisme pessimiste de Balzac, de Zola et des frères Goncourt, la tendance « à peindre le mal plutôt que le bien » et l'incapacité de tirer de l'analyse psychologique une vision plus ample sur la nature de l'homme, les « ouvertures qu'un esprit essentiellement moral peut seul avoir sur la nature humaine ». ¹⁰³ Ce qui manque, selon Renouvier, c'est donc « le sérieux d'une morale ferme qui nous défendrait contre la contagion du dilettantisme dans l'art » ¹⁰⁴ et qui nous permettrait de prendre conscience que ce qui est intéressant n'est pas l'individu en tant que tel, mais l'individu en tant que partie du corps social et de l'humanité.

Il existe dès lors, apparemment, une convergence très forte entre Guyau et Renouvier sur la fonction nécessairement sociale de l'art, notamment de la poésie et de la littérature.

⁹⁷ *Ivi*, p. 475.

⁹⁸ *Ivi*, p. 476.

⁹⁹ *Ivi*, p. 497.

¹⁰⁰ Voir P. Bourget, *Essais de psychologie contemporaine. Études littéraires*, A. Lemerre, Paris 1883.

¹⁰¹ J.-M. Guyau, *L'art au point de vue sociologique*, cit., p. 494.

¹⁰² C. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire. Les idées, les religions, les systèmes*, cit., t. IV, p. 502.

¹⁰³ *Ivi*, p. 501.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 487.

Néanmoins, il demeure une différence essentielle concernant la modalité dans laquelle cette fonction est remplie par l'art. Dans la longue étude critique sur les *Problèmes d'esthétique*, composée par trois articles publiés entre 1885 et 1886 dans la *Critique philosophique*,¹⁰⁵ Renouvier fait l'éloge du bien-fondé des considérations et des analyses techniques de Guyau sur l'avenir et les lois du vers, qui sont au centre de la troisième et dernière partie du livre, mais il lui reproche un manque d'originalité pour ce qui est des thèses plus proprement théoriques, qui ne seraient pas « soutenues par des analyses d'un genre assez rigoureux ».¹⁰⁶ Dans le premier article, qui porte sur la théorie du jeu, Renouvier, fidèle au cadre conceptuel kantien, critique l'incapacité de Guyau de définir avec précision les caractères propres du beau. Dans sa conception, en effet, tout se mélange : le beau, l'agréable, l'utile, le désir et le bon. « L'explication du beau moral – estime-t-il – est interdite à une théorie qui ne part pas seulement de l'agréable, mais qui y reste limité, alors même que son auteur envisage l'émotion esthétique à son plus haut point, dans les sentiments les plus élevés de la personne ».¹⁰⁷ Ces éléments de confusion se condensent dans la notion encore plus confuse de vie, que Guyau oppose au jeu et à la fiction. Renouvier, par contre, reste attaché à une conception *représentative* du beau : « le beau doit être envisagé dans un objet [...] non comme intéressant *réellement* le spectateur [...], mais comme éveillant chez lui des sentiments désintéressés, tous relatifs aux idées qu'il a des actions et des choses ».¹⁰⁸ C'est justement la notion de représentation, d'ailleurs cruciale pour le néocriticisme de Renouvier, qui permet le passage de la contemplation désintéressée du beau à l'exercice aussi bien désintéressé de la moralité. En se réclamant du *Paradoxe du comédien* de Diderot, Renouvier dénonce le caractère purement illusoire d'une communicabilité directe des émotions qui fait abstraction de toute imitation ou représentation ; par contre, c'est seulement là où il y a purification des intérêts personnels et des passions immédiates que l'art peut être véritablement communicatif.¹⁰⁹ Si le poète, l'artiste – dit-il dans son livre sur Hugo – est un visionnaire qui est en mesure de parler à ou de l'humanité en général, ses visions ne sont que des représentations objectivées, des projections

¹⁰⁵ C. Renouvier, « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie esthétique du jeu », *La critique philosophique*, n° II, 28 février 1885, dans *La critique philosophique (nouvelle série). Première année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, t. I, p. 81-118 ; « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La nouvelle métrique », *La critique philosophique*, n. IX, 30 septembre 1885, dans *La critique philosophique (nouvelle série). Première année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, t. II, p. 161-88 ; « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie du vers français », *La critique philosophique*, n° IX, 30 septembre 1886, dans *La critique philosophique (nouvelle série). Deuxième année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1886, t. II, p. 179-205.

¹⁰⁶ C. Renouvier, « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie esthétique du jeu », cit., p. 81.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 87.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 87-8.

¹⁰⁹ Voir C. Renouvier, *Victor Hugo, le poète*, cit., p. 346.

extérieures et déchargées de toute affection directe des émotions et des idées humaines.¹¹⁰ Ainsi, la valeur sociale et communicative de l'art, sa capacité de contribuer au renforcement du lien social, ne passe pas, comme le veut Guyau, par l'expression sans filtre de la vie et de ses manifestations, par la recherche d'une communion empathique entre l'artiste créateur, l'œuvre d'art et son public ; elle passe, en revanche, par l'émancipation de tout ce qui a à faire avec notre individualité concrète.

Dans un passage très significatif de la *Science de la morale*, Renouvier avait écrit en effet que l'art

nous élève au-dessus de nos passions actuelles, de nos petits et même de nos grands intérêts [...], pour nous faire un moment supérieurs à ce que nous sommes et nous rendre à notre intacte nature. L'art en cela nous fait même sympathiser avec la vie humaine tout entière, loin de nous porter à l'égoïsme, et généralisant nos sentiments et nos passions, nous forçant, pour ainsi parler, à réfléchir le sentiment de ces sentiments, nous met dans l'état d'une personne universelle, d'une personne sœur de toutes les autres personnes et à qui *rien d'humain n'est étranger*. L'art est donc éminemment moralisateur et l'agent peut-être le plus efficace, autant que le signe assuré de toute civilisation. On peut dire davantage. L'homme n'est pas agent moral seulement, il est agent sensible et esthétique : esthétique ici dans le sens le plus étendu du mot ; et il tend au bonheur.¹¹¹

En bon criticiste, Renouvier garde donc un clivage entre le domaine libre de l'art et le domaine du devoir qui, seul, peut permettre d'apercevoir l'existence d'une finalité supérieure et idéale de la vie. De plus, c'est le désintérêt esthétique qui encourage le culte du désintérêt moral. Il s'ensuit que, aux yeux de Renouvier, l'espoir évolutionniste commun à Spencer et à Guyau pour lequel l'idéal schillérien d'un « accomplissement harmonique des fonctions individuelles et sociales »¹¹² puisse se réaliser par un simple perfectionnement de notre organisme, de notre milieu vital, est condamné à rester un mirage. Bien sûr on peut rêver comme Guyau à un état final de l'humanité où la vie aura atteint le maximum d'harmonie et où « l'art ne fera plus qu'un avec l'existence ».¹¹³ Il s'agit d'ailleurs d'un rêve que Renouvier lui-même partage.¹¹⁴ Mais qu'on puisse parvenir à cet état idéal sans la morale, c'est-à-dire sans le *de-*

¹¹⁰ Voir *ivi*, p. 347-9.

¹¹¹ C. Renouvier, *Science de la morale*, cit., t. I, p. 219-20.

¹¹² C. Renouvier, « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie esthétique du jeu », cit., p. 114.

¹¹³ J.-M. Guyau, *Les problèmes de l'esthétique contemporaine*, cit., p. 86.

¹¹⁴ C. Renouvier, « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie esthétique du jeu », cit., p. 91 : « Enfin, nous atteignons en rêve la pensée d'un état supérieur, suprême, surhumain, où le jeu serait adéquat à la vie, où tout acte réaliserait spontanément le beau, sans ombre et sans contraste, grâce à l'effacement de l'objet du

voir, voilà un songe optimiste que seuls « les favorisés de la fortune » peuvent poursuivre. Par contre, conclut Renouvier, les « esclaves du travail et du besoin » – à savoir, la majorité des citoyens – feraient bien d’« ignorer ces choses ».¹¹⁵

devoir, à l’inutilité, faute d’occasions, du sacrifice, et à l’heureuse transformation des conditions terrestres qui rendent l’effort et la peine inséparables de la beauté morale ».

¹¹⁵ *Ivi*, p. 118. Renouvier est bien au courant de la séparation sociale très forte entre les classes cultivées et le peuple « industriel et agricole », et il songe une figure d’artiste idéal capable de s’adresser à la société toute entière. Malheureusement, il doit constater que l’artiste travaille seulement pour ceux qui peuvent comprendre ses ouvrages, c’est-à-dire la bourgeoisie. C’est pour cette raison qu’après la révolution romantique, on a assisté dans la littérature française à un virage vers le réalisme pessimiste qui « pousse ses tableaux au noir systématiquement, vise, en laissant trop voir, au *psychologique*, et manque de la sérénité qui convient au grand art » (C. Renouvier, *Victor Hugo, le poète*, cit., p. 335-6).

4.2. L'esthétique de la critique à la science

4.2.1. *Vers l'institutionnalisation*

Selon Charles Lalo (1877-1953), successeur de Basch à la chaire d'esthétique de la Sorbonne, très influencé par les courants positivistes en psychologie et en sociologie, la « conception du jeu » est, avec celle de l'« expérimentation » et celle des « faits sociologiques », une des grandes idées de la science de l'art.¹ Contre la spéculation vide des écoles spiritualistes, et contre l'esthétique réduite à « un décalque de l'idéologie régnante » (à savoir, de l'éclectisme),² Lalo prône une « esthétique d'en bas » inspirée par les recherches physiologiques de Fechner, véritable fondateur, avec son *Vorschule der Ästhetik* (1876), de l'esthétique scientifique moderne. La doctrine du jeu devient donc un des moments privilégiés pour l'étude des associations et des synthèses entre sensations de plaisir ou de déplaisir qui sont à la base de la vie sensible et de nos jugements esthétiques. En ce sens, avec Lalo, et avec Basch avant lui, l'esthétique réclame cette dimension de fondation scientifique que Kant lui avait niée. Lalo, en bon réductionniste, estime que l'esthétique peut devenir scientifique si elle se donne pour tâche, comme toute science, « l'analyse et la synthèse des états de conscience » et non pas l'étude de la « valeur esthétique ». C'est seulement cette « esthétique normative » qui « n'est pas susceptible de science, comme Kant le prétendait, à tort, d'une façon absolue ».³ Kant est ici l'exemple d'une esthétique entièrement fondée *a priori*, abstraite, qui ne rien dit de l'effectivité de la vie sensible. Qu'est-ce donc qu'un fait esthétique ? Voici comment répond Lalo, qui souhaite compléter l'esthétique physiologique de Fechner avec la sociologie :

Kant a appelé le devoir un « fait de la raison ». Mais il ne l'a compris que sous ses formes les plus abstraites. Pour saisir les véritables « faits moraux » dans leur réalité concrète, il faut étudier les impératifs sous leurs formes sociales définies, variables et complexes. – Il en est de même pour les faits esthétiques. Le plaisir, ainsi d'ailleurs que toute autre activité individuelle, n'en est qu'une forme abstraite. Ce sont les formes diverses qu'a revêtues

¹ C. Lalo, *L'esthétique expérimentale contemporaine*, Alcan, Paris 1908, p. 1.

² C. Lalo, *Introduction à l'esthétique*, Armand Colin, Paris 1912, p. vi.

³ C. Lalo, *L'esthétique expérimentale contemporaine*, cit., p. 9.

la beauté suivant les divers milieux sociaux, qui en constituent la seule réalité concrète, puisqu'elles en définissent les différentes « valeurs ».⁴

L'affirmation d'une esthétique scientifique doit donc passer par la mise en question du mysticisme de l'école éclectique et, en général, spiritualiste et des abstractions des esthétiques formelles à la Kant. De plus, elle devrait accueillir dans son cadre physiologique et sociologique toutes les domaines spécifiques d'enquête jusqu'alors poursuivis indépendamment et sans aucun lien l'un avec l'autre. L'application de ce cadre a pour but de fixer une série de questions, de problèmes et de faux problèmes, qui seront propres à la nouvelle science.

Mais comment en est-on arrivé à ce point où l'esthétique revendique pour elle-même un statut pareil à celui d'autres sciences sociales et humaines, dont elle tire ses instruments et ses méthodes mais pas ses objets ? Au début du XIX^e siècle, en effet, lorsque les doctrines philosophiques majeures de l'art en France sont le classicisme winckelmannien et platonicien de Quatremère de Quincy, l'idéalisme de Victor Cousin, première véritable tentative de système d'esthétique,⁵ et l'esthétique d'inspiration catholique de Lamennais, la plupart des systèmes esthétiques ne sont pas fondés sur l'observation directe de l'expérience esthétique et des objets artistiques, mais ils sont bâtis entièrement *a priori*, par des formules vides de l'esprit, à savoir « sans matériaux », « avec quelques idées générales et vagues ».⁶ La seule exception est constituée par le *Cours d'esthétique* (1826) de Théodore Jouffroy (1796-1842), qui selon le célèbre avis de Taine était le seul écrit sur l'esthétique « qu'on puisse lire après l'*Esthétique* de Hegel ».⁷ Dans ce cours très influent, Jouffroy s'attache à fournir une description plus psychologique de l'expérience esthétique centrée sur le pouvoir symbolique et sympathique. Le passage marqué par Jouffroy, qui ne connaît pas la *Critique de la faculté de juger*, mais seulement l'*Enquiry* de Burke et les *Beobachtungen* de Kant sur les sentiments du beau et du sublime,⁸ est donc celui de la métaphysique éclectique à la recherche d'une systématisation scientifique de l'esthétique. Ce faisant, il donne le coup d'envoi à la tradition psychologique de l'esthétique française, qui se fera de plus en plus scientifique à mesure que les acquisitions

⁴ *Ivi*, p. 202.

⁵ Voir T. Mustoxidi, *Histoire de l'esthétique française, 1700-1900*, cit., p. 102.

⁶ *Ivi*, p. 95.

⁷ H. Taine, *Les philosophes français du XIX^e siècle*, cit., p. 231. Ce cours, dispensé par Jouffroy chez lui en 1826, ne sera publié qu'après sa mort, en 1843, par Jean-Philibert Damiron (1794-1862).

⁸ Voir l'appendice conclusive, issue d'une thèse soutenue en 1816, où est thématisée la différence entre le beau, le sublime et l'agréable (voir T. Jouffroy, *Cours d'esthétique*, Hachette, Paris 1875³, p. 427-67). On peut trouver une allusion peut-être indirecte à la troisième *Critique* dans la première leçon, où Jouffroy expose brièvement l'idée kantienne selon laquelle le plaisir du beau se lie au jugement esthétique, de telle manière que c'est l'acte même du jugement qui nous donne plaisir (voir *ivi*, p. 5). Cela dit, le problème est posé avec une terminologie très générale et confuse. Néanmoins, le cours de Jouffroy est un précédent important pour l'acclimatement de la *Critique* kantienne.

de la psychologie expérimentale et de la physiologie anglaise et allemande sont absorbées par les esthéticiens. On retrouve en effet trace de l'influence de Jouffroy dans Sainte-Beuve, Sully Prudhomme et même chez Basch, avec sa notion de sympathie symbolique. C'est avec ce dernier, et avec la création de la première chaire *ad hoc* à la Sorbonne en 1921, que l'esthétique s'institutionnalise en France. Mais le terrain pour la fondation de l'esthétique scientifique dont Basch se fera champion est préparé depuis la moitié du XIX^e siècle par la progressive affirmation dans le champ philosophie d'un virage vers l'observation directe des phénomènes psychologique, dans un sens soit positiviste soit spiritualiste, avec tous les mélanges entre ces deux positions schématiques dont nous avons parlé dans les chapitres précédents.⁹ Malgré l'influence des principaux courants philosophiques du siècle, l'esthétique garde une certaine distance par rapport à la philosophie universitaire. Comme l'a bien démontré Franzini, la figure de l'esthéticien naît et se développe dans le même contexte qui enfante les sciences sociales et humaines à partir des années 1870 et 1880.¹⁰ À son aube, et à l'instar de ce qui se passe en Allemagne avec Vischer, Lotze, Hartmann, Fechner et Wundt, l'esthétique scientifique française ne se présente encore sous une forme unitaire, avec un discours fondateur pleinement articulé ; au contraire, elle est pratiquée par des figures indépendantes, souvent au côté des milieux institutionnels, qu'elles soient séduites par la possibilité, déjà indiquée par Taine dans sa *Philosophie de l'art*, d'étudier la création artistique en tant que « fait scientifique » caractérisé par l'influence du moment historique, du milieu et de la race (voir Hennequin), ou qu'elles soient convaincues d'une certaine irréductibilité de la dimension artistique au milieu psycho-social (voir Séailles, Guyau ou Paul Valéry). Le processus de constitution disciplinaire est en tous cas bien démarré. C'est un parcours graduel mais constant, qui se stabilise déjà à la fin du siècle, presque trente ans avant la création de la chaire d'esthétique à la Sorbonne. Pour ne citer qu'un exemple, en 1896 Fouillée inclut l'esthétique parmi les « sciences morales et sociales », à côté de la psychologie, de la pédagogie, de la sociologie et de l'économie politique, jugées comme étant de « vraies sciences » qui « roulent sur des faits et des rapports » et « établissent des lois » permettant de prévoir l'avenir, « quoique à un moindre degré » par rapport aux sciences physiques.¹¹

Dans ce cadre s'inscrivent les travaux de Charles Henry (1859-1926), directeur depuis 1897 du laboratoire de physiologie des sensations de la Sorbonne et inspirateur de Seurat et

⁹ Nous nous basons ici et dans les pages suivantes sur la reconstruction historique et théorique de E. Franzini, *L'estetica francese del Novecento. Analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984. Sur l'esthétique française, voir aussi le plus ancien livre de Valentin Feldman, *L'esthétique française contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris 1936.

¹⁰ Voir E. Franzini, *L'estetica francese del Novecento*, cit., p. 37.

¹¹ Voir A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, cit., p. xxxvi.

de Signac, sur les conditions organiques des phénomènes artistiques, en particulier sur les principes psychophysiques du rythme, de l'harmonie entre les formes et de la perception chromatique¹² ; les recherches physiologiques, mais plus sensibles que celles d'Henry à la subjectivité créatrice de l'auteur, de l'*Esthétique* (1890) d'Eugène Veron (1825-1889),¹³ célébrée aussi par Tolstoï ; les études de Paul Souriau (1852-1926),¹⁴ où la nécessité d'une fondation expérimentale de l'esthétique est soumise à la considération du côté rationnel de la production de la beauté et de son appréciation ; ou encore les tentatives de Henri Delacroix (1873-1937), professeur à la Faculté des Lettres de la Sorbonne, de bâtir sur des solides bases scientifiques la psychologie de l'art.¹⁵ Pour ces auteurs, Kant joue souvent le rôle de référence indirecte, plus terminologique que conceptuelle, sauf dans le cas de Paul Souriau, où l'engagement critique avec la philosophie kantienne est très fort et explicite. Si l'on prend par exemple *L'Esthétique du mouvement* (1889), on voit comment Souriau, tout en reprochant à la lignée du jeu désintéressé Kant-Schiller-Spencer-Rabier de ne savoir de quoi ils parlent, se réclame d'une terminologie très kantienne pour présenter le mouvement, toujours orienté vers un but, comme source d'un plaisir (ou d'un déplaisir) où sensibilité et moralité se mêlent.¹⁶ Tout cet ouvrage, d'ailleurs, vise à aborder non pas le sentiment du beau déjà formé, « sous sa forme la plus élevée », mais dans ses manifestations élémentaires. Avant de juger beau un tableau, il faut comprendre en effet les résonnances réciproques entre les couleurs et les formes, les sensations que la représentation du mouvement et l'expression mimique peuvent nous induire à éprouver. C'est seulement ainsi, donc, que nos jugements de goût, « actuellement abandonnés aux caprices du sentiment », peuvent « être ramenés à des principes plus stables ».¹⁷ Ces principes ont bien un fondement scientifique, mais couvrent également l'intervention des caractères rationnels de la beauté. Ailleurs Souriau s'en prend aussi à la dis-

¹² Voir surtout l'*Introduction à une esthétique scientifique* (La Revue contemporaine, Paris 1885), *Le Cercle chromatique* (Verdin, Paris 1889) et *Harmonies de formes et de couleurs* (Hermann, Paris 1891). Sur sa pensée, voir F. Warrain, *L'œuvre psycho-biophysique de Charles Henry*, Gallimard, Paris 1932 ; et J. A. Arguelles, *Charles Henry and the Formation of a Psychophysical Aesthetic*, The University of Chicago Press, Chicago 1972.

¹³ Voir E. Veron, *L'esthétique*, G. Reinwald et Cie, Paris 1878. Ancien élève de l'ENS, professeur au lycée et à l'université pour quelques temps, il rompt avec le monde universitaire et commence à exercer l'activité de journaliste et critique d'art, devenant directeur du journal *L'Art*.

¹⁴ Élève de l'ENS, il devient professeur à la Faculté des lettres de Lille à sa fondation en 1887 et ensuite professeur à l'Université de Nancy. Parmi ses ouvrages les plus significatifs, toujours publiés par Alcan, on peut voir *L'Esthétique du mouvement* (1889), *L'Imagination de l'artiste* (1901), *La beauté rationnelle* (1904) et *La rêverie esthétique* (1906). Sur son esthétique, voir F. Gallo, *Il dinamismo dell'immaginazione. Tra estetica del positivismo, simbolismo e avanguardia: Paul Souriau e gli artisti*, Aracne, Roma 2009.

¹⁵ Pour ses ouvrages majeurs, voir *La Psychologie de Stendhal* (Alcan, Paris 1918) et *La Psychologie de l'art : essai sur l'activité artistique* (Alcan, Paris 1927). Sur sa pensée, voir M. Pradines, « L'œuvre d'Henri Delacroix », *Revue de métaphysique et de morale* 46, 1 (1939), p. 109-45.

¹⁶ Voir P. Souriau, *L'Esthétique du mouvement*, cit., p. 17-24.

¹⁷ *Ivi*, p. 2-3.

inction kantienne entre les deux formes de *pulchritudo*, pour contester la primauté attribuée à la beauté libre. Par contre, l'art étant le résultant d'un travail de la raison sur la sensibilité, il faut « renverser [la] table de valeurs » de Kant. Si l'on regarde de près, « [c]'est à la beauté de finalité que le sens commun, la raison et le goût lui-même s'accordent à reconnaître le maximum de valeur esthétique ». ¹⁸ Bien sûr, il y a des aspects de l'art qui tiennent à une dimension de caprice, de libre expression, mais, selon Souriau, il ne faut pas croire que l'art doit être voué entièrement « au pur divertissement ». Ce glissement du libre jeu au caprice et au divertissement est évidemment étranger à l'esthétique de Kant. Mais, tout aussi également, Souriau semble viser ici les lecteurs français de Kant plutôt que Kant lui-même. C'est qu'il tient à souligner est davantage le fait que l'art « a lui aussi sa fonction sérieuse à remplir. La fantaisie et le plaisir y doivent tenir [...] tout juste la place qu'on leur concède dans une vie normalement ordonnée ». ¹⁹ Rationalité ne signifie pas formalisme : Souriau restitue pleine dignité aux aspects que Kant avait négligé ou estimé inférieurs, par exemple le rôle de l'agréable dans la formation du goût et dans le jugement d'appréciation. Rationalité signifie que l'esthétique doit être soumise au control rigoureux de la raison, pour montrer l'ordre, les relations, les harmonies, la conformité entre nos facultés, entre nos sensations et nos jugements, intervenant et réglant notre expérience de l'art. La raison est en effet « organisation, finalité, harmonie ». L'homme est un agent rationnel où logique, sensibilité et moralité se lient indissolublement. ²⁰ La science esthétique, en tant que science rationnelle, devrait alors se nourrir de ce mélange pour déterminer ce qui est vraiment digne d'être admiré et jugé beau.

Cette idée d'un enchevêtrement organique propre à la dimension esthétique est partagée aussi par Victor Basch, qui dans un article écrit pour la *Revue philosophique* en 1921, intitulé « Le maître-problème de l'esthétique », distingue l'attitude esthétique chez l'homme de quatre autres attitudes : pratique-sensible, intellectuelle, morale et religieuse. L'attitude esthétique participe en mesure différente des autres, car l'homme n'est pas un « mécanisme », mais bien « un organisme dont toutes les fonctions, même les plus divergentes, émanent du même germe vivant ». ²¹ Si l'esthétique veut donc être une science, il faut qu'elle s'attache à étudier la dimension *subjective* de l'esthétique, pénétrer dans la sphère des sentiments qui, dans la jouissance artistique, sont libres de s'exprimer. ²² La vie sentimentale, affective, décrite par Basch dans ses caractères physiologiques et empiriques, correspond en effet au sujet à son

¹⁸ P. Souriau, *La beauté rationnelle*, cit., p. 189.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ Voir *ivi*, p. 98.

²¹ V. Basch, « Le maître-problème de l'esthétique », dans *Essais d'esthétique, de philosophie et de littérature*, Alcan, Paris 1934, p. 44.

²² En cela, Basch s'oppose à son élève Lalo qui prône une esthétique de côté du producteur.

stade le plus élémentaire, le plus originaire et, donc, fondateur ; c'est l'esprit avant la scission adulte entre « un Moi qui regarde et un Moi qui est regardé », « un Moi qui affecte et un Moi qui est affecté », ²³ bref, entre conscience affective immédiate et conscience intellectuelle réfléchie. Cette distinction entre ces deux plans de l'expérience rapproche Basch des aspects vitalistes présents dans les philosophies de Séailles, Guyau et Bergson. ²⁴ Mais plus précisément, par sa volonté d'affranchir la vie sentimentale, la puissance symbolique du sentiment, tout en gardant l'importance d'une fondation scientifique et concrète de l'esthétique, Basch peut être considéré comme le point de jonction entre le vitalisme esthétique et les tentatives de rediscuter les problèmes esthétiques fondamentaux à partir des observations empirico-descriptives. Il souligne très nettement le fait que « tout ce qui traverse notre conscience », des impressions jusqu'aux souvenirs et aux raisonnements moraux, a en nous « un retentissement émotionnel ». Néanmoins, cette émotivité n'est pas réductible, comme le croyait l'école de Ribot, à des sentiments et sensations « tout court, – joie, douleur, amour, haine, sentiments égoïstes, égo-altruistes et altruistes » ; les perceptions et les sentiments peuvent résonner dans la réflexion, s'enchaîner, interagir avec volitions, souvenirs, jugements, raisonnements, ainsi qu'affecter des délibérations et des actions morales. ²⁵ Dans notre vie normale, où nous sommes entraînés par le « *stream of thought* » de la connaissance ou de l'utilité pratique, cette « basse continue » qui constitue la toile de fond de notre conscience, demeure inexplorée. L'explorer, au point de vue de la *subjectivité*, c'est l'objectif de l'esthétique scientifique.

C'est pour cette raison que Basch lui-même s'était engagé, pour son doctorat, dans une discussion de la *Critique de la faculté de juger*, en tant que texte fondateur de la discipline, certes, mais aussi en tant qu'œuvre où ce qui est au centre c'est le sujet et non pas les propriétés objectives et idéales de la beauté. ²⁶ En rappelant ses débuts, Basch avoue l'usage instrumental qu'il a fait de la troisième *Critique*, utilisée comme « tremplin » pour « [s]'élancer dans la carrière de la recherche personnelle ». ²⁷ Cette carrière, commencée par la publication du monumental *Essai critique sur l'esthétique de Kant* (1897), est tout d'abord tournée vers les études germanistes. Avant la création de la chaire d'esthétique, il enseigne la langue et la

²³ *Ivi*, p. 56.

²⁴ Voir par exemple ce que Bergson écrit dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* (éd. A. Bouaniche, Presses Universitaires de France, Paris 2007, p. 11): « l'objet de l'art est d'endormir les puissances actives ou plutôt résistantes de notre personnalité, et de nous amener ainsi à un état de docilité parfaite où nous réalisons l'idée qu'on nous suggère, où nous sympathisons avec le sentiment exprimé ». Soulignements ajoutés.

²⁵ Voir V. Basch, « Le maître-problème de l'esthétique », cit., p. 61.

²⁶ Néanmoins, Basch remarque que la « conception subjective du Beau » ne fait l'originalité de l'esthétique kantienne, car elle peut être déjà attribuée à Leibniz et Baumgarten. L'intérêt de la *Critique de la faculté de juger* réside essentiellement dans les aperçus sur la subjectivité esthétique elle-même donnée par une nouvelle théorie du goût (voir V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. xxvi).

²⁷ V. Basch, « Le maître-problème de l'esthétique », cit., p. 36.

littérature allemande à Nancy (1885), Rennes (1887) et Paris (1906), et ses premières publications se concentrent sur la pensée allemande : outre l'*Essai* sur Kant, il écrit sa thèse en latin sur la poétique de Schiller, un livre sur Max Stirner et un article sur l'esthétique allemande dans un important ouvrage collective sur la philosophie allemande du XIX^e siècle.²⁸ Ces données ne sont pas anecdotiques, mais nous expliquent la position institutionnelle de Basch en tant que fondateur de l'esthétique française comme discipline autonome : ce que Basch, fort de sa position de « passeur » entre deux traditions philosophiques, veut faire en important la notion allemande de « science de l'art », c'est de « distancier l'esthétique aussi bien de l'histoire de l'art que de la philosophie spéculative ».²⁹ En tant que professeur de littérature, il peut puiser ses sources indépendamment de tout programme philosophique prédéterminé, en se mouvant entre philosophie, littérature, *Kunstwissenschaft* (Semper, Schmarsow, Dessoir), physiologie et psychologie (Wundt, Fechner, Vischer, Lipps, Volkelt). Dans cette constellation, Kant occupe un rôle capital, car sa troisième *Critique* est la jonction entre les recherches des esthéticiens des XVII^e et XVIII^e siècles et les grands systèmes éclos au XIX^e. Il s'agit donc d'aborder ce texte avec un œil « immanent », qui regarde les thèses de Kant, dans leur articulation interne, comme réponse à toute une série de questions héritées, et un œil « transcendant », pour ainsi dire externe, séparant les problèmes théoriques de la contingence historique pour éventuellement corriger les conclusions de Kant par celles de la psychologie et de l'esthétique contemporaines. D'ailleurs, cette deuxième démarche est justifiée par le fait même qu'au fond, écrit Basch avec un peu d'exagération, « ce sont les fondements d'une esthétique que la *Critique du Jugement* prétend nous fournir ».³⁰ Elle s'explique aussi sur la base d'un avis qu'on a déjà rencontré plusieurs fois dans la réception de Kant. Les formules de Kant sont grevées d'un « lourd appareil » de formules scholastiques périmées, des notions « mythologiques » dont il faut se débarrasser pour pouvoir envisager les problèmes en eux-mêmes.

²⁸ Voir V. Basch, *La poétique de Schiller : essai d'esthétique littéraire*, Alcan, Paris 1902 (en latin 1897) ; *L'individualisme anarchiste, Max Stirner*, Alcan, Paris 1904 ; « Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine », dans Ch. Andler *et al.*, *La philosophie allemande au XIX^e siècle*, Alcan, Paris 1912, p. 68-110. Le fait que Basch écrit ses thèses sur Kant et Schiller est très significatif, car il reflète l'habitude française non pas de confondre, mais de lire en parallèle ces deux penseurs.

²⁹ C. Trautmann-Waller, « Victor Basch : l'esthétique entre la France et l'Allemagne », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 2 (2002), p. 78. Sur la vie de Basch, et sur son engagement politique, dont nous ne pouvons traiter ici, mais qui fut long et important, menant aussi à sa mort, voir le livre de sa petite-fille F. Basch, *Victor Basch ou la passion de la justice*, Paris 1994 ; F. Basch, L. Crips, P. Gruson (dir.), *Victor Basch, 1863-1944 : un intellectuel cosmopolite*, Berg International, Paris 2000 ; et R. Heynickx, « Bridging the Abyss : Victor Basch's Political and Aesthetic Mindset », *Modern Intellectual History* 10, 1 (2013), p. 87-107.

³⁰ V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. xl.

Dans un article écrit pour le centenaire de la mort de Kant, Basch partage le jugement, typiquement français, sur les défauts et les difficultés de l'écriture de Kant et sur la lourdeur de ses argumentations. Lorsqu'on approche les *Critiques*, il faut se confronter à plusieurs « détours et retours de la pensée », subdivisions « d'une rigueur plus apparente que réelle », incertitudes lexicales, soit une pensée qui semble hésiter « entre les conceptions contraires qu'elle prétend réconcilier », ce qui rend difficile « d'en trouver la trame primitive ». La puissance des idées étant étouffée par un « lourd appareil » scholastique, « [a]nalytique, dialectique, déduction transcendantale et métaphysique, méthodologie transcendantale, architectonique, ce sont là comme des roues et des volants, destinés à broyer n'importe quels matériaux psychiques et fonctionnant plus d'une fois complètement à vide ».³¹ Mais malgré ces limitations, le système de Kant est encore, après l'épanouissement des métaphysiques idéalistes, le point de repère de la pensée d'aujourd'hui. Basch se réfère évidemment au néo-kantisme allemand, sous l'impulsion duquel on a commencé à étudier Kant philologiquement (il cite Vaihinger et les *Kantstudien*), mais aussi à l'intérêt de savants tels que Helmholtz, Hertz, Clifford et Poincaré et au néocriticisme français, au sens large (« pendant près d'un tiers de siècle, c'est le kantisme qui a fourni la substance de l'enseignement philosophique de notre jeunesse »³²). Cela ne veut pas dire, bien sûr, que la science n'apporte pas de rectifications au système de Kant : son « univers intellectuel » est en effet « figé », « pétrifié » dans les catégories et formes invariables, lorsque par contre la science moderne est « liquide », elle s'intéresse au devenir des choses, aux transformations des formes : elle va « de l'inorganique à l'organisme, de l'invertébré à l'homme, de l'irritation à la pensée consciente, des impulsions primitives de l'animal humain à l'action morale ».³³ Les mathématiques ont changé de visage : elles contemplent aussi l'induction et ne sont pas entièrement déductibles *a priori*, l'espace étant aussi considéré comme une création conceptuelle rationnelle et non une intuition pure. Mais le noyau de la doctrine kantienne, c'est-à-dire la délimitation réciproque de science et foi, et l'insistance sur le rôle créateur de l'esprit est toujours valable. Basch insiste beaucoup sur le travail de mise en forme de l'expérience par l'esprit, ce qui lui semble être confirmé et élargi par les recherches de Poincaré, Mach, Hertz, Clifford et Stallo : étant données les sciences particulières, pour en comprendre le sens il faut s'interroger sur les conditions de leur intelligibilité, conditions que seule une méthode critique, corrigée par les démarches et les acquisitions de la science contemporaine, peuvent éclaircir : « Remplacez, dans

³¹ V. Basch, « Le centenaire de Kant », dans *Essais d'esthétique, de philosophie et de littérature*, cit., p. 138-9.

³² *Ivi*, p. 141.

³³ *Ivi*, p. 152.

la doctrine de Kant, l'universalité et la nécessité rigoureuse que la science répudie décidément, par ce qu'il appelle lui-même l'universalité et la nécessité 'supposées et comparatives', et vous conviendrez qu'il n'y a pas d'abîme entre la méthode kantienne et la méthode des sciences modernes ». ³⁴ Il s'agit donc, pour Basch, de se placer à l'intérieur du terrain critique fertilisé par Kant en adoptant néanmoins une méthode génétique et, pour ainsi dire, concrète (empruntée non seulement aux sciences, mais aussi aux premiers critiques de Kant, en particulier à Herder³⁵) qui ne tienne pas pour acquise la stabilité des formes propres et originales de l'activité intellectuelle de la connaissance.

4.2.2. *Ambigüités du jugement*

Analyser génétiquement la vie affective, la signification non seulement transcendante, mais aussi bien concrète du sentiment dans la constitution de l'expérience esthétique, signifie mettre en question l'application de la méthode critique kantienne à la sphère du goût et du jugement du beau. Le reproche principal de Basch, autour duquel tournent toutes les autres critiques spécifiques, est que la troisième *Critique* se fonde sur une véritable *antinomie* que Kant n'arrive pas à résoudre. Bien sûr, Kant a eu le mérite d'avoir inclus le problème du Beau dans la sphère des questions propres à la critique, mais il n'a pas pris la peine de se demander si cet objet nouveau n'exigeait pas une déclinaison différente de la méthode. Il s'est borné en effet à appliquer la méthode générale et les procédés particuliers des deux premières *Critiques*, avec leur souci de voir « s'il y a en nous des principes synthétiques *a priori* ». ³⁶ Mais le problème c'est pour Kant l'existence de quelque chose d'*a priori* dans notre connaissance, même lors-

³⁴ *Ivi*, p. 160. « Supposées et comparatives » sont l'universalité et la nécessité issue de l'induction, comme Kant le précise dans la *Critique de la raison pure* (B3, Ak. III, p. 29 ; I, p. 759).

³⁵ Dans l'essai sur Schiller, la critique de la méthode « déductive » et « impérative » de Schiller, posant la beauté non pas comme un « fait d'expérience », ni comme un concept, mais comme une Idée, « une fin à laquelle la raison ne peut pas laisser que de tendre, sans pouvoir cependant jamais l'atteindre entièrement », donc un « *Impératif* » (V. Basch, *La poétique de Schiller*, cit., p. 160) il se lance dans une célébration de la « sensibilité infiniment délicate et souple » de Herder : il « maniait avec une inégalable virtuosité la méthode psychologique » ; « il savait pénétrer jusqu'au plus intime de l'individualité artistique et en faire saillir, avec une merveilleuse énergie reconstructive, les traits dominateurs » (*ivi*, p. 192). Pour son attention pour l'influence du milieu physique, intellectuel, moral et social sur la création artistique, Herder serait pour Basch l'anticipateur de la critique scientifique de Taine et de sa propre méthode. Bien qu'Herder se soit souvent trompé à l'égard du « Maître de Königsberg », il a raison quand il en critique l'esthétique. « Seul, il a prévu quels monstres étranges enfanterait la méthode *a priori*, appliquée à la science, à la critique du beau. Seul, il a opposé aux déductions, aux jeux dialectiques et aux raisonnements, le sens naturel et spontané de ce qui, dans la nature et dans l'art, est beau, sublime ou gracieux. Seul, il a [...] démontré que, ce qui importe dans le domaine de l'art, ce n'est pas la raison pure, mais ce sont les sens, [...] c'est la sensibilité affective frissonnant à tous les chocs du monde extérieur [...] » (*ivi*, p. 193).

³⁶ V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. xli.

qu'il s'agit de l'aspect de notre vie le plus subjectif, c'est-à-dire le sentiment du plaisir et déplaisir. Cela signifie que le point de départ de l'esthétique de Kant, comme de toute sa philosophie, est « dogmatique et non pas critique », reposant sur « des actes de foi ». Comme Kant commande à l'homme d'agir d'une certaine manière, il lui ordonne aussi « d'avoir des sentiments identiques ».³⁷ La référence polémique est évidemment au troisième paragraphe de l'« Introduction » de la *Critique de la faculté de juger*, où Kant pose l'*Urteilkraft* comme « moyen terme » entre entendement et raison reliant la philosophie en un tout. On connaît comment Kant introduit cette faculté, dont il dit que

on a des raisons de présumer, par analogie, qu'elle pourrait tout aussi bien contenir en soi, non pas sans doute une législation qui lui soit propre, mais néanmoins un principe qui lui soit spécifique pour rechercher des lois, en tous cas un principe *a priori* et uniquement subjectif qui, bien que nul champ d'objets ne lui revienne comme constituant son domaine, peut cependant avoir quelque territoire, doté de caractéristiques telles que seul ce principe, précisément, pourrait bien y être valide.³⁸

Pour Basch, ce qui est problématique c'est le procédé analogique suivi par Kant, aussi bien que l'artificieuse distinction architectonique entre champ, territoire et domaine. Le même procédé le pousse aussi à poser l'existence d'une faculté de juger réfléchissante qui, face aux « modifications si nombreuses des concepts transcendants universels de la nature »³⁹ (de la nature actuelle et non pas *überhaupt*, possible comme objet de nos sens), a nécessairement la capacité d'unifier le divers, même si sous une règle ou loi inconnue. L'existence du jugement réfléchissant, doué des « fonctions euristiques et régulatrices » de la Raison et d'un principe « purement subjectif, qui n'apporte rien à la connaissance », mais qui rend légitime « la communicabilité universelle », est donc prévue par des nécessités structurelles, non en vertu d'une sérieuse analyse psychologique. Dans sa célèbre lettre à Reinhold du 18 décembre 1787, Kant avait en effet avoué ses doutes et ses tâtonnements à propos de la méthode appropriée au nouveau sujet, avant de se décider que la solution meilleure était d'appliquer la méthode et aussi la structure de sa première *Critique* : « si parfois j'ai des doutes sur la méthode de recherches sur un sujet nouveau, je n'ai qu'à me reporter à ce catalogue général des éléments de la con-

³⁷ *Ivi*, p. xlii.

³⁸ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 177 ; II, p. 930-1.

³⁹ *Ivi*, p. 179 ; p. 934.

naissance et des facultés de l'âme qui y correspondent ». ⁴⁰ Mais cette application est-elle véritablement légitime ? Pour Basch, la réponse est négative. La philosophie kantienne commence par des postulats formels, elle adopte une méthode *ontologique* qui, au lieu de s'appuyer sur l'observation directe, interne ou externe, affirme l'existence nécessaire des formes, des catégories et des Idées. En définitive, donc, Kant n'a fait que convertir « de simples rapports d'analogie en des rapports d'identité ». ⁴¹ La même universalité et la même nécessité sont valables pour les mathématiques, avec leur validité auto-évidence que Basch n'hésite pas à rapprocher d'un dogmatisme rationnel, en tant que fondée sur l'impossibilité de ne pas penser autrement, ⁴² et doivent aussi compter pour le sentiment. Cela est d'autant plus difficile que l'universalité et la nécessité ont été mises en question pas seulement par les mathématiques contemporaines, qui avec Riemann et Helmholtz ont affirmé l'empiricité des fondements de la géométrie, mais aussi et déjà par les premiers continuateurs ou critiques de Kant, avec lesquels Basch est toujours en dialogue et dont il affiche une maîtrise remarquable. Bien avant Hegel, Überweg, Volkelt ou Erdmann, c'est déjà Reinhold qui affirmait que « les suppositions sur lesquelles se fonde ce que Kant, dans son Introduction, pose *sans explication ni démonstration* comme démontré, sont les concepts de l'expérience et de la nécessité et de l'universalité absolues ». ⁴³ Certes, Basch reproche à Reinhold et à Fichte de croire qu'il était possible de se passer de ces suppositions en se fondant sur un principe absolu et rigoureusement démontré d'où tout le contenu de la philosophie découlait logiquement. Mais ce qu'il retient de ces critiques c'est l'essentiel, à savoir que Kant n'a pas démontré les prémisses dont il est parti.

Si donc le jugement réfléchissant est engendré par la tentative de Kant de greffer une quelconque forme, toujours provisoire, d'universalité et de nécessité sur la dimension non-cognitive du sentiment, il doit aussi porter en lui la marque, le sceau du compromis dont il est issu. Selon Basch, la notion même de jugement réfléchissant est intenable, car Kant y confond clairement deux choses tout à fait différentes, à savoir d'une part la fonction de subsumption (où la règle est donnée) et la fonction de réflexion (où la règle est cherchée). Le jugement, donc, est pour Basch toujours déterminant ; la réflexion, par contre, ne relève pas de la faculté

⁴⁰ K. L. Reinhold, *Leben und litterarisches Wirken*, Fromann, Jena 1825, p. 129. Voir V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. 3-4.

⁴¹ V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. 14.

⁴² Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, B5-6, Ak. III, p. 29-30 ; I, p. 760-1.

⁴³ K. L. Reinhold, *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, 1803, t. II, p. 418. Cité dans *ivi*, p. 18.

de juger, mais plutôt de la raison,⁴⁴ c'est la fonction du raisonnement inductif. Il en ressort que le jugement réfléchissant n'a point de place dans l'« organisme logique ». C'est à la raison de réfléchir, c'est-à-dire de trouver l'universalité propre à une singularité.

Mais la conséquence la plus grave de cette « conception malheureuse » du jugement réfléchissant concerne la partition kantienne des facultés. En effet, dans le tableau synoptique présenté à la fin de l'Introduction à la troisième *Critique*, Kant distingue entre trois formes de la faculté de connaître en général – entendement, raison et Jugement –, en attribuant à chacune ses propres principes a priori : la conformité à des lois, pour l'entendement ; le but final, pour la raison ; la finalité, pour le Jugement. Le défaut, pour Basch, consiste dans le fait que, lorsque Kant pose le Jugement comme faculté intermédiaire, il le considère seulement dans son acception (infondée) de jugement réfléchissant. Le problème est clair : en tant que détermination, le jugement appartient à l'entendement ; en tant que réflexion, il est une activité propre à la raison. Les choses étant ainsi, la tripartition kantienne s'écroule. Le tableau kantien...

<i>Facultés de l'esprit</i>	<i>Facultés de connaître</i>	<i>Principes a priori</i>	<i>Application</i>
Faculté de connaître	Entendement	Conformité à des lois	Nature
Sentiment plaisir et de peine	Jugement	Finalité	Art
Faculté de désirer	Raison	But final	Liberté

...doit donc être complètement reformulée sur la base de cette déconstruction du rôle de *Mittelglied* du jugement réfléchissant. Voilà la solution que Basch propose⁴⁵ :

<i>Facultés de l'esprit</i>		<i>Principes a priori</i>		<i>Application</i>	
Sentiment de plaisir et de peine	Faculté de connaître	Entendement (jug.dét.)	Conformité à des lois	Nature	A
		Raison théorique	Finalité		R
	Faculté de désirer	Volonté (raison pratique)	But final	Liberté	T

⁴⁴ Voir par exemple E. Kant, *Critique de la raison pure*, A646-7/B674-5, Ak. III, p. 429 ; I, p. 1249-50 : « Si la raison est un pouvoir de dériver le particulier du général, alors de deux choses l'une : ou bien le général est déjà certain en soi et donné ; dans ce cas il n'exige que la faculté de juger pour faire la subsumption, et le particulier est par là même déterminé nécessairement. C'est ce que j'appellerai l'usage apodictique de la raison. Ou bien le général n'est admis que d'une manière problématique et il n'est qu'une simple idée ; le particulier est certain, mais l'universalité de la règle qui mène à cette conséquence est encore un problème : on confronte alors à la règle plusieurs cas particuliers, qui tous sont certains, afin de voir s'ils en découlent, et dans ce cas, s'il y a apparence que tous les cas qu'on peut donner en dérivent, on conclut à l'universalité de la règle, puis de celle-ci à tous les cas qui ne sont pas donnés en eux-mêmes. C'est ce que je nommerai l'usage hypothétique de la raison ».

⁴⁵ V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. 123.

Tout d'abord, on voit comment Basch exclut la nécessité d'un terme moyen permettant à la liberté suprasensible de se réaliser dans le monde sensible. C'est la raison directement qui suppose dans la nature une organisation et un ordre tels que nous sommes obligés d'y reconnaître l'œuvre d'une intelligence créatrice, bien qu'indéterminée. Il n'y a aucun besoin, sur la base d'un artificieux esprit de système, à recourir à une faculté supplémentaire. Le principe *a priori* de la finalité est donc attribué à la raison théorique et non plus au sentiment de plaisir et de peine. De cela découle la deuxième caractéristique remarquable du tableau de Basch : a-t-on le droit d'admettre, pour des exigences de système, que le sentiment doit avoir lui-même des principes *a priori* ? « Il se pourrait – écrit Basch – que l'âme humaine ne formât pas un organisme rigoureusement symétrique ; il se pourrait que les différentes facultés de l'âme, au lieu d'avoir des domaines rigoureusement circonscrits, [...] se confondissent, cheminassent tantôt ensemble et tantôt séparément, et ne se prêtassent en aucune façon à des schèmes rigoureusement déterminés ».⁴⁶ Dans son tableau, Basch s'écarte de toute tentative de déployer les facultés humaines d'une façon architectonique en faveur d'une conception progressive où, à l'état naissant, la vie du sujet est tout d'abord sentiment puis, par un surplus de réflexion et d'intelligence, se différencie intellectuellement. Le problème est que, par son abus de l'analogie, Kant s'est fait une notion du sentiment extrêmement étroite, où le sentiment de plaisir n'est que le signe de – ou, plus précisément, ce qui nous rend attentifs à⁴⁷ – la conformité (purement esthétique, donc non-cognitive) qui se produit entre la nature et notre entendement. Dans cette conformité, on le sait, le plaisir est issu du jeu entre l'imagination en tant que faculté des intuitions *a priori* et l'entendement en tant que faculté des concepts. Il s'agit toujours, dit Basch, d'un sentiment déjà intellectualisé, quoique non soumis à un concept déterminé, et purement formel et représentatif, car c'est seulement la forme d'un objet qui est jugé, et non pas ses propriétés matérielles (susitant en nous des simples sensations).

La notion de jugement réfléchissant, donc, renferme le sentiment dans une prison logique, où il est déjà pensé en fonction de l'intelligence. Cela entraîne chez Kant une oscillation pérenne entre deux conceptions du jugement esthétique (c'est surtout à celui-ci que Basch se réfère). Parfois, en effet, il semble que le jugement ne soit que la mise en forme d'un sentiment immédiatement éprouvé face à une certaine représentation ; parfois, par contre, le sentiment semble être la réponse à la constatation qu'un certain objet est approprié à notre faculté

⁴⁶ *Ivi*, p. 154.

⁴⁷ « Il faut donc quelque chose qui, dans l'appréciation sur la nature, rende notre entendement attentif à sa finalité, et qu'une étude vise à ranger les lois hétérogènes de la nature sous des lois, si possible, plus élevées, bien qu'encore toujours empiriques, pour que, si cela réussit, nous éprouvions du plaisir dans cet accord de la nature avec notre faculté de connaître [...] » (E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 187 ; II, p. 943).

de connaître. Ce que Basch n'accepte pas, c'est la coexistence dans le jugement esthétique de l'élément logique, qui tient à sa prétendue communicabilité universelle, et de l'élément sensible, qui réfère le jugement non pas à l'objet mais au sujet. C'est un refus, celui de Basch, motivé par l'opposition très nette établie par Kant entre connaissance et sensibilité. On a beau parler d'un libre jeu indéterminé et relatif uniquement au sujet entre imagination et entendement : on ne comprend pas quel simulacre de règle pourrait intervenir dans le jugement esthétique.⁴⁸ La seule manière que Kant a de sortir de cette impasse, c'est de parler d'un sentiment réfléchi, déjà conscient de l'harmonie établie entre les facultés. Kant ne cache pas cette difficulté et, dans le §9, il affirme que le jugement appréciatif sur un objet ou sur sa représentation « précède [...] le plaisir relatif à cet objet, et [il] est au principe de ce plaisir que procure l'harmonie des facultés de connaître ».⁴⁹ Mais selon Basch cette transformation de l'état d'âme (*Gemüthzustand*) en sentiment d'une connaissance n'est que « tour de passe-passe ». À la base il y a donc une erreur psychologique : certes, « *en soi*, le caractère final d'un objet pour nos facultés de connaître préexiste au plaisir que cette finalité nous fait éprouver. Seulement, *pour le sujet*, c'est l'effet de cette finalité qu'il ressent évidemment avant de pouvoir songer à rechercher les causes de cet effet, avant de pouvoir penser à la finalité ».⁵⁰ Kant a donc raison logiquement, mais la réalité psychologique est tout à fait différente.

4.2.3. *Le sentiment déchaîné*

Toute l'esthétique kantienne demeure donc suspendue à une profonde antinomie : ou dans le jugement esthétique c'est le sentiment qui précède le jugement, et alors il n'y a plus aucune universalité ou nécessité ; ou, par contre, c'est le jugement qui précède le sentiment, et alors on ne saurait plus comment distinguer l'esthétique de Kant de celles, intellectualistes, de Leibniz et Baumgarten. Si la doctrine de la nécessité et de l'universalité, bien que subjective, ne tient plus, toute l'architecture de la troisième *Critique* et de l'esthétique que Kant y expose s'écroule. Toujours critiqué pour son esprit d'analyse exaspérant, Kant a cette fois-ci péché par une volonté de synthèse exagérée, en confondant dans une même et insaisissable dimension de l'expérience deux stades qui, au lieu de coïncider, se déroulent progressivement : le

⁴⁸ Sur la notion d'imagination, et sur son rapport avec l'entendement, Basch écrit en 1904 un article pour la *Revue de métaphysique et de morale* republié dans les *Essais d'esthétique, de philosophie et de littérature*, cit., p. 163-183.

⁴⁹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 218 ; II, p. 976.

⁵⁰ V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. 181.

stade « sentimental » et le stade « intellectuel ». Certes, en poursuivant la lecture de la *Critique* on s'aperçoit, dit Basch, du souci moral, et donc de la nature métaphysique, de l'esthétique kantienne, car c'est un « *desideratum* » de la raison que tous les hommes connaissent et agissent de la même manière. Mais une esthétique qui se veut scientifique ne doit pas se laisser séduire par ses aspirations qui la détournent de son objet d'étude concret. Il faut qu'elle thématise la valeur et la dynamique de la vie affective que Kant a reconnue comme étant si cruciale, tout en l'intellectualisant subrepticement, peut-être même, comme le laisse entendre Basch ailleurs, pour des raisons aussi propres à son caractère.⁵¹

Aborder l'analyse du sentiment, ce « maître-problème de l'esthétique », est donc une manière de donner une fondation solide à la science esthétique, en se bornant à une tâche humble et pas trop ambitieuse. Kant, en effet, lorsqu'il a abordé la question du Beau, s'est conduit comme un « grand éclectique », avec une volonté d'amalgamer dans la *Critique* toutes les théories qui l'avaient influencé (le dogmatisme rationalisme de Leibniz et Wolff et le sensualisme de Hutcheson, Home et Burke), sans pouvoir donner à la question de la beauté une solution unique, en multipliant même les solutions et en tombant de plus en plus dans des problèmes de conciliation entre positions différentes. En somme, l'esthétique kantienne est comme un « carrefour de forêt, auquel aboutissent et d'où partent de tous côtés des routes différentes ».⁵² Cette complication théorique se traduit aussi par la non-linéarité de la structure du texte, où nombreux aperçus se succèdent sans que les points obscurs soulevés soient éclaircis. La seule manière de mettre de l'ordre dans cet amalgame confus, c'est de puiser les sources profondes de la vie psychologique du sujet, là où il n'est pas encore engagé dans la connaissance ou l'action, dans le « stock immense de sentiments »⁵³ par lesquels la nature elle-même « se met à chanter en nous ».⁵⁴

La nature a plusieurs façons de le faire et de se manifester en nous. Contre Kant, qui semble se borner à la distinction entre le sentiment et la sensation, et qui ne conçoit dès lors

⁵¹ Ce que dans son esthétique, comme dans sa moralité, Kant a transposé le caractère « sec », « renfermé », « glacé » de sa vie qui transparait aussi dans sa physionomie et qui l'amenait à se méfier « de tout ce qui est enthousiasme, de tout ce qui est tragique, pathétique et sentimental », à ignorer la plupart de la poésie qui lui est contemporaine et à ne considérer la musique que comme une distraction (V. Basch, « Le centenaire de Kant », cit., p. 136). La critique de la méfiance piétiste de Kant envers la sensibilité est déjà avancée dans l'*Essai* : « Pré-tendre que dans l'impression produite sur nous par un beau paysage, par un Raphael, un Véronèse, un Palma, une mélodie italienne, la jouissance intrinsèque produite par la couleur et les sons ne fait pas partie intégrante de l'impression esthétique, ne constitue pas dans la somme esthétique un facteur aussi considérable, aussi important, aussi indispensable que l'élément formel, c'est aller évidemment à l'encontre de la réalité. Là comme toujours le défaut de Kant a été de n'admettre qu'une seule forme du Beau, d'avoir voulu réduire à une seule formule l'inépuisable richesse des manifestations du Beau et de l'art » (V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. 276).

⁵² *Ivi*, p. xlvi.

⁵³ V. Basch, « Le maître-problème de l'esthétique », cit., p. 61-2.

⁵⁴ *Ivi*, p. 64.

qu'une forme de sentiment, Basch en distingue sept : le sentiment sensible ou de plaisir ; le sentiment formel objectif ; le sentiment de l'harmonie de l'imagination et de l'entendement ; le sentiment de la finalité ; le sentiment de l'universalité ; le sentiment esthétique moral ; le sentiment esthétique métaphysique. Ce que Basch propose comme fondement de l'esthétique c'est une analyse descriptive, entièrement du côté du sujet, des gradations sentimentales affectant l'esprit des premiers plaisirs des fibres nerveuses jusqu'à la jouissance intellectuelle éprouvée en écoutant une symphonie de Bach ou en regardant un tableau de Titien. Certes, Basch est très conscient de la gradualité évolutive des sentiments, et donc de l'impossibilité de cerner leurs sept formes d'une manière analytiquement nette ; néanmoins, il conteste d'une part la dévaluation kantienne de l'agréable, véritable commencement de la vie affective et de tout jugement de beau, d'autre part, dans le sillage de Helmholtz, la primauté de la forme, c'est-à-dire des propriétés numériques, mathématiques, des sensations sur leur intensité et sur leur impact sur le système nerveuse. Une esthétique scientifique proprement dite devrait s'attacher à étudier en détail toutes les sensations de nos sens, en reprenant l'exemple de Sully, de Grant Allen ou de Stumpf, avant que le plaisir intellectuel impliquant attention, mémoire et comparaison vienne se greffer. En ce sens, l'objet est d'autant plus beau qu'il est capable de satisfaire en même temps notre nature sensible, notre nature intellectuelle et notre nature morale, de les faire résonner à l'unisson. « L'harmonie qu'il réalise – n'est pas seulement une harmonie entre notre imagination et notre entendement. Il s'adresse à toutes les forces vives de notre individu dans son unité indissoluble d'être corporel et d'être spirituel ». ⁵⁵ Mais cette harmonie n'est pas immédiatement claire, d'un seul coup, à notre esprit. Pour la saisir dans son articulation interne, il faut un acte réfléchi retraçant l'enchaînement des éléments qui composent notre plaisir. Au début, il n'y a qu'une « impression unique de jouissance confuse », qui recèle néanmoins un entrelacement complexe de stratifications affectives qui rend « puéride » et « frivole » toute tentative d'établir une hiérarchie entre les facultés. ⁵⁶

Dans son analyse, donc, Basch garde ensemble la méthode évolutionniste, qui consiste à passer du primitif au complexe, et la conscience d'une irréductibilité de nos modalités d'existence, sensible, intellectuelle et morale. On a vu comment, en parlant des corrections de la science d'aujourd'hui à l'apriorisme kantien, Basch soulignait le caractère génétique des recherches scientifiques contemporaines. Il en vaut de même pour la philosophie, caractérisée par un double mouvement d'« ascension » au produit et de « descente » vers les conditions. Ces conditions peuvent être historiques, sociales, biologiques ou psychologiques. Ce qui

⁵⁵ V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. 260.

⁵⁶ Voir *ivi*, p. 278.

compte c'est la méthode, qui permet à l'esthétique aussi d'étudier le beau, le génie et l'œuvre d'art comme n'importe quel autre phénomène naturel, historique ou social ». L'esthéticien doit donc opérer, lorsqu'il étudie le sentiment, avec « sang-froid », à l'instar du naturaliste qui étudie l'univers. Par une démarche évolutive, qui commence à étudier les manifestations de la vie affective depuis l'enfance et au niveau de l'espèce, Basch affirme que le sentiment esthétique, à partir des formes élémentaires de l'imitation, est toujours un sentiment *symbolique*, qui aux niveaux les plus élevés se manifeste chez l'homme par l'admiration et l'amour. Ici symbole n'est pas, comme dans le § 59 de la *Critique de la faculté de juger*, une présentation sensible indirecte et analogique (*hypotypose*) d'une idée de la raison, mais bien, comme le croyait Vischer, auteur en 1887 de *Das Symbol*, une forme universelle de la psychologie humaine où une image et une idée se lient ensemble. Le symbolisme n'intervient donc pas lorsqu'il s'agit de voir le beau en analogie avec la moralité, mais il est le mécanisme à la base de l'expérience même du beau. Il est une communication immédiate avec la vie elle-même, presque une sorte de dépersonnalisation qui établit des liaisons étroites entre le sujet et l'objet, au point où, dit Basch, une visite dans un musée n'est qu'« une série continue de transsubstantiations et de métempsychoses ».⁵⁷ Cela veut dire, plus précisément, que lorsque nous contemplons une œuvre d'art nous lui prêtons notre propre vie, nous conférons à des objets inanimés notre propre âme. Chez Basch, la sympathie symbolique – une notion où le symbolisme de Vischer rencontre l'*Einführung* de Lipps⁵⁸ – s'exprime d'une façon immédiate et spontanée, où immédiateté et spontanéité viennent se substituer à l'universalité et à la nécessité requise (ou mieux, selon Basch, postulées) par Kant. Il écrit :

Les lois de l'étude, de la réflexion personnelle, de l'habitude et de l'association, les lois de l'imitation de la nature ou de l'idéalisation, de la préoccupation exclusive du fond ou de la forme, de la finalité ou du jeu, pour avoir toutes quelques valeurs, ne sont donc ni absolues ni exclusives, et ne parviennent pas à expliquer vraiment le phénomène du goût. Ce qui l'explique véritablement, c'est la sympathie. La première condition pour goûter une œuvre d'art, pour pouvoir la juger sérieusement, c'est de l'aimer, c'est de s'identifier avec elle et avec l'artiste qui l'a créée, c'est d'accomplir en un mot sur elle le travail de

⁵⁷ *Ivi*, p. 298.

⁵⁸ Plus tard, dans les ouvrages successifs, la référence à l'empathie de Lipps deviendra de plus en plus fréquente à mesure que la notion de symbolisme sera abandonnée, comme il ressort de l'article sur « Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine », où il parle d'un « phénomène d'autoprojection, d'effusion, d'infusion » (cit., p. 85). Voir C. Trautmann-Waller, « Victor Basch : l'esthétique entre la France et l'Allemagne », cit., p. 82-3.

personnification que nous avons étudié plus haut sous le nom de symbolisme sympathique.⁵⁹

Le fondement même de l'idée de goût (et donc, par extension, de critique) repose sur cette capacité à éprouver une sympathie adéquate avec des œuvres d'arts et des manifestations naturelles. Mais si ces œuvres ont été créées, et si elles sont capables d'émouvoir, c'est en raison du fait que tout sentiment, comme il a été montré par la physiologie, demande à se manifester, à se traduire en mouvements. L'art est « avant tout un mouvement expressif », la tentative de traduire en formes des émotions intenses – qu'un homme de goût est capable d'apercevoir et de ressentir. L'art est donc un langage muet qui parle par intensités et puissances expressives, et l'artiste n'est au fond qu'un homme doué d'une hypersensibilité aux formes, à la lumière, aux sons, et qui est donc capable de les manipuler. En oubliant l'expression, l'esthétique kantienne est donc incapable de comprendre la raison profonde pour laquelle tel objet est jugé beau. Même si dans les jugements esthétiques plusieurs éléments objectifs et conceptuels interviennent toujours, la jouissance du beau est toujours un état individuel et irréductible, où l'homme est vraiment libre au-delà de toute fonction ou activité. Kant a eu le mérite, sinon rien d'autre, de mettre en premier plan cet état de liberté harmonieux où l'homme, « 'affranchi de la prison de la volonté', n'a plus qu'à laisser *jouer* de concert ses facultés ». ⁶⁰

Cette célébration d'une valeur presque émancipatrice propre au sentiment rapproche Basch aux membres de celle « religion de l'art subjectif » dont parlera Julien Benda dans son pamphlet sur l'esthétique des contemporains intitulé *Belphégor*. Au nom de la science et d'un esprit intellectualiste (il souhaite l'avènement d'une figure d'artiste-penseur), Benda y critiquera notamment l'éloge mystique d'un moi « *plus profondément moi*, plus unique, plus individuel plus *incommunicable* (celui de notre pure sensibilité, purgé de toute *idée*, surtout de toute *idée générale*) ». ⁶¹ Certes, Basch s'attache à donner à sa notion de sympathie symbolique un fondement rigoureux, qui commence par l'analyse de l'*Affekt* en tant que phénomène sensible primitif, mais il est vrai aussi qu'il empêche à l'esprit de géométrie d'empiéter sur l'immédiateté psychologique du sentiment éprouvé, une évidence sentimentale qui garde toujours sa position de point de départ soit logique soit physique. Si donc Basch suit la psychologie et la physiologie expérimentales, c'est, au moins initialement, pour séparer l'esthétique

⁵⁹ V. Basch, *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, cit., p. 397.

⁶⁰ *Ivi*, p. 603. Voir aussi *ivi*, p. 273-4.

⁶¹ J. Benda, *Belphégor : essai sur l'esthétique de la présente société française*, Émile-Paul frères, Paris 1918, p. 103.

des spéculations philosophique. Ensuite, ce qui devient plus net au fils des ans, c'est l'exhortation à ne pas se faire de « grandes illusions » sur la capacité explicative de ces sciences. Au-delà des antinomies et des ambiguïtés sur lesquelles repose l'esthétique de Kant, sur le chemin frayé par l'étude de la sympathie symbolique, l'esthétique peut enfin trouver sa place à côté des autres sciences.

DEUXIEME PARTIE

**L'INTUITION ET LE JUGEMENT
KANT AU TOURNANT DU SIÈCLE**

CHAPITRE 5
LE CONTEXTE HISTORIQUE
EVOLUTION ET ENJEUX DE LA PHILOSOPHIE FIN-DE-SIECLE

Dans notre première partie, nous avons essayé de documenter la formation de l'influence kantienne en France à travers trois pistes différentes. Premièrement, le travail solitaire sous l'Empire d'Augustin Cournot et surtout de Charles Renouvier, qui sont à l'origine de deux macro-tendances de la philosophie successive : une critique de la science visant à mettre en relief les présupposés théoriques de l'entreprise scientifique et d'en évaluer les implications philosophiques ; et un remaniement du kantisme qui, à partir de préoccupationsgnoséologiques spécifiques, aboutit à la soumission de la théorie de la connaissance à la raison pratique et qui trouve chez Renouvier son foyer dans la notion de personnalité. Mais c'est seulement grâce aux cours de Lachelier que le kantisme s'enracine en profondeur dans la tradition philosophique française. Ce spiritualiste élève de Ravaisson ouvre en effet, contre son gré, la voie à la circulation du criticisme de Renouvier, lequel, dépouillé de son vêtement dogmatique, arrive à contaminer les intérêts des jeunes disciples de l'École Normale et de la Sorbonne. Criticisme et spiritualisme forment, à partir de là, deux trajectoires parallèles qui s'entrecroisent et parfois se combattent farouchement. Troisièmement, la philosophie de Kant est bien présente (même si très altérée) dans la tradition, à bien des égards autonome, de l'esthétique française, qui reprend en les mettant à jour, certains thèmes de la *Critique de la faculté de juger* comme le libre jeu et le statut du sentiment.

On peut donc considérer les années 1850 à 1870 comme la période de l'*instauration* de la référence kantienne en France. Cette instauration se déroule dans un contexte philosophiquement et politiquement très perturbé où le criticisme ne représente qu'une parmi plusieurs voies de réforme sur lesquelles la pensée française peut s'engager. Pendant les décennies suivantes on assiste par contre à la *consolidation* de la référence kantienne grâce à l'œuvre des élèves de Lachelier et de Boutroux, qui se mesurent, souvent polémiquement, avec le modèle néocriticiste de Renouvier et qui s'attèlent à relire Kant soit philologiquement soit théoriquement à la lumière des acquisitions scientifiques contemporaines. Cela ne veut pas dire que le kantisme devienne la grille de lecture unitaire pour comprendre l'évolution du champ philosophique, qui se fait de plus en plus articulé, avec la multiplication des postes de professeur (235 en 1880 et 328 en 1940), la fondation de revues et de sociétés spécialisées et, par conséquent, des échanges intellectuels avec l'étranger plus étroits. L'importance du kantisme pour

la philosophie française de la Troisième République a été en effet souvent exagérée. Ce qui est vrai, néanmoins, c'est qu'il constitue un repère omniprésent dans le milieu philosophique fin-de-siècle. Même ceux qui souhaitent prendre leurs distances, comme par exemple Bergson et son disciple Le Roy, sont obligés, comme c'est le cas dans toute prise de distance, de s'y référer massivement. Toujours est-il que la figure de Kant, rendue compatible avec les traits les plus propres d'une certaine tradition nationale, à savoir la tradition rationaliste cartésienne (à laquelle Bergson et associés opposent une lignée plus pascalienne),¹ est parfois l'objet d'une 'panthéonisation' idéale, c'est-à-dire que Kant agit plutôt comme une référence ou comme une inspiration idéale alors que très peu de sa doctrine se retrouve effectivement dans la philosophie de ses lecteurs.

On aurait du mal, dès lors, à prendre pour argent comptant ce que Martial Gueroult dit en 1968, au cours de la séance de la Société française de philosophie consacrée à la commémoration du centenaire de la naissance de Xavier Léon, lorsqu'il rappelle qu'au début du XX^e siècle la philosophie allemande étudiée en France coïncidait presque exclusivement avec la pensée de Kant :

Les cours de Lachelier à l'École Normale, puis de 1894 à 1896 et en 1900 ceux de son élève Émile Boutroux, les nombreux articles d'auteurs les plus divers publiés aux alentours de 1900 dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, dans l'*Année philosophique*, dans la *Critique philosophique*, les communications à la Société française de Philosophie, le magistral ouvrage de Victor Delbos sur la *Philosophie pratique* de Kant de 1905, etc., tout cela témoigne de l'extrême engouement à cette époque pour la pensée de Kant qui pénètre profondément l'enseignement universitaire.²

Ce témoignage nous permet toutefois de saisir un élément décisif, c'est-à-dire que la consolidation de la référence à Kant s'est imposée en parallèle avec la consolidation du champ philosophique lui-même, grâce à la coordination de toute une série de stratégies différentes de diffusion et de partage du savoir. Ce que le bref aperçu historique de Gueroult fait ressortir, c'est le fait qu'on ne doit pas tenir compte seulement des livres ou des articles publiés par tel ou tel autre auteur, mais aussi des formes plus souterraines sous lesquelles la *praxis* philosophique souvent s'exprime, par exemple les cours universitaires, la création de

¹ Voir H. Bergson, É. Le Roy, *La philosophie française*, dans *Mélanges*, éd. A. Robinet et M.-R. Bastide, M. Robinet, M. Gauthier, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 1160.

² « Séance du 27 avril 1968. Commémoration du centenaire de Xavier Léon », *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63, 1 (1969), p. 16-7.

lignes éditoriales, les débats institutionnels, etc. On peut donc comprendre pourquoi il faut que l'analyse porte aussi sur la présence de Kant dans ces « lieux » aux frontières floues et dans les débats qui les animent.

5.1. *Consolidation et pluralisation du champ philosophique*

La philosophie française sous la Troisième République affiche un visage double, qui tient à deux caractères coexistant : si la philosophie est désormais devenue une discipline parmi les autres, pluralisée en son sein en perspectives théorétiques très nuancées, parfois conflictuelles, elle se caractérise néanmoins par une tendance apparemment inverse, par la polarisation des débats autour de grandes tendances qui reposent souvent sur le prestige et la renommée de quelques auteurs. Les réflexions critiques de l'époque sur l'état de la philosophie française présentent ces deux caractères à la fois : d'une part, elles soulignent la dispersion et la fragmentation des courants, l'incessante circulation d'idées provenant d'autres pays ou d'autres disciplines, l'absence (heureuse ou malheureuse selon les cas) d'un cadre intellectuel unitaire ; de l'autre, elles n'hésitent pas à présenter le champ philosophique comme traversé par des clivages nets entre orientations majeures et en apparence bien déterminées, comme l'intellectualisme et l'anti-intellectualisme, le rationalisme et l'intuitionnisme, l'esprit positif et le dilettantisme, la « philosophie scientifique » ou la réaction anti-scientifique.³

En 1909, par exemple, en ouverture de l'année académique à la Sorbonne, le doyen de la Faculté des Lettres Alfred Croiset (1845-1923) explique à ses auditeurs qu'aujourd'hui, « dans le monde de la pensée », il y a « des courants nouveaux ».⁴ La référence implicite est évidemment faite au bergsonisme et selon toute vraisemblance au pragmatisme de James, mais plus généralement aux théories qui, comme l'écrit le journaliste et futur « immortel » André Chaumeix (1874-1955) en commentant les mots de Croiset, « remettent à l'honneur certaines puissances irrationnelles de l'âme humaine, l'intuition, l'instinct, le sens de l'action ».⁵ Pour Chaumeix il s'agit d'une véritable réaction non pas contre la science tout court, mais plutôt contre le « scientisme », c'est-à-dire cette tendance fin-de-siècle « de mettre de la science partout, dans la philosophie, dans la sociologie, jusque dans la morale », dans le

³ Voir à titre d'exemple L. Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France*, Open Court Publishing Company, Chicago 1899, p. 436-67, ou D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, cit.

⁴ Voir *Revue Internationale de l'Enseignement* (15 novembre 1909), cité dans A. Chaumeix, « Les critiques du rationalisme : à propos des idées de M. Bergson et de M. William James », *La Revue hebdomadaire* 19, 1 (1910), p. 5.

⁵ *Ibidem*.

sillage de l'espoir berthelotien d'un monde renouvelé par la « Science ». ⁶ Cet avis est partagé par le Boutroux du rapport au congrès de Heidelberg de 1908 ⁷ et par l'historien des sciences Abel Rey (1873-1940), qui dans son ouvrage *La Philosophie moderne* (1908) propose de classer les opinions des contemporains en deux catégories : d'un côté les intellectualistes, rationalistes ou « scientistes », de l'autre les adeptes spiritualistes ou pragmatistes de Bergson et de James, pour lesquels la science ne nous offre qu'une partie de la réalité. ⁸

Selon Dominique Parodi, les nouvelles influences venues du dehors affectent plutôt la forme que la substance des théories philosophiques formulées en France, tandis que l'« impulsion directe et vraiment efficace, c'est [...] celle des penseurs d'une génération sur les esprits de la génération suivante, grâce surtout à l'enseignement des Universités ». ⁹ Cela apparaît très clairement si l'on regarde les problèmes fondamentaux qui concentrent les efforts des chercheurs : la signification spirituelle et épistémologique des avancements scientifiques, les lois de l'évolution et de l'action, la nature de la société, la moralité et le libre arbitre. ¹⁰ Cette continuité s'établit de plus en plus avec la consolidation du processus d'institutionnalisation de la philosophie, qui implique aussi la création de nouveaux espaces de débat. Sur le plan institutionnel, le champ philosophique fin-de-siècle se caractérise par une série de démarches visant à établir une cohésion et des formes de reconnaissance entre pairs, parmi lesquelles figurent en premier plan la création de la *Revue de métaphysique et de morale* (1893), la fondation de la Société française de philosophie (1901) et, au sein de celle-ci, la mobilisation collective autour de l'entreprise du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1902) dirigé par André Lalande. Comme l'a bien dit Bourgeois, la formation d'un espace intellectuel stabilisé ne pouvait se produire qu'après plusieurs décennies de paix et de relative unité sociale garanties par la République. ¹¹ En ce sens, donc, ces pratiques communes de *symphilosophiein* – qui ne s'adressent pas seulement aux philosophes universitaires, mais incluent aussi des professeurs de lycée, des savants et des « outsiders » (comme Émile Meyerson et Hélène Metzger) – et représentent le couronnement de l'effort de presque cent ans pour donner unité non seulement à la philosophie, mais aussi à la société française.

Dans le contexte général de l'émergence d'un milieu scientifique articulé où toutes les disciplines cherchent à coexister en se donnant chacune leur propre organisation et leur propre

⁶ *Ivi*, p. 9.

⁷ Voir É. Boutroux, « La philosophie en France depuis 1867 », cit.

⁸ Voir A. Rey, *La philosophie moderne*, Flammarion, Paris 1908, p. 4-5.

⁹ D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, cit., p. 21.

¹⁰ Voir *ivi*, p. 35.

¹¹ Voir B. Bourgeois, « La société des philosophes en France en 1900 », dans F. Worms (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 63-79.

statut (la création de la *Revue Universitaire*, censée rendre compte des débats académiques, date justement de 1892¹²), la philosophie elle-même est prête à se doter d'un autre pôle de discussion et de diffusion à côté de la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Si cette dernière est issue de l'amitié nouée à l'ENS entre Ribot, Gabriel Monod et Félix Alcan, de même la *Revue de métaphysique et de morale* se forme autour d'un groupe d'élèves d'Alphonse Darlu (1849-1921) au lycée Condorcet, incluant Xavier Léon (1868-1935), véritable architecte et premier directeur de la *Revue*, Élie Halévy (1870-1937), Léon Brunschvicg (1869-1944) et Louis Couturat.¹³ On a maintes fois remarqué l'origine sociale des fondateurs. Dans le cas de Léon, Halévy et Brunschvicg, Jankélévitch soulignait en 1968 qu'ils étaient au fond des « philosophes de la Rive Droite », c'est-à-dire, dans les mots de Soulié, « trois jeunes bourgeois, représentants du 'franco-judaïsme', formés intellectuellement par l'École de la République et l'Université » et marqués par « le triple attachement à la Raison, à la Nation et à la République ».¹⁴ La *Revue* est donc l'expression d'une jeune élite intellectuelle qui, affichant un *curriculum studiorum* impeccable, est aussi douée des outils culturels nécessaires pour rêver avec désinvolture de renouveler la philosophie. Dans ce contexte, le rationaliste et dreyfusard Darlu est la personnalité charismatique qui instille dans cette élite l'idée de la philosophie comme mission, en même temps mission d'amélioration individuelle et de progrès collectif.¹⁵ Comme l'écrit Xavier Léon dans l'introduction à *La philosophie de Fichte* (1902) : « Son enseignement a été pour toute une génération de jeunes hommes, conformément à un vœu qu'il exprimait jadis, [...] l'étincelle qui embrase les âmes pour la vie entière. Je lui dois

¹² J. Pulet-Despatin, « Les revues et la professionnalisation des sciences humaines », dans J. Pluet-Despatin, M. Leymarie, J.-Y. Mollier (dir.), *La Belle Époque des revues, 1880-1914*, Éditions de l'IMEC, Paris 2002, p. 306.

¹³ Voir J. Pluet-Despatin, M. Leymarie, J.-Y. Mollier, « Introduction », dans *La Belle Époque des revues, 1880-1914*, cit., p. 14.

¹⁴ S. Soulié, *Les philosophes en République*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009, p. 20. Voir cet ouvrage pour un tableau riche du milieu social qui donne naissance à la *Revue*. C'est en particulier Léon qui, appartenant à la haute bourgeoisie parisienne, fils d'un médecin hygiéniste ami de Littré et Comte, dignitaire de l'Empire et médecin consultant de l'empereur, dispose du capital social et économique nécessaire pour s'engager dans l'entreprise de la *Revue* sans se soucier de sa propre carrière universitaire (il renonce à l'agrégation).

¹⁵ À l'instar de Lachelier et Lagneau, l'importance de Darlu consiste plus dans son magistère que dans ses écrits. Son œuvre est limitée en effet à quelques articles de morale publiés sur la *Revue de métaphysique et de morale*, peut-être sous commission de ses élèves. Après le lycée Condorcet, il enseignera aux écoles normales de Fontenay et Sèvres, avant de prendre la place de Lachelier comme inspecteur général de l'instruction publique en 1901. Sur Darlu, on peut lire H. Bonnet, *Alphonse Darlu, 1849-1921 : le maître de philosophie de Marcel Proust*, cit.. Il faut se rappeler que depuis les années 1880 la figure du professeur de la classe de philosophie au lycée est appelé à être beaucoup plus qu'un simple répétiteur. L'autonomie pédagogique implique aussi que « la leçon ne [doit] pas être un simple exposé refroidi mais une pensée vivante s'élaborant dans le moment de son exposition » (S. Soulié, *Les philosophes en République*, cit., p. 43). Soulié cite aussi un passage où Célestin Bouglé évoque la figure de Darlu de la façon suivante : « [...] un de ces professeurs de philosophie de lycée [...] qui exercent parfois l'action la plus profonde, la plus régénératrice sur les jeunes gens qui leur sont confiés à l'âge de la mue intellectuelle et morale [...]. [Dans la classe de philosophie] on les incite, en posant devant eux les grands problèmes éternels et actuels, à penser par eux-mêmes en réfléchissant sur les méthodes de l'esprit humain et leur portée » (C. Bouglé, « Métaphysique et morale : Xavier Léon », dans *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, cit., p. 71. Cité dans *ivi*, p. 44).

ma destinée et ma conscience : je lui dois le meilleur de moi-même ». ¹⁶ L'enseignement de Darlu, qui porte non seulement sur les classiques de la philosophie moderne, mais aussi sur la tradition spiritualiste française depuis Ravaisson, trouve un prolongement naturel à la Sorbonne, où les fondateurs de la *Revue* rencontrent des nouveaux camarades – comme Émile Chartier/Alain (1868-1951), Dominique Parodi (1870-1955), Célestin Bouglé (1870-1940), André Cresson (1869-1950) et René Berthelot (1872-1960) – et peuvent suivre les leçons de Boutroux sur la philosophie moderne. À côté de Darlu, c'est d'ailleurs Boutroux l'autre maître que Léon remercie dans son livre sur Fichte, ¹⁷ et c'est toujours à Boutroux que Brunschvicg doit sa sensibilité pour le caractère foncièrement historique de la pensée.

Ce terrain d'origine ne peut que donner à la revue une perspective théorique particulière, souvent caractérisée comme rationaliste, spiritualiste, idéaliste ou en tout cas, au-delà des étiquettes, hostile au positivisme pratiqué par la rivale ribotienne et fidèle au principe de l'autonomie de la philosophie. Cela n'est pas complètement exact. Certes, le cercle de la *Revue de métaphysique et de morale* n'aime pas le positivisme réductionniste visant, plus ou moins secrètement, à réclamer pour soi les domaines et les objets traditionnellement revendiqués par la philosophie. De prime abord, en lisant l'introduction au premier numéro (anonyme pour en souligner le caractère collectif, mais écrite par Darlu ¹⁸), on aurait l'impression d'une publication scientifique qui s'oppose soit à la revue doctrinale type *Critique philosophique*, soit à l'« éclectisme hospitalier » de la *Revue philosophique*, pour « donner plus de relief aux doctrines de philosophie proprement dites » et, « laissant de côté les sciences spéciales plus ou moins voisines de la philosophie, ramener l'attention publique aux théories générales de la pensée et de l'action ». De plus, cette revue voudrait « non pas suivre le mouvement des idées, mais essayer de lui imprimer une direction ». ¹⁹ Une direction qui aurait comme horizon, selon les fondateurs, les fondements et les principes de la pensée, de la connaissance comme de la pratique, avec la conviction que, au-delà de toute contamination, purgée des dialogues interdisciplinaires, « la philosophie se suffit à elle-même ». ²⁰ Par ailleurs, le premier numéro de la *Revue de métaphysique* s'ouvre par un article de Félix Ravaisson portant justement sur « Métaphysique et morale », lorsque le premier numéro de la *Revue philosophique* était inauguré par un article de Taine sur la psychologie : on ne saurait songer à deux parrainages plus

¹⁶ X. Léon, *La philosophie de Fichte et ses rapports avec la conscience contemporaine*, Alcan, Paris 1902, p. ii. L'expression « embraser les âmes pour la vie entière » revient dans la nécrologie publiée en 1921 (voir le « Supplément » de la *Revue de métaphysique et de morale* 28, 2 (1921), p. 1-3).

¹⁷ Boutroux signe aussi la préface du livre.

¹⁸ Voir S. Soulié, *Les philosophes en République*, cit., p. 76-7.

¹⁹ « Introduction », *Revue de métaphysique et de morale* 1, 1 (1893), p. 2.

²⁰ *Ibidem*.

divers.²¹ Face à cette opposition, la réaction immédiate de Ribot est de qualifier, dans une lettre à Espinas, la nouvelle revue comme « strictement universitaire et sorbonnienne et ravaissonnienne », fondée par « des jeunes gens riches, juifs et très métaphysiciens ». ²² Et, pour leur part, les prétendus ravaissonniens n'hésitent pas à avouer, avec une ardeur juvénile, le caractère « anti-Ribotien » de leur entreprise. L'opposition au positivisme est marquée une fois de plus dans l'introduction au premier numéro par la distinction, comme sujet de réflexion, entre « faits » et « idées », lorsque l'attribution de la tentative de refonte philosophique à un groupe de « jeunes gens » qui entendent « servir la cause de la raison » donne une tournure générationnelle au débat. ²³ La correspondance entre les fondateurs est encore plus révélatrice à cet égard : il faut être « rationalistes avec rage contre les empiristes de toutes les catégories », écrit Léon à Halévy en 1891. ²⁴ Et Halévy lui répond affirmativement : « Il est nécessaire d'agir contre le misérable positivisme dont nous sortons, [...] – de fonder une philosophie de l'action et de la réflexion, – d'être rationalistes avec rage ». ²⁵ Être rationalistes signifie surtout se réclamer d'une certaine hérédité de Kant et, plus proprement, du criticisme, qui en France avait prôné l'indissociabilité entre raison théorique et raison pratique. Écrit encore Halévy :

Nous serons, historiquement, les successeurs de Renouvier et de sa *Critique philosophique*, morte l'an passé ; mais, si Renouvier avait compris que le subjectivisme kantien était la planche de salut dans le naufrage positiviste, son phénoménisme n'était qu'un faux subjectivisme théorique, et sa morale du libre-arbitre, un faux subjectivisme pratique. Nous essaierons d'être *vraiment criticistes*, et vraiment dogmatiques, au sens large du mot, non pas de ce dogmatisme étroit dont Renouvier est mort ; mais d'un dogmatisme métaphysique. ²⁶

Où, par « métaphysique », il faut entendre « non une science séparée, discutant isolément un nombre déterminé de problèmes spéciaux, mais une méthode, opposée à la méthode

²¹ C'est peut-être cette la raison pour laquelle Renouvier, dans une lettre à Dauriac, lui reprochera d'être trop sévère avec les « jeunes ravaissonniens de la *Revue de métaph. et de morale* », qu'il dit admirer (« Lettres de Ch. Renouvier à L. Dauriac (suite) », *Revue de métaphysique et de morale* 121, 3/4 (1936), pp. 164-5).

²² « Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893), éd. R. Lenoir, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 165, 2 (1975), p. 170-1. Cité dans D. Merllié, « Les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique* : Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Lévy-Bruhl », *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 77.

²³ Voir « Introduction », *Revue de métaphysique et de morale* 1, 1 (1893), p. 4-5.

²⁴ « Xavier Léon / Élie Halévy. Correspondance (1891-1898) », éd. P. Simon-Nahum, *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 12.

²⁵ *Ivi*, p. 13.

²⁶ *Ibidem*. Soulignement ajouté.

positiviste d'observation ». ²⁷ Idées, donc, et pas de faits. L'inspiration kantienne est ici très présente mais aussi *délibérément* très générique. Soulié a écrit à ce sujet des mots très éclairants :

Le mot-titre [métaphysique] renvoie donc davantage à l'existence d'une remontée rationnelle et réflexive du réel vers la région des principes. C'est le mot d'ordre d'un rationalisme régulateur que l'on peut inscrire dans un cadre néo-kantien, soucieux de réfléchir sur les conditions de possibilité et les limites de la connaissance et de l'action. Ce retour à Kant [...] est moins un retour au kantisme comme doctrine qu'au kantisme comme représentation de *ce que philosopher veut dire* dans son rapport avec les sciences. ²⁸

À vrai dire, ce cadre criticiste (terme préférable à 'néo-kantien'), quoique vague, ne sous-tend pas un véritable « retour », mais plutôt le prolongement de l'enseignement des maîtres du lycée et de l'université. Quoiqu'il en soit, il faut dire que la volonté d'être « véritablement criticistes » nous dit plus de la circulation de la référence kantienne parmi les jeunes générations que du programme effectif de la *Revue*. En effet, il faudrait distinguer les intentions et les préférences théorétiques des fondateurs de la perspective générale que la revue est contrainte d'adopter. Comme l'a montré Merllié, en effet, au-delà des polémiques personnelles et des revendications d'originalité, les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique* sont beaucoup plus souples et perméables qu'on pourrait le croire : non seulement le dialogue entre science et métaphysique sera profond dans une revue comme dans l'autre, mais il se produira aussi un partage continu de contributeurs, puisque presque la moitié d'entre eux participent aux deux revues. ²⁹ Des auteurs comme Bergson, Lalande, Brunschvicg, Le Roy, Bréhier ou Durkheim n'auront ainsi aucune difficulté à se partager entre les deux.

Un certain degré d'éclectisme polyphonique est donc toujours présent, même si Halévy souhaiterait se placer à mi-chemin entre l'« éclectisme absolu » de Ribot et le « dogmatisme » de Renouvier. ³⁰ Comme l'écrit Léon, « l'incohérence [...] est dans une certaine mesure inévi-

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ S. Soulié, *Les philosophes en République*, cit., p. 83.

²⁹ Voir D. Merllié, « Les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique* : Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Lévy-Bruhl », *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 59-108. Pour une liste des contributeurs majeurs aux deux revues, voir l'annexe à W. P. Vogt, « Identifying Scholarly and Intellectual Communities : A Note on French Philosophy, 1900-1930 », *History and Theory* 21, 2 (1982), p. 267-78.

³⁰ Voir « Xavier Léon / Élie Halévy. Correspondance (1891-1898) », cit., p. 24.

table », c'est « la condition même de l'existence de la revue ».³¹ La *Revue*, donc, loin de définir une perspective unitaire, crée plutôt les conditions pour l'émergence d'un espace intellectuelle où plusieurs tendances se confrontent selon des pistes communes qu'on peut parcourir dans plusieurs directions, engendrant parfois des querelles très vivaces, comme celle déclenchée par Le Roy que nous analyserons dans la section 6.2.2. Prochasson a bien souligné, contre Fabiani,³² la nécessité de ne pas se limiter à voir dans la *Revue* qu'une « arme de guerre » forgée par « une poignée de jeunes gens audacieux en quête de légitimité ».³³ Il faut plutôt être attentif au climat de décadence et de pessimisme qui a marqué la formation de ces jeunes entre les années 1880 et 1890. Fonder une revue qui se veut rationaliste signifie surtout réveiller et mettre au jour une tradition philosophique nationale remontant à Descartes qui doit être à la hauteur des enjeux d'un nouveau siècle, où la philosophie, avec ses aspirations à la généralité et à l'universalité, ne peut progresser sans se mesurer et dialoguer avec les sciences 'dures' et sociales, porteuses de savoirs particuliers.³⁴ Comme Léon l'observe dans une lettre à Hamelin, l'intention de la *Revue* est de « faire une large part à la Science », ce qui signifie « obtenir des théories sur la Chimie, la Physique, les Sciences naturelles » en s'adressant pour cela à des « savants de profession » ; en même temps, cependant, « nous prétendons rester dans le domaine des idées et de la réflexion critique, et non pas dans celui des faits ou de la production scientifique proprement dite ».³⁵ Encore une fois : des idées, pas des faits. Sur le plan de la critique et de la recherche des principes, le croisement des perspectives entre savants et philosophes est donc encouragé au nom d'une instance rationnelle supérieure, sans pour autant donner lieu à des empiètements. Les temps où on pouvait songer à l'unification philosophique du savoir scientifique sont désormais finis pour toujours ; ce qui reste à faire, c'est de réfléchir à la signification spirituelle du progrès des sciences ou, plus modestement, aux conséquences gnoséologiques des avancements scientifiques. Il s'agit donc de faire progresser la cause d'un rationalisme conjuguant en même temps la tradition de critique de la science inaugurée par Cournot et Renouvier et le meilleur du spiritualisme des maîtres universitaires, à savoir la centralité de l'esprit et d'une pensée réflexive à la fois analytique et synthétique, en mettant donc de côté soit le « dogmatisme » catégoriel de Renouvier soit le mo-

³¹ Cité dans R. Ragghianti, *Alain : Apprentissage philosophique et genèse de la Revue de métaphysique et de morale*, L'Harmattan, Paris 1995, p. 23.

³² Voir J.-L. Fabiani, *Les philosophes de la République*, cit., p. 36-44..

³³ C. Prochasson, « Philosophe au XX^e siècle. Xavier Léon et l'invention du 'système R2M' (1891-1902) », *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 110.

³⁴ La place destinée aux sciences, surtout à la mathématique, pousse Alain à dire le titre de *Revue de mathématique et de morale* aurait été plus approprié (voir *ivi*, p. 119).

³⁵ Cité dans S. Soulié, *Les philosophes en République*, cit., p. 214.

nisme métaphysique de Ravaisson ou encore le finalisme de « pères nobles » comme Lachelier et Boutroux.

Plutôt que d'éclectisme, donc, il faudrait parler d'un œcuménisme dépassant la vocation rationaliste des fondateurs.³⁶ L'enjeu principal est désormais la constitution d'une communauté philosophique, certes fidèle à certains principes fondamentaux, mais à même de regarder au-delà des différences particulières. Les revues, en effet, ne sont pas seulement des lieux de diffusion du savoir, de production intellectuelle et d'échange, mais, comme il a été remarqué, surtout des espaces de sociabilité, des « points de rencontre d'itinéraires individuels [qui] constituent autant de microsociétés qui rassemblent autour de valeurs communes et d'un projet collectif ».³⁷ Et la signification de la *Revue de métaphysique et de morale* ne doit pas être interprétée séparément de celle du projet, également ambitieux, de la Société française de philosophie. Le but est d'ailleurs commun : constituer un réseau de lieux de débat reproduisant en son sein la dynamique associative républicaine. La *Revue* se dotera ainsi de rubriques consacrées à rendre compte des soutenances des thèses, des sujets de l'agrégation de philosophie et de l'état de l'enseignement philosophique dans les universités, afin de dresser la carte géographique et intellectuelle d'une communauté qui commence à se donner une identité et des rituels précis.

Comme l'écrit Leterre, les jeunes philosophes qui gravitent autour de la *Revue* promeuvent un modèle de vivre et d'enseigner la philosophie tout à fait différent de celui du passé où la philosophie était le couronnement des études secondaires : « Une distance s'établit entre l'organisation formelle d'une transmission (verticale) enseignante et la discussion ou le débat (horizontaux) entre pairs. D'un côté la pyramide fonctionnelle du service public, de l'autre, un 'entre soi' en interaction ».³⁸ La Société française de philosophie naît précisément sous les auspices de cette volonté collaborative entre pairs. En célébrant Xavier Léon à l'occasion du banquet pour le trentième anniversaire de la *Revue*, Bergson décrit l'apport de la Société comme la découverte pour la philosophie de la possibilité de progresser collectivement comme la science, une ambition qui est aussi à la base des congrès internationaux de philosophie organisés entre 1900 et 1911.³⁹ Cette tâche est explicitée d'ailleurs dans son acte de fon-

³⁶ Voir *ivi*, p. 68.

³⁷ J. Pluet-Despatin, M. Leymarie, J.-Y. Mollier, « Introduction », dans *La Belle Époque des revues, 1880-1914*, cit., p. 14.

³⁸ T. Leterre, « Alain et l'université philosophique : réflexion sur la pensée dans l'institution », dans N. Depraz (dir.), *Alain, un philosophe rouennais engagé*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan 2017, p. 53.

³⁹ Voir H. Bergson, « Discours sur la *Revue de métaphysique et de morale*. Discours prononcé au banquet offert à Xavier Léon pour le trentième anniversaire de la *Revue de métaphysique et de morale* » (1923), dans *Mélanges*, cit., p. 1427. Sur les congrès internationaux de philosophie, voir le numéro monographique de la *Revue*

dation du 7 février 1901 : la Société se propose en effet de « remédier à la dispersion des travaux philosophiques », de rapprocher savants et philosophes, de préciser par la discussion « le sens et la position des différents problèmes » et, « par la critique, le langage philosophiques », aussi bien que de déterminer le statut de l'enseignement philosophique.⁴⁰ Il y a une spécularité entre le plan national de la Société et celui, international, des congrès. L'allocution de Boutroux lors du premier congrès de Paris (1900) le montre clairement : en parlant significativement de « sciences philosophiques », il les peint comme en recherche d'une « vérité universellement humaine, et non relative à un esprit individuel », ce qui impliquerait une organisation du travail censée produire une convergence d'effort au nom de leur autonomie par rapport aux autres disciplines.⁴¹

Mais au-delà des questions disciplinaires, l'universalisme philosophique se trouve aussi légitimé par la conviction que la raison – dans sa déclinaison cartésienne et kantienne – se présente sous la forme d'un pouvoir universel, capable de relier les hommes en abattant les barrières culturelles et les distances géographiques. Bergson mettra bien en valeur l'inspiration cartésienne de l'internationalisme dans son intervention au Congrès Descartes de 1937 : le « grand tourisme » européen de Descartes et sa capacité de dialogue avec les savants de divers pays et même avec des princesses et des reines sont pour ainsi dire la préfiguration de la « coopération intellectuelle internationale » que les congrès et, plus récemment, la Société des Nations ont instauré.⁴² Il ne faut pas sous-estimer la portée de ces références, qui ne sont pas seulement rhétoriques ; elles jouent en effet une fonction symbolique qui donne une unité à un champ philosophique pluriel et souvent polarisé. Ce n'est pas par hasard, par exemple, si l'édition des *Œuvres complètes* de Descartes, lancée en 1894 et réalisée par Charles Adam et Paul Tannery entre 1897 et 1913, est promue par un partenariat entre la *Revue* elle-même et le Ministère de l'Instruction publique. Mais si la référence à Descartes comme père de l'esprit philosophique national est acceptée unanimement, celle à Kant est sans doute plus controversée, tout en étant fondamentale pour une grande partie du cercle rationaliste de la *Revue*. La *Revue* est d'ailleurs, comme l'écrit Bouglé,

à l'affût des « Centenaires ». Elle [saisit] toutes les occasions de réimposer à l'attention, pour les faire relire, les œuvres des grands philosophes, un Descartes, ou un Spinoza, un

de *métaphysique et de morale* 4 (2014), édité par F. Worms et C. Zanfi, *L'Europe philosophique des congrès à la guerre*.

⁴⁰ « Société de philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 2 (1901), p. 16.

⁴¹ Voir « Séance d'ouverture, mercredi 1^{er} août », *Revue de métaphysique et de morale* 8, 5 (1900), p. 506.

⁴² H. Bergson, « Message au Congrès Descartes » (1937), dans *Mélanges*, cit., p. 1579.

Kant ou un Hegel – fidèle en ceci à l'inspiration d'un Boutroux qui laissait entendre au II^e Congrès international de philosophie, à Genève, que la reconstruction des doctrines est, pour les penseurs d'aujourd'hui, la meilleure manière de philosopher.⁴³

En mai 1904, dans le sillage de la séance commémorative de la Société de philosophie tenue le 20 mars 1904 à la Sorbonne,⁴⁴ la *Revue* édite un numéro célébrant le centenaire de la mort de Kant et rassemblant des contributions françaises (Couturat, Milhaud, Hannequin, Basch, Fouillée, Boutroux, Ruysen, Delbos, Delacroix, Parodi), allemandes (Natorp, Paulsen, Eucken, Erdmann, Riehl), anglaises (Blunt) et italiennes (Cantoni) qui couvrent la totalité des aspects de la pensée kantienne, de la théorie de la connaissance à la métaphysique, de l'esthétique à la morale. Dans le texte d'introduction, Paul Natorp (1854-1924) fait de Kant une figure capable, en vertu de sa grandeur, de dépasser les frontières nationales et de concilier le « véritable nationalisme » et le « véritable internationalisme » : « Si nous voulions revendiquer Kant en un sens aussi exclusif pour notre nation, personne ne nous contredirait aussi explicitement que Kant lui-même qui n'a pas moins énergiquement réclamé sa qualité de citoyen du monde que sa qualité d'Allemand ».⁴⁵ Le kantisme est en effet surtout une méthode, une démarche critique, qui ne coïncide pas nécessairement avec un corpus figé et dogmatique de théories ; il peut donc être réclamé par tout le monde, par tous ceux qui s'identifient avec l'idée que connaître est essentiellement « créer », à savoir établir des liaisons, des rapports. On aurait du mal à envisager un discours pareil après la Première guerre mondiale, et en effet le numéro monographique de 1924, né de la nécessité d'interroger la philosophie kantienne après Einstein et la guerre, ne contiendra que quatre contributions de Brunschvicg, Nabert, Ruysen et Robinson. Vingt ans après, Brunschvicg fera presque les mêmes observations que Natorp sur l'esprit du kantisme capable de survivre à la lettre des *Critiques*,⁴⁶ mais dans un contexte, celui qui prélude à la crise de 1929, qui est déjà en train de muter radicalement. Rétrospectivement, il s'agit des derniers soubresauts de l'hégémonie incontestée du rationalisme kantien universitaire.

⁴³ C. Bouglé, « Métaphysique et morale : Xavier Léon », cit., p. 81.

⁴⁴ Voir *Bulletin de la Société française de philosophie* 4, 5 (1904). Avec interventions de Delbos, Couturat et Boutroux.

⁴⁵ P. Natorp, « À la mémoire de Kant », *Revue de métaphysique et de morale* 12,3 (1904), p. 282.

⁴⁶ Voir L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien » (1904), dans *Écrits philosophiques. Tome I. L'humanisme de l'Occident : Descartes, Spinoza, Kant*, éd. A. Weill-Brunschvicg et C. Lehec, Presses Universitaires de France, Paris 1951, p. 206-70.

5.2. Débats scientifiques : physique et sociologie

On a vu que la *Revue de métaphysique et de morale*, les séances de la Société française de philosophie et les congrès internationaux sont autant des lieux privilégiés pour les échanges entre philosophes et savants et pour la définition des rapports disciplinaires entre la philosophie et les sciences sociales et naturelles. Dans cette section nous esquisserons deux cas, celui de la physique et celui de la sociologie, lesquels définissent deux enjeux différents, mais également cruciaux, qui conditionnent profondément la réflexion philosophique au tournant du siècle. Si la difficulté du rapport avec la sociologie est évidente et d'ordre aussi bien institutionnel que théorique, au sens où la sociologie constitue une discipline issue de la philosophie, la relation plus strictement théorique avec la physique contemporaine pose également des difficultés, liées cette fois aux conséquences qu'il faut tirer des avancements scientifiques sur la nature de la rationalité elle-même.

Il est peut-être inutile de rappeler que le XX^e siècle s'annonce sous le signe d'un bouleversement radical dans l'image scientifique du monde déclenché par la crise des fondements mathématiques et, encore plus radicalement, par la popularisation des relativités einsteiniennes. Ce qui se radicalise, on le sait, c'est le clivage entre la science expérimentale et le sens commun, ce qui a aussi des répercussions philosophiques, par exemple pour ce qui est des débats autour de la validité de la classification comtienne des sciences ou de la théorie kantienne de l'expérience. En 1901, en résumant les avancements scientifiques du siècle qui vient de se conclure, Marcelin Berthelot signale l'apparition, aux côtés du visage familier de la nature qu'on connaît depuis l'antiquité, d'une sorte d'« *antiphysis* », d'une « nature supérieure » qui a été rendue possible par l'application technologique des nouvelles découvertes de l'électromagnétisme.⁴⁷ Berthelot parle également d'une « contre-nature », d'une nature qui, tout en centuplant la puissance de l'homme, fait preuve en même temps, comme le souligne Bachelard, de la nature désormais contre-intuitive des procédés expérimentaux.⁴⁸ La question devient alors celle de comprendre les implications philosophiques de ces avancements scientifiques, ce qu'elles nous disent de l'esprit et de l'évolution historique de ses démarches. Si par exemple, face à l'événement⁴⁹ de la relativité einsteinienne et des géométries non-

⁴⁷ Voir « Discours de M. Berthelot », dans M. Berthelot, *Cinquantième scientifique, 1851-1901*, Gauthier-Villars, Paris 1902, p. 77.

⁴⁸ Voir G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (1938), Vrin, Paris 1989¹⁴, p. 24.

⁴⁹ Sur l'importance de cette notion, et de cet événement en particulier, pour interpréter l'évolution de l'épistémologie française au XX^e siècle, voir A. Gualandi, *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine. La rupture et l'événement*, L'Harmattan, Paris 1998.

euclidiennes, Brunschvicg optera pour un recadrage de la conception kantienne de l'intelligence, Alain, un philosophe avec lequel il partage plusieurs références philosophiques, refusera, peut-être en raison de son ignorance scientifique, de reconnaître la relativité et toute théorie similaire menaçant, comment il disait, « les fondements du temple de la raison ».⁵⁰

C'est un ancien disciple de Poincaré, Paul Langevin (1872-1946), qui, à partir de 1906, dans ses cours de physique expérimentale au Collège de France, joue le rôle de passeur des théories einsteiniennes en France.⁵¹ En 1922, il invite Einstein à parler de ses découvertes au Collège de France et à la Société française de philosophie. La séance de la Société, qui se tient le 6 avril, est significative pour plusieurs raisons. D'abord, elle marque la réouverture des échanges scientifiques entre la France et l'Allemagne après la Première guerre mondiale ; deuxièmement, elle témoigne de la difficulté des philosophes de l'époque à se rapporter conceptuellement aux thèses d'Einstein ; et enfin, elle interpelle l'héritage du criticisme kantien, dont la relativité est vue comme le démenti ou la validation.

Quant à la difficulté de faire dialoguer philosophes et scientifiques, Langevin y avait déjà insisté lors du Congrès international de philosophie à Bologne et surtout lors d'une séance qui avait eu lieu le 19 octobre 1911, en évoquant déjà comme cause de confusion la notion physique de la relativité.⁵² Les auditeurs de Langevin comprennent très bien que le principe de la relativité, loin d'évoquer un caractère subjectif, exprime que l'espace, le temps et le mouvement sont relatifs aux repères *objectifs* d'après lesquels on les détermine. Mais le problème demeure de savoir ce que ce principe nous dit relativement à l'homogénéité entre l'espace et le temps posée par les philosophes d'Aristote jusqu'à Kant et récemment contestée par Bergson. À la fois contre la théorie de l'homogénéité et la rupture bergsonienne, Abel Rey remarque que la théorie de la relativité nous montre que l'espace et le temps ne sont pas des « enveloppes générales » des réalités physiques, les « cadres » de notre expérience, mais plu-

⁵⁰ R. Aron, *Mémoires*, Éditions Robert Laffont, Paris 2010, p. 73.

⁵¹ Sur l'acclimatation de la relativité en France, voir M. Biezunski, *Einstein à Paris : le temps n'est plus...*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1991 ; V. Borella, *L'introduction de la relativité en France : 1905-1922*, ANRT, Lille 1998.

⁵² Voir P. Langevin, « Le temps, l'espace et la causalité », *Bulletin de la société française de philosophie* 12, 1 (1912), disponible en ligne à l'adresse : <http://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/>. Cette séance a lieu un an après la traduction en français par Édouard Guillaume (1883-1959) du texte de Einstein « Le principe de relativité et ses conséquences dans la physique moderne », *Archives des sciences physiques et naturelles* 105, 1-2 (1910), p. 5-28, 125-44. Guillaume écrit aussi deux articles pour la *Revue de métaphysique* sur la physique d'Einstein : « La théorie de la relativité et le temps universel », *Revue de métaphysique et de morale* 25, 3 (1918), p. 285-323 ; « La théorie de la relativité et sa signification », *Revue de métaphysique et de morale* 27, 4 (1920), p. 423-69. Sur le rapport Guillaume-Einstein, voir A. Genovesi, *Il carteggio tra Albert Einstein e Édouard Guillaume. « Tempo universale » e teoria della relatività ristretta nella filosofia francese contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2000.

tôt « des déterminations dépendant de ces réalités mêmes, des fonctions de ces réalités ». ⁵³ La physique contemporaine met donc en discussion une conception classique du monde où savoir scientifique et sens commun se reflètent l'un dans l'autre. Brunshvicg attire l'attention justement sur ce point, en soulignant que la théorie de la relativité s'explique toujours sur la base de la notion classique du temps d'où elle était partie. En brisant l'unité objective du temps mesuré suivant la théorie classique, la « physique nouvelle » obtient « une multiplicité subjective de systèmes de mesure », comme si elle avait donné à divers groupes d'observateurs « des horloges montées d'une façon identique ». ⁵⁴ Face aux objections de Langevin, qui souligne comment deux horloges lancées à deux vitesses inégales viennent à indiquer deux heures différentes, Brunshvicg réplique en liant le mouvement de l'horloge à la vie de l'horloger, en se demandant si les phénomènes biologiques ou psychologiques dépendent réellement « des phénomènes physiques qui servent à la mesure du temps. Dans ce cas, vous auriez en effet remanié, non plus le système de la mesure du temps, mais la conception même que le sens commun se fait du temps ». ⁵⁵ Brunshvicg insiste en effet sur la possibilité d'une coexistence entre les deux régimes temporels, celui de la physique classique et celui de la physique contemporaine, en les concevant comme deux conceptualisations possibles issues du rapport entre l'intelligence et l'expérience, l'une née pour rendre compte de l'expérience quotidienne, l'autre pour résoudre les contradictions entre la théorie électromagnétique et la mécanique.

Lors de la séance de 1922 avec Einstein, Brunshvicg, qui publie la même année son grand livre sur *L'expérience humaine et la causalité physique*, intervient pour demander à Einstein des éclaircissements sur le rapport entre la théorie de la relativité et la conception kantienne de la science. Si en effet le monde kantien se fondait sur la distinction entre le « contenant » (l'espace et le temps) et le « contenu » (la matière et la force), celui d'Einstein récuse une différence pareille : on n'a plus affaire à un espace comme « réceptacle du réel » et à un temps arithmétique vide et homogène par analogie avec l'espace ; et pas davantage ne peut subsister un univers physique défini seulement par son contenu, « indépendamment des formes spatiale et temporelle dans lesquelles il prend place ». ⁵⁶ En outre, si « la conception kantienne nous jetait dans les antinomies », celle d'Einstein « nous en délivre », car dans les « doctrines de la relativité » l'idée d'une mathématique pure, d'un espace et d'un temps don-

⁵³ P. Langevin, « Le temps, l'espace et la causalité », cit., p. 335.

⁵⁴ *Ivi*, p. 343.

⁵⁵ *Ivi*, p. 344.

⁵⁶ A. Einstein, « La théorie de la relativité », *Bulletin de la société française de philosophie* 22, 3 (1922), disponible en ligne à l'adresse : <http://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/>, p. 357.

nés indépendamment de leurs contenus, n'ont pas de sens. Le lien étroit établi entre l'acte de mesure et la chose mesurée oppose une fin de non-recevoir à tout problème philosophique

qui se pose touchant l'espace *avant la matière*, ou touchant la matière *après l'espace* – *a fortiori* point de problème touchant une unité de temps, se traînant péniblement à la remorque de l'espace. Le monde, suivant M. Einstein, est sans envers ; il se constitue d'un seul tenant par la corrélation progressive du mathématique et du physique, qui ne laisse, à aucun moment du travail intellectuel, subsister un *hiatus*, qui n'entraîne aucune fissure, entre la position du *continuum spatio-temporel* et la réalité qui en détermine les caractéristiques.⁵⁷

Mais pour Brunschvicg la « révolution » einsteinienne ne disqualifie pas la philosophie kantienne ; tout au contraire, elle marque l'achèvement de celle déjà entamée par « le relativisme kantien », où l'espace est une forme intuitive qui réclame un contenu et où la cause impose nécessairement l'existence d'un temps irréversible. C'est pour la première fois, avec Kant, en effet, que le « parallélisme » entre idées et choses se change en « connexion », « réciprocité ». Avec Einstein, cette connexion devient plus profonde, car la relativité « fait apparaître plus abstraite l'expression de la réalité physique » et montre la nature foncièrement instrumentale des mathématiques.⁵⁸

La réaction d'Einstein à la longue intervention de Brunschvicg est aussi bien connue que courte : « je crois que chaque philosophe a son Kant propre », dit-il laconiquement, ce qui est confirmé par le fait qu'Einstein semble lui-même se méprendre sur l'apriorisme kantien en déclarant que ce qui lui semble être digne d'attention chez Kant c'est l'idée que « la science a besoin, pour être édifiée, de concepts *arbitraires* ». ⁵⁹ Il faut souligner qu'en 1922 la relativité est encore objet de discussions animées : Mach, qui meurt en 1916, ne l'a pas acceptée, et le Nobel est décerné à Einstein non pas pour la relativité, mais au contraire pour ses études sur la théorie des quanta.⁶⁰ Les philosophes ne se trouvent donc pas face à une théorie déjà confirmée et exempte de critiques dans les milieux savants, et cela explique peut-être la « décontraction » des interprétations formulées en présence d'Einstein. Le cas le plus connu des égarements des philosophes face à la doctrine de la relativité est celui de Bergson, qui dans la séance de 1922, en résumant les thèses exposées dans *Durée et simultanéité*, dont la parution

⁵⁷ *Ivi*, p. 358.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, p. 359. Nous soulignons.

⁶⁰ Voir M. Paty, « Einstein et la philosophie en France : à propos du séjour de 1922 », *La Pensée* 210 (1980), p. 6.

est imminente, déclare la compatibilité entre sa propre conception d'un temps absolu, celui de la durée intérieure, et la théorie de la relativité à partir du problème de la simultanéité.⁶¹ Meyerson, par contre, est le seul à rencontrer les faveurs d'Einstein, avec une intervention portant sur la relation de la relativité avec l'irréversibilité et les théories de Mach. Son interprétation de la relativité nous intéresse aussi pour la lecture du rapport entre le criticisme et la relativité qui va dans une direction différente de celle de Brunschvicg. C'est dans *La déduction relativiste*, paru en 1925 et salué par Einstein lui-même dans la *Revue philosophique*,⁶² que la nature de ce rapport est abordée. Meyerson y critique explicitement la continuité établie par Brunschvicg – et, en Allemagne, par Cassirer – entre Kant et Einstein, en se ralliant plutôt au « pessimisme » de Reichenbach. Il juge « superficielle » l'analogie qui fait du temps, dans un cas comme dans l'autre, non pas une propriété des choses mais bien la forme que notre esprit leur attribue. Sans doute, « en brisant le cadre rigide dans lequel la conception newtonienne enserrait le réel, la critique kantienne a préparé, dans une certaine mesure, les esprits à l'évolution qui allait se produire ». ⁶³ Mais il faut aller au-delà de ces similarités apparentes pour voir éclater les différences. D'abord, si le criticisme rattache l'espace et le temps au sujet, le « relativisme » va dans le sens inverse, en les détachant du sujet pour les faire « rentrer dans la chose-en-soi », ce qui signifie en faire des formes valables pour tous les observateurs. Le temps devient celui d'un univers qui existe en dehors du moi, et il en va de même pour l'espace rempli de courbures ou de rides, qui est tout à fait objectif et inhérent à des objets qui sont vraiment des choses en soi. Le relativisme, donc, ébranle l'intuitionnisme pur et apriorique de Kant en faisant de l'espace et du temps « une simple construction mentale édiflée précisément à l'aide de ces perception et destinée à établir un accord entre elles, de même qu'entre les perceptions d'observateurs différents ». ⁶⁴ Pour cet immigré polonais, formé en Allemagne et libre de l'attachement sorbonnard pour le criticisme de Kant, étranger au respect pour l'officialité dont la référence kantienne peut se targuer dans certains milieux de la philosophie universitaire, l'essence du relativisme n'entraîne donc nécessairement aucune réinterprétation du kantisme.

⁶¹ Il existe une ample littérature sur l'interprétation bergsonienne d'Einstein. Voir en particulier J. Canales, *The Physicist and the Philosopher : Bergson, Einstein and the Debate that Changed Our Understanding of Time*, Princeton University Press, Princeton 2015; É. Düring, *Bergson et Einstein : la querelle du temps*, Presses Universitaires de France, Paris 2016.

⁶² Voir A. Einstein, « À propos de *La déduction relativiste* de M. Émile Meyerson » (1928), dans *Œuvres choisies 3. Relativités II*, Seuil-CNRS Éditions, Paris 1993, p. 224.

⁶³ É. Meyerson, *La déduction relativiste*, Payot, Paris 1925, p. 212.

⁶⁴ *Ivi*, p. 216.

Mais le tournant du siècle est aussi le décor d'une autre confrontation dans laquelle les philosophes sont engagés, à savoir celle avec la sociologie. Il s'agit à vrai dire d'un front qui été ouvert depuis au moins deux décennies, mais qui arrive à maturité dans les dernières années du siècle. En effet, déjà à partir des années 1870 la sociologie avait entamé un processus d'autonomisation en se démarquant du biologisme de l'anthropologie physique qui était le paradigme des sciences sociales naissantes. Selon Paul Broca (1824-1880), par exemple, la race et la conformation du cerveau étaient les critères auxquels on peut se référer pour expliquer les origines des différences et des inégalités entre peuples et individus. Les premiers sociologues – Gabriel Tarde (1843-1904), René Worms (1869-1926) et Durkheim – s'opposèrent à ce type de réductionnisme naturaliste afin de montrer la part du niveau social dans la détermination des conduites humaines. Il s'agit, pour employer les mots de Mucchielli,⁶⁵ d'un processus de « découverte du social » coïncidant avec une convergence de facteurs favorables : d'abord, un climat culturel et politique marqué par la « question sociale » qui était au centre de conflits intellectuels majeurs qui mettaient en danger la solidité de la république, notamment le boulangisme et l'affaire Dreyfus ; ensuite, l'essor de l'université et la création de chaires en sciences humaines ; enfin, mais non par importance, la fondation en 1898 par Durkheim d'une revue spécialisée, *L'Année sociologique*, capable d'engager dans le débat sur la discipline des jeunes chercheurs comme Marcel Mauss, Maurice Halbwachs (1877-1945), Célestin Bouglé (1870-1940), François Simiand (1873-1935) et Paul Fauconnet (1874-1938).

Déjà en 1885, Lionel Dauriac avait observé les avancements remarquables et la progressive autonomisation de cette discipline, en prévoyant qu'en quelques années il serait difficile pour les philosophes de maîtriser les résultats des recherches sociologiques sans devenir eux-mêmes des sociologues : « Quant à la sociologie, d'ici peu d'années elle aura fait une telle provision de matériaux que pour les mettre à profit il faudra se consacrer exclusivement à cette science nouvelle, et qui nécessitera un enseignement nouveau ».⁶⁶ Onze ans après, Fouillée parlera de l'« avènement de la sociologie » comme du « commencement d'une ère nouvelle pour la philosophie théorique comme pour la morale et les sciences politiques ».⁶⁷ Peut-être la sociologie n'a pas inauguré un bouleversement tel que l'imaginait Fouillée, mais sans doute *L'Année sociologique* naît avec l'ambition de définir pour la sociologie un terrain incluant les objets disciplinaires traditionnellement réclamés par l'histoire et la philosophie.

⁶⁵ Voir L. Mucchielli, *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, La Découverte, Paris 1998. Sur l'histoire et le développement de la sociologie en France, voir aussi le plus récent J. Heilbron, *French Sociology*, Cornell University Press, Ithaca-London 2015.

⁶⁶ L. Dauriac, « La philosophie à la Sorbonne », cit., p. 298.

⁶⁷ A. Fouillée, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, cit., p. xxviii.

D'ailleurs, non seulement les premiers sociologues sont des agrégés en philosophie, certains d'entre eux agissant comme des véritables médiateurs entre les deux disciplines (par exemple Bouglé, avec sa « philosophie sociale »), mais *L'Année sociologique* elle-même a été d'abord une rubrique dans la *Revue de métaphysique et de morale* tenue par Paul Lapie (1869-1927) et Simiand.⁶⁸ Cela détermine des rapports entre philosophie et sociologie qui sont tout sauf qu'univoques ou caractérisés par une opposition nette et linéaire, comme semble le suggérer un ouvrage récent qui lie l'essor de la sociologie au parachèvement d'un régime de connaissance scientifique objective et historique et à la mise en liquidation des capacités explicatives de la philosophie.⁶⁹ D'autant plus que philosophes et sociologues sont souvent engagés sur les mêmes fronts politiques, par exemple lors de l'affaire Dreyfus. Ce qui est vrai, cependant, c'est que la sociologie entre dans les débats en ouvrant un front ultérieur de la complexe confrontation de la philosophie avec les savoirs positifs.

Durkheim, qui en vertu de son passé de philosophe et de son présent de chef de l'école sociologique est le principal interlocuteur des philosophes, ne se prive pas de dire ce qu'il pense à propos de l'enseignement de la philosophie dans un célèbre article paru dans la *Revue philosophique* en 1895 (la même année où il publie *Les règles de la méthode sociologique*).⁷⁰ En partant du constat que l'enseignement traverse une « crise très grave », qui requiert des transformations radicales au lieu de simples « retouches secondaires », il propose d'abolir la séparation qui encore subsiste depuis la réintroduction de l'agrégation en 1863 entre philosophie et sciences, une distance qui s'est créée, selon Durkheim, grâce à l'« instrument » du kantisme. Après la fin de l'influence de Cousin, l'enseignement de la philosophie aurait perdu son but final dogmatique, se retrouvant « dépourvu de toute matière », incapable de transmettre une connaissance déterminée ou méthode définie. La philosophie s'est réduite à une sorte de « gymnastique » intellectuelle qui fait de l'étude des grandes doctrines et de la recherche de l'originalité le pivot de son enseignement, ayant comme résultat un « dilettantisme anarchique » qui multiplie des fausses et creuses divergences parfois rhétoriques. Contre cette dérive, Durkheim propose de restaurer la fonction sociale de la philosophie en introduisant dans les programmes des solides compétences scientifiques (surtout en matière de psychologie), morales et méthodologiques. Dans ces considérations, Durkheim s'en prend visiblement à la démarche encore trop *kantienne* de l'enseignement philosophique, encore trop concentrée

⁶⁸ Voir L. Pinto, « Le détail et la nuance : la sociologie vue par les philosophes de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1893-1899 », *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 142.

⁶⁹ Voir M. Joly, *La révolution sociologique : de la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIX^e-XX^e siècle)*, La Découverte, Paris 2017.

⁷⁰ Voir É. Durkheim, « L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie » (1885), dans *Textes*, Minituit, Paris 1975, t. III, p. 403-34.

sur des questions aprioriques ou abstraites qui négligent l'origine et la destination sociale de toute connaissance théorique ou pratique. Pour l'accomplissement de la refonte qu'il souhaite, Durkheim suggère d'abolir l'étude des « problèmes de métaphysique transcendante », c'est-à-dire de tout ce qui dépasse l'expérience, et surtout l'histoire de la philosophie, dont l'enseignement est minoritaire dans les lycées mais prédominant à la Sorbonne.⁷¹

La réaction de la part du cercle de la *Revue de métaphysique et de morale* arrive après deux ans. Un article anonyme dénonce le projet durkheimien de réduire la philosophie à la « Logique des Sciences » sans l'inscrire dans l'horizon plus ample et général d'une « réflexion sur les formes de la connaissance ». C'est seulement en ce sens que la philosophie peut être considérée comme une logique. Probablement, présume le rédacteur anonyme, « Durkheim souscrirait-il à cette définition : mais il est dangereux d'avoir M. Durkheim pour allié. Au fond, ce n'est pas seulement aux dissertations imprudentes des élèves qu'il s'en prend, c'est, indirectement, aux leçons du maître ». ⁷² L'auteur repousse notamment l'idée de supprimer l'enseignement de l'histoire de la philosophie, jugeant qu'il est une « initiation » nécessaire pour « comprendre que la réalité de l'univers c'est le devenir vivant de l'esprit, et qu'une philosophie intégrale est indivisiblement un système d'idées et un mouvement critique de la pensée » ⁷³ – ce qui fait penser que l'auteur en est Brunschvicg.

Lors de la parution d'un article de Rauh sur les mêmes questions, la rédaction inclut en bas de page une rectification de Durkheim à propos de son intervention sur la *Revue philosophique* qui donne aussi la chance à la rédaction de préciser sa propre conception du rapport entre science et philosophie, en se réclamant des principes qui ont présidé à la naissance de la *Revue de métaphysique* : « Le contenu de la philosophie ne saurait être pour nous, comme il est pour le positivisme, de même nature que le contenu de la science. Pour le positivisme, la philosophie est le prolongement de la science ; pour nous, elle est la réflexion sur la science ». Et si pour Durkheim le seul point de rencontre entre les raisons individuelles ce sont les choses, pour les philosophes « le terrain commun ce sont les idées », et dès lors « le principal objet de la science c'est de nous aider à prendre conscience des notions fondamentales qui

⁷¹ Sur Durkheim et l'histoire de la philosophie, voir G. Paoletti, « Durkheim historien de la philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 130, 3 (2005), p. 275-301. Sur le côté pédagogique, voir D. S. Barberis, « Moral Education for the Elite of Democracy : The *Classe de Philosophie* Between Sociology and Philosophy », *Journal of History of the Behavioral Sciences* 38, 4 (2002), p. 355-69 ; J.-L. Fabiani, « 'Par la porte étroite de la pédagogie' : Émile Durkheim ou de l'éducation », *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes* 19 (2013), p. 125-40.

⁷² « Enseignement », *Revue de métaphysique et de morale* 3, 2 (1895), p. 232. L'article est signé N.D.L.R.

⁷³ *Ibidem*.

sont constitutives de l'esprit ». ⁷⁴ On retrouve ce rapprochement de la sociologie au positivisme aussi dans les réflexions de Brunschvicg et Halévy sur « l'année philosophique » 1893, qui proposent un bilan parallèle à celui formulé par Pilon dans *L'Année philosophique* du point de vue du néocriticisme. Dans la deuxième partie de ce travail, consacrée à la « philosophie pratique » et parue en 1894, Brunschvicg et Halévy analysent le projet de Durkheim, surtout le livre sur *La division du travail social*, en tant que tentative de fonder une « science de la morale », dans le sillage des efforts de Comte et de Spencer pour donner à la sociologie une objectivité et une valeur morale. Tout en admirant l'audace et l'originalité de l'œuvre de Durkheim, capable selon eux de retourner « complètement nos façons habituelles de penser », ils en contestent la portée scientifique, car, en voulant être au même temps une science et une morale, elle risque, « entendue comme l'a fait M. Durkheim », de cesser « bien vite d'être une science et d'être une morale ». ⁷⁵ Le problème, pour ces philosophes rationalistes, c'est qu'en appliquant son modèle mécaniste Durkheim invite le sociologue à ne s'inquiéter des individus, à ignorer le psychique pour se concentrer sur la classification des structures et des types sociaux. En oubliant de considérer « la vie propre à chacun des éléments » constitutifs d'un genre social, en effet, « on n'en obtient qu'un schème abstrait et formel », au point que « le sociologue ne sait pas pourquoi la société s'est faite ni comment elle se fait ». ⁷⁶ Tout en étant sans doute déterminé par des fonctions sociales, l'individu demeure toujours un élément nécessaire non seulement des processus causaux qui donnent lieu à la formation des dynamiques complexes entre groupes, mais aussi de la « réflexion » sur la nature même de société. À ce regard purement extérieur, Brunschvicg et Halévy opposent une démarche qui fonde le lien social sur l'autonomie de l'esprit : « Une véritable science des sociétés n'est pas celle qui en étudie la genèse en se plaçant de parti pris hors de tout fait psychologique ; c'est celle qui verrait la loi sociale surgir des consciences individuelles par les mouvements spontanés des esprits, et l'interpréterait comme l'expression des idées communes et des sentiments communs ». ⁷⁷

⁷⁴ F. Rauh, « La licence et l'agrégation de philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 3, 3 (1895), p. 353.

⁷⁵ L. Brunschvicg, É. Halévy, « L'année philosophique 1893: philosophie pratique (suite) », *Revue de métaphysique et de morale* 2, 5 (1894), p. 566.

⁷⁶ *Ivi*, p. 567. Louis Pinto écrit à ce propos que « [l]a sociologie de Durkheim se trouve ainsi enfermée dans l'opposition typiquement brunshvicgienne entre un mode de connaissance purement classificatoire ou 'aristotélicien' et un mode de connaissance opératoire auquel la 'philosophie mathématique' fournit son illustration éminente » (L. Pinto, « Le détail et la nuance : la sociologie vue par les philosophes de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1893-1899 », cit., p. 160).

⁷⁷ *Ivi*, p. 571.

Cette insistance sur la spontanéité de l'esprit est évidemment redevable de l'hérédité spiritualiste et kantienne dont l'œuvre de Brunschvicg représente à bien des égards la monumentalisation théorétique et institutionnelle. Dans *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Brunschvicg accusera Durkheim d'être succombé à ce qu'il appelle le « dilemme psycho-sociologique », c'est-à-dire à une fausse opposition entre la dimension psychique et celle sociale, entre l'« empirisme psychologique » lockéen-condillacien et le « réalisme sociologique », une illusion qui remonte jusqu'à un anticartésien comme Bonald. Dans une note sur l'entrée « Société » du *Vocabulaire* de Lalande, Durkheim remarque en effet que ce qui distingue les sociétés humaines des sociétés animales c'est le fait que les « institutions » (au sens large du mot) règlent du dehors, grâce à l'existence du langage comme révélateur de vérités partagées et générales, la nature instinctuelle de l'intériorité humaine.⁷⁸ Brunschvicg conteste notamment l'idée durkheimienne de la société comme forme de conscience supérieure, en y opposant les travaux de Lévy-Bruhl sur la mentalité primitive, où sociologie et psychologie se retrouvent dans une convergence qui éclaire le fait que, loin d'être supérieure, la conscience collective, ce grand « préjugé » de la sociologie, n'est qu'une forme de conscience inférieure, une conscience inadéquate spinozienne. La sociologie durkheimienne, donc, demeure encore prisonnière de la « sociologie dogmatique de l'*homo credulus* », incapable d'atteindre le statut de « sociologie critique de l'*homo sapiens* ». ⁷⁹ Pour Brunschvicg, en effet, au-delà de l'individualité psychologique, « telle qu'elle se présente d'elle-même à l'observation immédiate », il n'y a pas « la transcendance théologique ou l'extériorité sociale », mais plutôt le « redoublement d'intériorité sur quoi Descartes fondait le privilège du *Cogito* et auquel l'idéalisme transcendantal demandait la justification de la science rationnelle ». ⁸⁰ Le philosophe rationaliste et idéaliste oppose donc au sociologue positiviste et réductionniste et aux bannerets de la conscience collective un « mouvement de l'humanité occidentale » qui a trouvé en Platon, Montaigne, Descartes et surtout en Kant et Spinoza une tradition enracinant « les valeurs du respect et de l'honneur [...] dans la seule autonomie de la conscience », en dehors de tout sociologisme. ⁸¹ Mais il y a plus, car derrière Durkheim et sa doctrine des représentations sociales Brunschvicg voit aussi l'ombre de Renouvier et de son relativisme phénoméniste fondé sur une table des catégories très questionnable. Autant que Renouvier, Durkheim réduit l'activité de la conscience à un ensemble de représentations, de concepts et de catégories données censés en déterminer d'emblée les possibilités et les modes.

⁷⁸ Voir A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, cit., t. II, p. 1002.

⁷⁹ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 544.

⁸⁰ *Ivi*, p. 573.

⁸¹ *Ivi*, p. 548.

Contre le romantisme encore implicite dans la superstition collectiviste de la sociologie, il faudra se confier à une conscience qui « trouve dans son propre progrès de quoi fonder en vérité les valeurs de la science et de la justice ; il [deviendra] nécessaire d'aborder de face l'acte du jugement, par lequel l'homme se constitue effectivement sa vie spirituelle ». ⁸² La sociologie ne supplantera plus la philosophie ; au contraire, elle en deviendra la servante, chargée d'examiner la survivance dans l'« *homo socraticus* » des opacités introduites par les représentations collectives qui ont survécu au dépassement des mentalités primitives. De plus, ce faisant elle aura la tâche de mettre « l'idéalisme rationnel » à l'abri de toute « rétrogradation mythologique » menaçant « le crédit philosophique du platonisme et du kantisme ». ⁸³ Ironiquement, Brunschvicg propose donc à la sociologie de devenir non plus une « propédeutique » délimitant l'espace d'action de la philosophie et la validité de ses énoncés, comme Durkheim le souhaitait, mais plutôt un simple supplément de réflexion critique soumis à l'affirmation d'un idéalisme kantien de plus en plus accompli.

5.3. *L'état des études kantienne entre philologie et idéologie*

Dans ce contexte général que nous venons de décrire, la littérature a souvent représenté la pensée de Kant comme une sorte de philosophie d'état fournissant un cadre idéologique unitaire et bien défini. Selon Bonnet, « [l]'enseignement de la philosophie – kantienne en particulier – permettait à la République d'élargir le recrutement de ses élites à la petite bourgeoisie et au peuple, qui marchaient ainsi sur les traces des doctrinaires issus de la grande bourgeoisie ». ⁸⁴ Mais s'il est vrai, comme nous l'avons vu dans la première partie, qu'un certain kantisme est à la base de la pédagogie républicaine, surtout pour ce qui concerne le règlement des rapports d'indépendance entre morale civique, religion et science, on ne saurait négliger que la référence à Kant intervient à la jonction de plusieurs facteurs philosophiques, politiques, voire religieux très hétérogènes. Regardées par les catholiques, par exemple, les réformes pédagogiques prises à l'initiative de Jules Ferry dans les années 1880 apparaissent être le résultat d'une conspiration qui unirait les positivistes, les francs-maçons, les juifs et les protestants, lorsqu'en réalité la « synthèse républicaine », comme Bonnet lui-même le sait bien, est le produit d'une négociation permanente entre, pour ne nommer que deux exemples,

⁸² *Ivi*, p. 551.

⁸³ *Ivi*, p. 552.

⁸⁴ J. Bonnet, *Dékantations*, cit., p. 272.

l'inspiration positiviste de Ferry, qui doit à Condorcet et Comte l'idée qu'il faut un nouveau idéal séculaire et scientifique pour compacter le corps social, et le moralisme pédagogique des protestants libéraux, qui insistent sur l'autonomie individuelle comme instrument d'émancipation.⁸⁵

L'évolution intellectuelle de la République s'accompagne toujours d'une réflexion sur la morale, dans une double direction philosophique et politico-pédagogique. Il s'agit, pour les nouvelles générations de philosophes, d'une question héritée directement de leurs maîtres. Par exemple, entre 1888 et 1894, Boutroux avait donné une série de conférences à l'école de Fontenay-aux-Roses portant justement sur l'éducation et la morale. À partir d'une séparation entre la simple instruction et l'éducation comme formation d'une « culture de la volonté », il établissait que la volonté doit nécessairement s'identifier avec la loi, réalisant ainsi la conjonction entre l'universalité du précepte et la liberté de l'individu.⁸⁶ Au-delà donc des systèmes métaphysiques, la réflexion sur la morale est toujours abordée avec une pleine conscience de ses implications pratiques, qui touchent à la pédagogie quotidienne dispensée dans les écoles.

La raison de cette insistance sur la morale, et plus précisément sur la recherche d'un système de morale adéquat à l'éducation publique, réside dans le fait que la morale laïque a été le terrain choisi par les réformateurs de la République pour la construction d'un lien social en substitution des préceptes chrétiens, comme le souligne très clairement un ouvrage de 1910 censé examiner d'un point de vue pragmatique l'efficacité de la morale républicaine.⁸⁷ Avant de procéder à cette évaluation pratique, néanmoins, l'auteur, Jean Devolvé (1872-1947), professeur à l'Université de Montpellier, s'attarde sur la nature composite de ladite morale, constituée par la fluctuation entre tendances parfois contraires. La morale indépendante, résultant d'« une interprétation de la philosophie kantienne » et d'« une adaptation du positivisme comtiste, sous la pression d'un besoin politique »,⁸⁸ a été progressivement l'objet de plusieurs tentatives de correction, déplaçant l'attention de la nature des principes à la puissance émotive et sentimentale de l'œuvre pédagogique (Evellin) ou aux conditions sociales qui ont enfanté une norme morale et qui en légitiment l'exercice (Lévy-Bruhl, Durkheim, Belot, Payot). Ce qui en

⁸⁵ Voir par exemple *ivi*, p. 265-72.

⁸⁶ « Il en est de l'éducation comme de la morale. Être homme et faire des hommes, par la communion de l'individu avec l'humanité : voilà la loi » (É. Boutroux, *Questions de morale et d'éducation*, Delagrave, Paris 1895, p. xxiii). Boutroux fait l'éloge de Kant en tant qu'il reconnaît la morale comme un fait de la vie, comme une instance ressentie avant d'être théorisée, mais il lui reproche la volonté de renfermer la morale, qui tient essentiellement à la vie, dans un système « géométrique » (voir *ivi*, p. viii, 39-41).

⁸⁷ Voir J. Devolvé, *Rationalisme et tradition : recherches des conditions d'efficacité d'une morale laïque*, Alcan, Paris 1910.

⁸⁸ *Ivi*, p. 7.

ressort c'est l'idée que la morale républicaine ne découle pas d'une expérience collective, d'un besoin partagé, mais qu'elle est un artefact construit à partir d'exigences politiques par des « hommes de grand savoir » qui sont essentiellement des professeurs universitaires.⁸⁹

Un philosophe rationaliste comme Dominique Parodi se réclamera de ces considérations de Devolvé pour s'interroger sur les conséquences d'un pluralisme philosophique se répercutant non seulement sur les débats savants ou sur l'enseignement universitaire, mais jusqu'à l'éducation des enfants à l'école primaire.⁹⁰ Dès lors, loin d'être purement académiques, les confrontations sur la morale ont aussi une signification sociale plus étendue, qui peut-être n'apparaît pas toujours directement, mais qui engage dans les querelles philosophiques des systèmes de valeurs et des instances politiques en conflit au sein de l'espace républicain. En particulier, le dialogue avec la morale kantienne s'intensifie avec la génération des philosophes et des écrivains nés dans les alentours de 1870, donc qui se sont formés entièrement *dans* la République. Il s'agit là d'une génération qui a reçu une éducation profondément marquée par le spectre de la défaite de Sedan et l'espoir d'une revanche qu'il serait à elle d'accomplir.⁹¹ Elle a été nourrie d'une rhétorique patriotique et d'une pédagogie morale civique liant les devoirs du citoyen à la grandeur humaniste et démocratique de la République et la destinée de celle-ci à la revanche contre l'Allemagne de Bismarck et le vol de l'Alsace-Lorraine. Mais pour ces jeunes, la guerre et le Second Empire ne sont pas plus qu'une histoire du passé : leur regard est donc tout à fait interne à l'expérience républicaine et à ses débats publics exaspérés, qui culminent avec la confusion idéologique du boulangisme, regroupant extrême gauche et extrême droite, et évidemment avec l'Affaire Dreyfus. C'est dans ce contexte, troublé par l'instabilité politique qui affecte les années successives à la chute de Jules Ferry (1885), que se produit une polarisation générationnelle entre ceux qui demeurent fidèles aux instances républicaines (la modernisation du pays, les libertés civiles, le suffrage universel, etc.) et ceux qui, par contre, comme Barrès, P. Adam, Maurras, etc., s'opposent à la modernité au nom d'un nationalisme traditionaliste, anti-intellectualiste, antisémite et germanophile – un nationalisme qui, dans *Les déracinés* de Barrès, ridiculise notamment le modèle pédagogique républicain et son kantisme cosmopolite. Digeon a parlé à cet égard d'une

⁸⁹ Voir *ivi*, p. 24.

⁹⁰ Voir D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, cit., p. 7.

⁹¹ On peut lire à cet égard le témoignage d'Alain : « Quand j'étais étudiant, j'allai entendre un professeur illustre, qui avait pris pour sujet de ses leçons la philosophie de Kant. J'avoue que je fus étonné de l'entendre, pour commencer, s'excuser de venir parler à des Français d'un philosophe allemand. Cela fut fait avec un art discret ; il y eut une allusion à nos défaites et à nos justes espérances ; et naturellement il fut affirmé, pour finir là-dessus, que les hautes études philosophiques et morales ne connaissent point de frontières » (Alain, *Propos*, Éditions de la *Nouvelle Revue française*, Paris 1920, t. I, p. 205)

« structure intellectuelle permanente de la Troisième République », qui recoupe deux milieux professionnels et sociaux très différents comme la nouvelle université et les libres écrivains.⁹²

Mais si en dehors de l'université la morale kantienne fait l'objet d'une critique farouche de la part des écrivains nationalistes, à l'intérieur des cercles savants elle est également mise en question sur la base d'autres tendances philosophiques, toujours dans le sillage de maîtres comme Boutroux, qui consacre à la morale de Kant son cours de 1900-1901 et qui, pour le numéro monographique du 1904, rédige un article sur « La morale de Kant et le temps présent ».⁹³ Dans ce texte, Boutroux souligne le caractère controversé de la morale kantienne, face à l'acceptation plus ou moins pacifique de sa théorie de la connaissance, ce qui se trouve confirmé par les mots de Parodi : « parti en quelque sorte du moralisme pur et de Kant, notre temps n'a pas semblé longtemps y trouver son assiette et son repos ».⁹⁴ Ce sont surtout le formalisme, l'universalisme abstrait et, pour reprendre une expression de Fouillée, la « gravitation du moi sur soi »,⁹⁵ à savoir l'individualisme kantien, à être visés par ses lecteurs, qui en cela, malgré la différence abyssale, ont au moins une chose en commun avec Maurras et Barrès. Dans une tentative de fondation métaphysique de la morale, Frédéric Rauh (1861-1909), républicain dreyfusard et laïque, critique notamment le fait que, par crainte de l'utilitarisme ou de la métaphysique, Kant s'est limité à l'affirmation d'une loi impersonnelle, « étrangère au sentiment et à la vie, lesquels sont de l'ordre de la nature ».⁹⁶ La séparation kantienne entre l'ordre de la raison et celui de l'être est en effet, selon Rauh, à la base du pessimisme successif de Schopenhauer, puisque, se demande-t-il, « [c]omment se décider à vivre pour une pure forme dont nous ne savons si elle est l'être même des choses ? ».⁹⁷ Il s'agit d'une thèse qui n'est pas bizarre à l'époque, dans la foulée de la *Pessimismus-Streit* allemande et de l'impact de Schopenhauer, Nordau et Hartmann,⁹⁸ et qui trouvera un écho chez plusieurs penseurs,

⁹² Voir C. Digeon, *La crise allemande de la pensée française*, cit., p. 390.

⁹³ Voir É. Boutroux, « La morale de Kant et le temps présent » (1904), dans *Études d'histoire de la philosophie allemande*, cit., p. 79-92.

⁹⁴ D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, cit., p. 348.

⁹⁵ A. Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Alcan, Paris 1905, p. viii et 329. Cité dans J.-L. Cabanès, « L'anti-kantisme dans les morales fin de siècle », *Romantisme* 142, 4 (2008), p. 53.

⁹⁶ F. Rauh, *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Alcan, Paris 1890, p. 178.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ Exemplaire est à cet égard l'article du militant pacifiste et professeur à Bordeaux Théodore Ruysen (1868-1967), « Kant est-il pessimiste ? », *Revue de métaphysique et de morale* 12, 3 (1904), p. 545-50. Ruysen est aussi l'auteur d'une monographie très scolaire et illustrative sur Kant parue en 1900 (voir T. Ruysen, *Kant*, Alcan, Paris 1900). Sur Ruysen et le rôle du kantisme dans l'élaboration du projet international de la Société des Nations, voir L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 351-7. Le pessimisme de Schopenhauer est stigmatisé par Boutroux, qui lui oppose le devoir, dans ses *Questions de morale et d'éducation* (cit., p. 54-74). Sur la réception française de Schopenhauer, voir A. Baillot, *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France, 1860-1900*, Vrin, Paris 1927 ; nouvelle édition l'Harmattan, Paris 2009 ; et R.-P. Colin, *Schopenhauer en France : un mythe naturaliste*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1979. Il faut souligner que *Le monde comme volonté et représentation* est traduit en 1885 par Auguste Burdeau (1851-1894), professeur au lycée Louis-le-Grand et dé-

comme par exemple Maurice Blondel (1861-1949),⁹⁹ mais aussi Fouillée, selon lequel Kant, en décrivant la sensibilité humaine comme essentiellement égoïste et hédoniste, aurait ouvert la voie à l'amoralisme contemporain de Nietzsche et Stirner, puisque, si la raison pure pratique n'a jamais existé, il ne nous reste que la poursuite intéressée des plaisirs.¹⁰⁰ Contre Fouillée et l'évolutionnisme moral de Guyau, qui débouche sur une éthique de l'« anomie », Rauh propose de formuler une philosophie de la liberté et du devoir-être où la raison spéculative, donc la connaissance, est subordonnée à une raison pratique dont les principes s'éclairent dans l'action, en se posant ensuite, dans son livre célèbre sur *L'expérience morale* (1903), le problème de définir une méthode pratique, cette fois sans aucune prétention de récupérer l'unité de l'être par le biais de la métaphysique.¹⁰¹ La morale de Rauh repousse donc toute définition aprioristique de l'essence de l'homme, renonçant à établir une hiérarchie de valeurs quelconque pour laisser libre essor à la responsabilité et à l'inventivité éthique de l'homme, dont la conscience est ainsi *norma sui*.¹⁰²

C'est contre une telle soumission de la philosophie comme théorie de la connaissance à la morale que réagit violemment André Cresson, ami de Brunschvicg et professeur au lycée Louis-le-Grand, auteur en 1897 d'un livre sur *La morale de Kant*, couronné par l'Académie des sciences morales et politiques,¹⁰³ où la pensée pratique kantienne est présentée comme une oscillation perpétuelle entre le naturalisme et la théologie.¹⁰⁴ Ecrivain prolifique, Cresson s'attache dans plusieurs ouvrages à contester ce qu'il appelle le « malaise » de la pensée contemporaine, c'est-à-dire le « moralisme » qui a gagné du terrain dans les milieux philosophiques non seulement universitaires. Ce moralisme d'origine protestante, issu du kantisme,

fenseur d'une morale laïque d'inspiration kantienne. Il fut notamment le modèle pour le professeur Bouteiller dans *Les Déracinés* de Barrès. Voir A. Burdeau, *L'instruction morale à l'École* (Picard-Bernheim, Paris 1884) et le *Manuel d'éducation morale* (Picard et Kaan, Paris 1893).

⁹⁹ « Kant, en ruinant la raison spéculative pour relever la raison pratique, a tué, sans le vouloir et sans le savoir, la force de vivre avec l'audace de penser. Le pessimisme est issu de sa critique, parce qu'il y a brisé la plus haute faculté de l'homme, a éteint tout lumière et, en nous montrant je ne sais quelle réalité obscure, impénétrable et illogique, nous a plongés dans une nuit pleine de cauchemars » (M. Blondel, *Carnets intimes*, Cerf, Paris 1966, t. I, p. 223-4. Cité dans D. Bideri, *Lecture blondélienne de Kant dans les principaux écrits de 1893 à 1930. Vers un dépassement de l'idéalisme intégral*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, p. 33).

¹⁰⁰ Voir A. Fouillée, *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, cit., p. viii.

¹⁰¹ Voir F. Rauh, *L'expérience morale*, Alcan, Paris 1903.

¹⁰² À propos de cet aspect, il écrit : « Je ne puis [...] connaître *a priori* la forme que revêtira la croyance morale vivante. Ceux qui comme Kant, tout en faisant appel à la conscience ou plutôt à la raison consciente, fixent pour l'éternité l'idéal reconnu comme tel, l'immobilisent, le substantialisent encore, en lui imposant la condition de satisfaire à une certaine condition posée *a priori* » (*ivi*, p. 6). Voir Ngô-Tiêng-Hiên, « La philosophie morale de Frédéric Rauh », *Revue philosophique de Louvain* 68 (1962), p. 542-72.

¹⁰³ Le livre est écrit en 1895 pour un concours dont le sujet est : « Exposer et apprécier la Morale de Kant. En examiner les fondements et la valeur intrinsèque. Montrer en quoi elle ressemble à la morale stoïcienne et à la morale chrétienne et par où elle en diffère ».

¹⁰⁴ Voir A. Cresson, *La morale de Kant*, cit. Cresson sera aussi l'auteur en 1941 d'une introduction à Kant pour les Presses Universitaires de France : *Kant, sa vie, son œuvre*.

consisterait à soumettre toute connaissance d'ordre théorétique à l'essai de nos convictions ou principes moraux, pour voir si elles y correspondent ou non. Et si les conclusions de la science s'opposent à la conscience individuelle, c'est la science qui aura tort. Il s'agit donc d'étudier la formation de cet esprit « anticartésien, antiscientifique, antirationaliste », bref « rétrograde », pour voir comment ceux qui l'ont fait sien ont aussi fermé les yeux face aux implications naturalistes de la philosophie scientifique. Le temps présent nous offre trois alternatives : naturalisme, moralisme criticiste ou traditionalisme catholique, et c'est entre elles qu'il faut choisir. Pour Cresson, c'est le parti cartésien, celui du dialogue avec la science, qu'il faut épouser, contre les formes renouvelées de la philosophie comme « *ancilla théologiae* ». ¹⁰⁵ Philosophe non original, ouvertement intéressé à faire œuvre de vulgarisation, Cresson n'hésite pas à mobiliser des catégories presque journalistiques en opposant la raison analytique au « cœur » et au « sentiment ». La morale kantienne devient une victime de cette polarisation schématique : si la science nous parle d'un monde réglé par un déterminisme inébranlable, il est insensé de prendre au sérieux le prétendu « sentiment d'obligation » qu'on ressent dans la profondeur de la conscience. L'espèce, les conditions sociales, morales et intellectives conditionneront toujours l'adhésion des hommes à une certaine philosophie plutôt qu'à une autre, car, comme l'avait déjà remarqué Renouvier, à la base de la connaissance il y a toujours un acte de croyance qui relève, pour Cresson, du cœur et du caractère du sujet.

Ce débat sur la morale kantienne arrive à un point de condensation avec la thèse de Victor Delbos sur *La philosophie pratique de Kant*, soutenue en 1905 et dédiée à Boutroux. ¹⁰⁶ Ce livre développe une interprétation minutieuse du texte kantien en mobilisant tous les outils philologiques et historiographiques du spécialiste universitaire, dont Delbos incarne l'idéal au début du siècle. On pourrait même présenter la thèse de Delbos, qui suit l'évolution de la pensée pratique de Kant des écrits précritiques jusqu'aux derniers ouvrages, comme la réponse académique à l'effervescence interprétative des années précédentes, puisqu'à côté des références allemandes Delbos discute largement les lectures de Fouillée, Rauh, Cresson et d'autres. Il faut en effet défendre la *Kantphilologie*, souvent considérée comme « une dégénérescence pitoyable de l'esprit », en ce qu'elle « prémunit contre la tentation de juger toutes simples et comme spontanément opérées des liaisons d'idées que la connaissance commune de la doctrine nous a rendues familières ». ¹⁰⁷

¹⁰⁵ Voir A. Cresson, *Le malaise de la pensée contemporaine*, Alcan, Paris 1905.

¹⁰⁶ Voir V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris 1905.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. iii.

Delbos est aussi l'auteur d'une nouvelle traduction des *Fondements de la métaphysique des mœurs*,¹⁰⁸ un texte central au tournant du siècle. Le 27 octobre 1904, lors d'une séance de la Société française de philosophie, il propose comme thème de discussion la théorie kantienne de la liberté. Tous les principaux protagonistes de la philosophie française de l'époque y participent, notamment Bergson, Brunschvicg, Couturat, Alain, Dauriac, Evellin, Halévy, Lachelier, Lalande, Léon, Lévy-Bruhl, Parodi et Rauh, ce qui signale l'importance du sujet. Comme d'habitude pour lui, Delbos avance une lecture très philologique des diverses conceptions de la liberté qu'on peut repérer dans toute l'œuvre de Kant, en essayant d'expliquer leur enchaînement pour ainsi dire généalogique et « hiérarchique » : il n'y a pas en effet, chez Kant, « une conception toujours identique ou une fonction essentiellement unique de la liberté ».¹⁰⁹ Lachelier intervient en disant qu'il y a quand même une cohérence à travers tous les ouvrages, avant d'aborder une des questions classiques soulevées à propos de la morale de Kant, à savoir le rapport entre le caractère intelligible, la liberté comme chose en soi, et la capacité d'instaurer des séries causales dans le monde et donc dans le temps. Le problème c'est encore une fois, pour Lachelier comme pour Delbos, de déterminer le statut de la volonté autonome, comme possibilité, développée notamment dans la *Grundlegung*, de conjuguer la liberté « transcendantale », hors du temps, de la troisième antinomie et la liberté « pratique » comme « causalité de la raison », pouvoir d'agir selon la seule représentation de la loi morale.¹¹⁰

Que la morale kantienne soit au centre de l'attention est aussi attesté par les traductions. La *Critique de la raison pratique* est retraduite en 1888, centenaire de sa première parution, par François Picavet (1851-1921), qui écrit aussi un avant-propos essayant d'historiciser la réception française de Kant de 1783 à 1814.¹¹¹ Cette édition sera republiée pour presque cent ans, jusqu'à la cinquième édition de 1921 chez Alcan et ensuite, de 1943 à 1993, pour les Presses Universitaires de France avec une introduction de Ferdinand Alquie. Mais le texte qui est sans cesse objet d'un travail de retraduction ce sont précisément les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, dont existent trois versions dès 1921 : celle d'Henri Lachelier (1856-1926), fils de Jules et professeur au lycée Condorcet,¹¹² celle de Delbos et celle de Paul Le-

¹⁰⁸ Voir E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delagrave, Paris 1907.

¹⁰⁹ Voir V. Delbos, « Sur la théorie kantienne de la liberté », *Bulletin de la société française de philosophie* 5, 1 (1905), p. 4.

¹¹⁰ Dans sa thèse Delbos écrit justement que « [l]a philosophie pratique de Kant a été définitivement constituée du jour où la notion de l'impératif catégorique a été liée à l'idée transcendantale de la liberté par le concept de l'autonomie de la volonté » (V. Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, cit., p. 741).

¹¹¹ Voir E. Kant, *Critique de la raison pratique*, tr. fr. F. Picavet, Alcan, Paris 1888.

¹¹² Voir E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. H. Lachelier, Hachette, Paris 1904. Republié et révisé jusqu'à 1924.

maire (?-?).¹¹³ À ces textes plus canoniques s'ajoute le volume sur Kant de la série « Les grandes idées morales et les grands moralistes » de l'éditeur Alcide Picard et Kaan, édité par Jeanne Vaudouer (1862-?) et Louise Lantoine (?-?), deux élèves de Lachelier et Boutroux, professeurs aux lycées Fénelon et Racine.¹¹⁴

Plus en général, la période allant des années 1880 aux années 1930 est caractérisée par la volonté d'une part d'établir des éditions nouvelles des œuvres de Kant en remplacement des vieilles traductions de Barni et de Tissot, de l'autre de compléter le catalogue des ouvrages kantien disponibles en langue française.¹¹⁵ En 1905, deux élèves d'Arthur Hannequin, André Tremesaygues (?-?) et Bernard Pacaud (?-?) publient la première traduction de la *Critique de la raison pure* depuis celle de Barni. Dans sa préface, Hannequin, qui se veut kantien orthodoxe, justifie la nécessité de cette édition sur la base de la distance séparant, « en dépit des apparences », la philosophie française de « l'inspiration kantienne ».¹¹⁶ Ce que les français ont négligé, en effet, c'est la puissance du modèle kantien de l'expérience, qui non seulement arrive à fonder les liens entre la physique et les mathématiques du XVIII^e siècle, mais est aussi validé, en particulier pour ce qui est des analogies de l'expérience, par des principes plus récents comme la loi de la conservation de l'énergie, la loi de Clausius et la loi d'Ostwald. Selon Hannequin, la tentative kantienne de ramener notre connaissance aux lois primitives et constitutives de l'esprit est tout à fait légitime, malgré l'obstacle que des notions comme celles de « conscience pure », « concepts purs » ou « aperception transcendante » ont toujours posé à sa compréhension en France, surtout dans les milieux scientifiques.¹¹⁷ En

¹¹³ Voir E. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. P. Lemaire, Hatier, Paris 1921.

¹¹⁴ Voir *Les grandes idées morales et les grands moralistes. Kant. Pages choisies*, éd. J. Vaudouer et L. Lantoine, Alcide Picard et Kaan, Paris 1908.

¹¹⁵ Voir à cet égard les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* traduits sous impulsion de Georges Lyon (1853-1929), maître de conférences à l'ENS, par ses élèves Brunschvicg, Louis Chambert, Cresson, Fernand Gazin, Henri Havard et Paul Landormy (Hachette, Paris 1891) ; les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, tr. fr. C. Andler et Ed. Chavannes, Alcan, Paris 1891 ; *La religion dans les limites de la raison*, tr. fr. A. Tremesaygues, Alcan, Paris 1913 ; les *Écrits politiques*, tr. fr. A. Aulard, La Renaissance du livre, Paris 1917 ; et une nouvelle traduction des *Prolégomènes* réalisée par J. Gibelin chez Vrin en 1930.

¹¹⁶ Voir A. Hannequin, « Préface », dans E. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Alcan, Paris 1905, p. iii.

¹¹⁷ Ces considérations sont développées avec plus d'ampleur dans l'article que Hannequin publie dans le numéro monographique du 1904, où il met soigneusement en valeur l'originalité du constructivisme kantien, en soulignant en particulier l'unité profonde de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendante* et l'apport du « Je pense » conçu comme un acte synthétique. La cible de ces remarques semble être Renouvier. Dans une lettre adressée à Lionel Dauriac en 1905, Hannequin se dit « stupéfait que Renouvier ait parlé de coupure, de séparation radicale entre l'*Esthétique transcendante* et l'*Analytique* », allant même jusqu'à dire que « Renouvier est de tous les philosophes que je connais celui qui me paraît avoir le moins compris la *Critique de la Raison pure* : il n'y fait que de contre-sens : l'esprit de la *Critique* lui est resté fermé comme au plus humble des étudiants » (A. Hannequin, « Lettre à L. Dauriac [22 janvier 1905] », *Papiers Lionel Dauriac*, Bibliothèque de la Sorbonne, MSVC 342, f. 617). Selon Hannequin, il ne faut pas se laisser tromper par l'exposition systématique et parfois à l'air très artificiel de la théorie kantienne de l'expérience, car en elle tout se tient, tout est relié dans le processus

jugeant le positivisme de Comte « une contingence de l'histoire », Hannequin met en valeur l'« *Erfahrungslehre* » de l'*Analytique transcendantale*, laquelle,

tout en laissant à la science, dans l'histoire, la souplesse de ses transformations et de son évolution, trouve du moins la *justification de son droit* dans la constitution de l'esprit, dans des *formes* qui à vrai dire sont bien plutôt des conditions universelles de connaissance que des connaissances déterminées, bref dans l'absolu d'une pensée qui ne nous impose aucun « objet » ni aucune « vérité », mais seulement des lois sans lesquelles nous ne pourrions *connaître* aucun « objet », ni *conquérir* aucune « vérité ». ¹¹⁸

La *Critique* aurait donc le mérite d'avoir découvert et illustré un niveau de fondation du savoir qui préexiste logiquement à tout modèle historique ou psychologique de l'objectivité scientifique. Hannequin en fait un usage stratégique ouvertement dirigé contre le positivisme « sans critique » de Comte et l'évolutionnisme au bout du compte métaphysique de Spencer, qui auraient déformé le débat philosophique en éloignant les savants et les philosophes eux-mêmes de la vraie critique de la science et de la véritable conciliation entre science et morale. En effet, il n'y a pas à opposer l'objectivité et la causalité scientifique aux actes imprévisibles de la vie morale, ou de réduire l'une aux autres, comme le font les « moralistes », car il ne s'agit que de deux différentes manifestations de la même raison « humaine à la fois et universelle » :

La seule question qui se pose est de savoir si nous avons une Raison, et, en définitive, une Liberté, Liberté et Raison, ou Liberté et Pensée ne faisant manifestement qu'un pour l'auteur de la *Critique* : jusqu'à ce qu'elle soit résolue, l'existence du Devoir, on ne s'en est pas toujours rendu compte, reste problématique : et ce qui nous fait sortir d'incertitude, en rendant témoignage de l'existence d'une Raison, c'est la Science ; en sorte que la Science, d'après l'auteur des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, devient la garantie de fait de l'existence du Devoir, ce qui lui fait dire encore cette parole profonde que la Liberté est la clef de voute des deux *Critiques*. ¹¹⁹

temporel de la connaissance : « là où d'autres n'ont vu qu'une *kantische Maschinerie*, nous croyons au contraire assister à l'effort le plus puissant qu'ait jamais tenté philosophe pour pénétrer jusqu'au fond le plus caché de la connaissance humaine et jusqu'aux sources de sa certitude » (A. Hannequin, « Les principes de l'entendement pur : de leur fondement et de leur importance dans la *Critique de la raison pure* » (1904), dans *Études d'histoire des sciences*, Alcan, Paris 1908, t. II, p. 258).

¹¹⁸ A. Hannequin, « Préface », cit., p. vii.

¹¹⁹ *Ivi*, p. xii.

Par la référence à la *Grundlegung*, Hannequin vise explicitement à rappeler à l'ordre le débat sur la philosophie de Kant, en enrayant la dérive moraliste et les manipulations idéologiques de la morale kantienne et en sollicitant les savants à retrouver dans la critique de la science non pas une abstraction ou pire la confirmation du caractère conventionnel des lois scientifiques, mais plutôt une possibilité de fondation qui dissipe les naïvetés et les préjugés. Néanmoins, malgré ses espoirs, cette nouvelle traduction de la *Critique de la raison pure* n'arrivera jamais à s'imposer comme une référence standard, a fortiori après 1912, quand la version de Barni revue par Paul Archambault (1883-1950), disciple de Blondel et professeur au lycée Sainte-Croix de Neuilly, est republiée (elle sera par exemple l'édition de référence pour Brunschvicg et sera republiée jusqu'à 1992).¹²⁰ En 1928 ce sera enfin au tour de la *Critique du jugement*, traduite par Jean Gibelin pour la « Bibliothèque de textes philosophiques » dirigée chez Vrin par Henri Gouhier (1898-1994).¹²¹

Mais au-delà des données purement bibliographiques, ce qui est important à remarquer c'est le fait que l'attention philologique pour l'œuvre de Kant s'inscrit dans un processus d'historicisation et de canonisation qui touche la philosophie allemande en général et qui ne cessera de s'intensifier. La Sorbonne sera le foyer de la diffusion et de la discussion de l'histoire de la pensée allemande, avec les cours et les publications de Boutroux, Basch, Brunschvicg, Delbos et Émile Bréhier (1876-1952).¹²² On ne saurait sous-estimer, néanmoins, l'impact sur ce processus de la fureur idéologique qui fait de la pensée allemande, en opposition à l'esprit français, l'objet d'un débat virulent. Dans ses pages exemplaires, Laurent Fedi a illustré très en détail l'« enrôlement » de Kant dans la guerre de 1914,¹²³ et il est inutile d'y revenir. Il suffira juste d'en rappeler les moments et les fronts principaux. Selon Fedi, en effet, « Kant avait joué un trop grand rôle dans la philosophie française républicaine pour ne pas être instrumentalisé puis défendu – disculpé comme Dreyfus parce qu'accusé à tort ». ¹²⁴ La guerre mobilise en effet le champ philosophique dans sa totalité, dans et hors les milieux universitaires. Elle entraîne les intellectuels sur un terrain où les enjeux sont immensément supé-

¹²⁰ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. Jules Barni, revue et corrigée par Paul Archambault, Flammarion, Paris 1912.

¹²¹ Voir E. Kant, *Critique du jugement*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris 1928. Gibelin traduira aussi d'autres textes de Kant dans les décennies suivantes, notamment la *Critique de la raison pratique*, toujours pour Vrin. Deux ans avant l'édition de Gibelin, Michel Souriau, fils de Paul, avait publié ce que John H. Zammito (*The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, University of Chicago Press, Chicago-London 1992, p. 4) a considéré comme la première étude philologique et « archéologique » sur la troisième *Critique*, *Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant*, Alcan, Paris 1926.

¹²² Voir É. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Payot & Cie, Paris 1921 ; troisième édition mise au jour par Paul Ricœur, Vrin, Paris 1954.

¹²³ Voir L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 473-530.

¹²⁴ *Ivi*, p. 527.

rieurs par rapport aux controverses qui avaient animé jusqu'alors la vie tourmentée mais au final pacifique de la république. L'Allemagne qui a enfanté Leibniz, Kant, Fichte ou Goethe devient un ennemi qui vise à porter la mort sur sol français, et les massacres de la Marne, de Verdun et de la Somme infirment la philosophie du progrès des philosophes rationalistes, ce qui impose la nécessité d'une nouvelle grammaire pour garder sa propre cohérence par rapport à sa nation et à sa philosophie à la fois. La *Revue de métaphysique et de morale*, qui doit suspendre ses publications pour un an, de 1914 à 1915, s'engage délibérément dans une « propagande » patriotique censé refléter les attentes des lecteurs et les convictions des éditeurs.¹²⁵ L'horreur pour les conséquences de la guerre n'empêche pas les philosophes de la soutenir sur la base d'un patriotisme radical qui attribue toute responsabilité à l'Allemagne. Sans cette culpabilisation il est impossible de comprendre la raison pour laquelle des philosophes, mais surtout des intellectuels partisans d'un rationalisme critique, se plongent dans une bataille où les raisons théoriques sont perverties et mises au service d'un imaginaire conflit entre esprits philosophiques nationaux et pourquoi un débat comme celui sur le rapport entre la force et le droit entre Ruysen, Parodi et Gustave Belot peut impliquer une dichotomie nette entre la civilisation et la barbarie de la *Kultur*, entre la *res publica* romaine et la « sauvagerie primitive »¹²⁶ païenne et, encore, entre le libéralisme philosophique français et le goût allemand pour la totalité.

L'engagement des philosophes est déclenché par l'*Aufruf an die Kulturwelt*, l'appel de 93 intellectuels, parmi lesquels Eucken, Haeckel, Windelband et Wundt, publié le 4 octobre 1914 pour défendre l'invasion de la Belgique et où le nom de Kant est explicitement évoqué, à côté de ceux de Beethoven et Goethe, comme légitimation culturelle d'une Allemagne qui ne veut pas passer pour berceau de la barbarie. Dans le débat sur la culture allemande, Kant se trouve à occuper une position ambiguë, étant en même temps à l'origine de l'idéalisme post-kantien, qui débouche, avec Hegel et Schelling, sur une pensée organiciste englobant l'individu dans une nécessité historique, et de l'esprit républicain français. Dans un article qui paraît peu après, Boutroux, point de référence des études germaniques, n'hésite pas à résoudre la contradiction apparente entre la grande culture allemande et l'attitude militariste « prussienne » par la dénonciation d'une « barbarie savante ».¹²⁷ La guerre est d'après lui la conséquence la plus naturelle de la culture allemande nourrie depuis Fichte par l'illusion

¹²⁵ Voir Y. Dagan, « 'Justifier philosophiquement notre cause'. La *Revue de métaphysique et de morale*, 1914-1918 », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 23, 1 (2005), p. 49-74.

¹²⁶ L'expression est de V. Bérard, « Les nations européennes et la caserne germanique », dans A. Croiset et al., *L'effort de la France*, Librairie Militaire Berger-Levrault, Paris-Nancy 1916, p. 18.

¹²⁷ É. Boutroux, « L'Allemagne et la guerre » (1915), dans *Études d'histoire de la philosophie allemande*, cit., p. 119.

que l'affirmation de son essence (le « germanisme ») coïncide avec le cours de l'histoire elle-même. C'est Fichte, en effet, qui franchit après la bataille de Jena le pas devant lequel avaient reculé Leibniz et Kant, en identifiant le moi absolu avec Dieu, avec la race allemande qui est selon lui « l'âme de l'humanité ».¹²⁸ Néanmoins, Kant lui-même ne sera pas épargné dans des écrits successifs de Boutroux, où le dualisme kantien entre nature et morale est vu comme la racine du fanatisme qui amène les postkantien à résoudre le clivage par la célébration de l'intelligence ou de la volonté. Cette thèse « continuiste », qui fait remonter les maux du germanisme à la doctrine kantienne, est saluée et adoptée par les nationalistes de l'Action française, comme par exemple Maurras (qui fait de l'individualisme de Kant l'anticipation du nationalisme et du sentiment d'exclusivité allemand), ses adeptes¹²⁹ et Louis Reynaud (1876-1947).¹³⁰ La question se pose à ce stade d'une distinction éventuelle entre deux Allemagnes : l'une, pré-Wilhelmine, cosmopolite et rationaliste, qui arrive jusqu'à Kant, et l'une qui depuis Fichte embrasse l'idéologie obscurantiste de la *Kultur* et du pangermanisme.¹³¹ Refusée par Boutroux, le germaniste Charles Andler (1866-1933),¹³² les nationalistes et les néo-thomistes comme Jacques Maritain (1882-1973)¹³³ et Jules Paquier (1864-1932),¹³⁴ elle est épousée, avec différentes nuances, par Bergson (ce qui est peut-être paradoxal), l'historien Alphonse Aulard (1849-1928)¹³⁵ et tous ceux qui dans les milieux philosophiques se refusent à renoncer à leurs convictions philosophiques et à s'engager dans le *mainstream* de la propagande intellectuelle. C'est le cas par exemple de Brunschvicg, Basch, Goblot, Ruysen et Delbos, même si ce dernier, catholique qui entend se démarquer des néo-thomistes en faisant de Kant un continuateur de Descartes,¹³⁶ n'échappe pas aux doutes initiaux. Dans une lettre écrite à l'été 1914 il confia en effet à Maurice Blondel sa déception face au manifeste des 93 : « Il y a dans

¹²⁸ É. Boutroux, « Germanisme et humanité », dans *ivi*, p. 141 ; « L'évolution de la pensée allemande », dans *ivi*, p. 204-5.

¹²⁹ Par exemple le journaliste L. Daudet (1868-1942), auteur de *Contre l'esprit allemand : de Kant à Krupp*, Bloud et Gay, Paris 1915, où Henri Vaugeois (1864-1916), avec ses leçons sur *La morale de Kant dans l'Université de France*, Nouvelle librairie Nationale, Paris 1917.

¹³⁰ Voir L. Reynaud, *Histoire générale de l'influence française en Allemagne*, Hachette, Paris 1915 ; *L'influence allemande en France au XVIII^e et au XIX^e siècle*, Hachette, Paris 1922.

¹³¹ Voir M. Hanna, *The Mobilization of Intellect : French Scholars and Writers during the Great War*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1996, p. 106-71. Sur l'origine de cette thèse, voir C. Digéon, *La crise allemande de la pensée française*, cit., p. 162-3.

¹³² Voir C. Andler, « Les origines philosophiques du pangermanisme », *Revue de métaphysique et de morale* 23, 5 (1916), p. 659-95 ; *Le Pangermanisme : ses plans d'expansion allemande dans le monde*, Armand Colin, Paris 1915.

¹³³ Voir la série d'articles « Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie » publiée dans *La Croix* entre 1914 et 1915.

¹³⁴ Voir J. Paquier, *Le protestantisme allemand : Luther, Kant, Nietzsche*, Bloud et Gay, Paris 1915.

¹³⁵ Voir A. Aulard, *La Paix future d'après la Révolution française et Kant*, Armand Colin, Paris 1915.

¹³⁶ Voir V. Delbos, *L'esprit philosophique de l'Allemagne et la pensée française*, Bloud et Gay, Paris 1915 ; L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 504.

la pensée allemande, à partir de Kant même, quelque chose d'énorme, l'idée de la déduction qui se prépare et de la création qui s'opère dans et par l'inconscient ; sous prétexte d'idéalisme, une trahison de l'idée claire, de la raison lumineuse et classique. Je sentais cela depuis plusieurs années assez vivement... ».¹³⁷

Le cas de Delbos est emblématique du tourment et du désarroi des philosophes qui, formés à l'école de la génération qui avait connu la guerre franco-prussienne de 1870, ont grandi exposés à la formidable contribution philosophique de la culture allemande, dans une proximité intellectuelle hantée par le spectre d'un conflit latent entre les deux traditions nationales, toujours vivant dans les souvenirs de leurs pères et de leurs maîtres. L'internationalisme de la connaissance et l'universalisme philosophique ont été les démarches employées pour dénouer cette situation, mais la guerre devait en saper les efforts, en faisant éclater des hostilités et des tensions intellectuelles et sociales jamais estompées ou engrangées au fil des ans sous le vernis du progressisme. Mais si, une fois terminée la guerre, l'acclimatation de la pensée allemande a pu se poursuivre en surmontant ce moment critique, ce n'est pas seulement parce que la victoire a contribué à apaiser les sentiments de rage et d'hostilité et à réconcilier la France avec les traumatismes de son passé. Vraisemblablement, la pacification avec l'Allemagne philosophique a été facilitée par l'existence, à l'éclatement de la guerre, d'une tradition trentenaire d'études germanistiques et par des échanges entre les deux pays rendus possibles par le travail des revues, les congrès internationaux, les voyages et la traduction, sinon la connaissance directe, de la littérature d'outre-Rhin. Il ne faut pas négliger, à cet égard, l'importance des manuels d'histoire de la philosophie allemande écrits par les allemands eux-mêmes. Par exemple, malgré la « trahison » de Windelband, signataire du Manifeste des 93, ses textes ont eu une circulation remarquable parmi les jeunes générations d'élèves de Boutroux qui, à la différence de plusieurs protagonistes des débats de l'après-Sedan, maîtrisent parfaitement la langue allemande. La grande attention qu'on retrouve chez auteurs comme Brunschvicg ou Alain pour la *Critique de la faculté de juger* dérive certes de la lecture du *Fondement de l'induction* de Lachelier, mais ce qui est sans doute remarquable, surtout dans le cas de Brunschvicg, c'est l'importance du criticisme du Baden, en particulier de la *Geschichte der neueren Philosophie* (1880) où Windelband affirme que la *Kritik der Urteilskraft* est la « clé de voûte [*Schlussstein*] de l'édifice conceptuel de Kant et au même temps la plus puissante pierre angulaire [*der mächtigste Eckstein*] pour le développement de ses succes-

¹³⁷ Cité dans M. Blondel, « Préface », dans V. Delbos, *De Kant aux postkantians*, Aubier, Paris 1940, p. 14.

seurs ». ¹³⁸ L'intérêt pour des figures comme Reinhold, Salomon Maimon ¹³⁹ ou Herbart ¹⁴⁰ tient à cette circulation non-médiée des doctrines formulées en Allemagne. Si l'entrée dans l'Hexagone est encore interdite au système « panlogiste » de Hegel, ¹⁴¹ qui circule parmi les socialistes ou chez figures marginales du monde académique, et si Schopenhauer, Nietzsche et Stirner sont accueillis surtout par les écrivains et les artistes, Fichte est un auteur lu et très bien connu par le cercle des fondateurs de la *Revue de métaphysique et de morale* : Xavier Léon lui consacre deux ouvrages fondamentaux – *La philosophie de Fichte : ses rapports avec la conscience contemporaine* (1902) et *Fichte et son temps* (1922-7) –, lorsque Léon Brunschvicg en fait un des piliers, avec Kant et Spinoza, de sa philosophie du jugement. Grâce à cette acclimatation partielle, la querelle sur le nationalisme fichtéen et, plus en général, sur l'identité univoque de la culture allemande demeure toujours plurale et jamais complètement absorbée par des finalités idéologiques ou politiques.

Dans ce contexte, la relevance de Kant pour la philosophie française de la Troisième République est attestée rétrospectivement par les controverses sur l'essence de la philosophie allemande postkantienne. Sans doute perçue comme un tournant intellectuel bouleversant, sa philosophie est aussi le trait d'union partagé avec une culture qui est à la fois proche et lointaine, sœur et ennemie, complémentaire et potentiellement destructrice. S'éloigner ou se réclamer de Kant, le considérer comme source ou exception de la barbarie, signifie donc, pour une grande partie de la pensée française, affirmer, entre les deux pôles de l'universalisme et du nationalisme, un paradigme philosophique, un modèle de raison, voire une idée d'Europe. Mais l'inscription de Kant dans le plan large de la philosophie allemande successive, reconstruite soigneusement dans les salles universitaires et débattue polémiquement dans les revues ou dans les conférences, ne va pas sans conséquences : en effet, elle entraîne déjà une mise en perspective qui à son tour prélude aux déplacements qui auront lieu entre la fin des années 1920 et le début des années 1930 en coïncidence avec la crise de légitimité de la génération de Brunschvicg et de Bergson et l'importation d'autres références théorétiques étrangères.

¹³⁸ W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. Band 2: Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1880, p. 171.

¹³⁹ Reinhold et Maimon sont discutés par exemple dans la partie historique de la thèse de Brunschvicg sur *La modalité du jugement*.

¹⁴⁰ Voir la thèse de Marcel Mauxion (1855-?), futur professeur à l'Université de Poitiers et élève de Boutroux, sur *La métaphysique de Herbart et la critique de Kant*, Hachette, Paris 1894. Herbart est en fait déjà bien connu dès la moitié du XIX^e siècle.

¹⁴¹ Sur l'anti-hégélianisme de cette époque, voir P. Terzi, « Wrestling with the Shadow : The Panlogism Controversy in Hegel's French Reception (1897-1927) », *Modern Intellectual History*, en ligne 2019.

CHAPITRE 6

LE PROCES DE MONSIEUR K.

6.1. Bergson et la critique de la critique

6.1.1. *Un anti-kantien et son milieu*

La pensée d'Henri Bergson (1859-1941) constitue, dans l'histoire qui nous concerne ici, le point de condensation de plusieurs tendances qu'on a déjà vu se chevaucher dans les chapitres précédents. Elle résout en effet le flirt ambigu du « nouveau spiritualisme » de Ravaisson, Lachelier et Boutroux avec la philosophie kantienne, dont Bergson s'annonce dans le champ philosophique comme un contestateur radical à partir de son *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1887). C'est une histoire très connue et très étudiée, que nous allons reconstruire dans le sillage d'autres ouvrages qui en ont déjà éclairé les moments et les enjeux principaux. Depuis Deleuze et en particulier depuis les années 1980,¹ la pensée de Bergson est devenue en effet l'objet d'un double mouvement de réappropriation et canonisation : d'une part, un intérêt spéculatif pur de plus en plus intensif, tel qu'aujourd'hui on fait de Bergson un usage théorique similaire à celui réservé à Heidegger ou à Husserl ; d'autre part, une analyse philologique et historique serrée de son corpus, ce qui a comporté une nouvelle édition critique des œuvres et plusieurs études sur les sources, les interactions et la réception. Il s'agira ici de mettre entre parenthèses l'importance accablante attribuée à Bergson, de son vivant et après, avec le cortège d'ouvrages critiques et interprétatives d'accompagnement, pour ne voir en lui qu'un personnage parmi les autres de cette histoire et en tirer seulement ce qui est pertinent aux vicissitudes du kantisme en France.

L'anti-kantisme de Bergson a été à plusieurs reprises emphatisé aussi par lui-même, peut-être afin de mieux souligner l'originalité de sa position par rapport à ses maîtres et au milieu où il s'est formé. Il ne faut pas oublier à cet égard les changements sociologiques décrits par Fabiani qui ont lieu dans le champ philosophique depuis les années 1880, le plus marquant d'entre eux étant sans doute la naissance de l'auteur universitaire (et de maisons

¹ Voir G. Bianco, *Après Bergson : portrait du groupe avec philosophe*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.

d'éditions spécialisées, comme Alcan)² et la multiplication des postes de professeur. Dans ce contexte, écrit Fabiani, « l'autoreprésentation de l'activité philosophique est fondée sur la croyance en la liberté absolue des choix théoriques », ce qui se reflète souvent dans une narration très plurale de l'état de la philosophie française contemporaine, en opposition au passé homogène sous la domination du cousinisme.³ La revendication d'originalité et la recherche de l'innovation deviennent donc des qualités par lesquelles mesurer la portée critique et spéculative d'un œuvre. Cette attitude est particulièrement marquée chez Bergson, même si pas autant que le pense Fabiani.⁴ Apparemment, il ne manifeste aucune sympathie pour ses maîtres à l'ENS, Boutroux et Ollé-Laprune. Il se réfère plus volontiers à Ravaisson, sur lequel il écrit un texte très connu,⁵ et à Lachelier, auquel il ne manque pas de rendre hommage. Il ne faudrait pas voir, comme le fait Gouhier,⁶ dans la dédicace de l'*Essai* un signe éloquent de cette estime pour Lachelier, les dédicaces ayant, on le sait, des motivations parfois très politiques et diplomatiques.⁷ Plus importantes sont les déclarations que Bergson fait dans certains entretiens. Bergson lit en effet *Du fondement de l'induction* lorsqu'il est un jeune étudiant au lycée Condorcet – une lecture incontournable, certes, Lachelier étant le président du jury de l'agrégation, mais qui le laisse dans un état d'enthousiasme, avec « l'impression d'une œuvre qui émanait d'un esprit extrêmement original ». ⁸ Le livre « magnifique » de Lachelier lui fait comprendre en effet que « la philosophie [peut] être quelque chose de sérieux ; je dois énor-

² « Chez Alcan – écrit Fabiani –, les universitaires pouvaient avoir une influence sur la diffusion de leurs idées ; [...] il offrait la possibilité aux philosophes d'entre dans le champ de l'édition : le succès d'un livre devient un des éléments importants de la carrière d'un philosophe universitaire » (J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, cit., p. 105). Les philosophes ont donc besoin, ajoute Fabiani, de l'« effet-Alcan » (*ivi*, p. 108).

³ *Ivi*, p. 73-4.

⁴ Fabiani insiste en effet sur le fait que, pour Bergson, un philosophe n'est pas explicable par ses prédécesseurs. Bergson offrira en 1911, au Congrès de philosophie de Bologne, une justification théorique à sa revendication d'irréductibilité : « La relation d'une philosophie aux philosophies antérieures et contemporaines n'est [...] pas ce que nous ferait supposer une certaine conception de l'histoire des systèmes. Le philosophe ne prend pas des idées préexistantes pour les fondre dans une synthèse supérieure ou pour les combiner avec une idée nouvelle. [...] La vérité est qu'au-dessus du mot et au-dessus de la phrase il y a quelque chose de beaucoup plus simple qu'une phrase et même qu'un mot : le sens, qui est moins une chose pensée qu'un mouvement de pensée, moins un mouvement qu'une direction » (H. Bergson, « L'intuition philosophique » (1911), dans *La Pensée et le mouvement* (1938), éd. A. Bouaniche *et al.*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, p. 133). C'est donc le sens, l'intuition immédiate qui précède l'articulation du langage et donc du concept, l'outil théorique qui permet au philosophe un contact immédiat avec la chose de la pensée, hors de tout passage forcé par la tradition philosophique.

⁵ Voir H. Bergson, « La vie et l'œuvre de Ravaisson » (1904), dans *ivi*, p. 253-91. Sur le rapport entre Bergson et Ravaisson, voir aussi le livre de D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français*, cit., et l'article de A. O. Lovejoy, « Some Antecedents of the Philosophy of Bergson », *Mind* 22, 88 (1913), p. 465-83.

⁶ H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles* (1962), Vrin, Paris 1999³, p. 21.

⁷ Fedi a suggéré que la dédicace à Lachelier pourrait être en réalité un hommage à Boutroux (voir L. Fedi, « Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de la conservation en psychologie », cit., p. 98n).

⁸ I. Benrubi, « Un entretien avec Bergson », dans P. Thévenaz, A. Beguin (dir.), *Henri Bergson : essais et témoignages*, La Baconnière, Neufchâtel 1941, p. 369. Selon Gouhier, on pourrait dater cette lecture du 1877-1878, lorsque Bergson prépare le concours d'entrée à l'ENS (voir *Bergson et le Christ des évangiles*, cit., p. 21).

mément à la dialectique de Lachelier ». ⁹ C'est la « philosophie pure », explique-t-il à Xavier Léon (non sans une emphase suspecte), qu'il apprend grâce à la lecture de son « maître » indirect Lachelier. ¹⁰ Et encore, dans une lettre de 1937, il célèbre Lachelier comme un grand philosophe, doué d'un esprit « pénétrant » et « profond » : « Je lui dois beaucoup, car sur les bancs du collège, où l'on nous enseignait un Cousinisme à l'eau de rose, la lecture du *Fondement de l'induction* vint subitement me révéler ce qu'était la philosophie ». ¹¹ Néanmoins, malgré ces références admiratives, le jeune Bergson normalien est loin d'être séduit par la déclination kantienne du spiritualisme lancée par Lachelier et poursuivie par son élève Boutroux. En 1910, dans un exposé de la philosophie française contemporaine envoyé par lettre au philosophe suédois Vitalis Norström, il sous-estime la portée du kantisme universitaire en France, dont l'influence « a beaucoup diminué », tout en reconnaissant l'importance des travaux de Lachelier lui-même, de Renouvier et d'Hamelin. ¹² Rue d'Ulm, il était connu par ses camarades comme « l'anti-kantien » : lorsque Boutroux parlait de Kant, et alors que la majorité des élèves et philosophes universitaire se ralliaient à la philosophie critique, il préférait en effet se plonger dans les ouvrages de Spencer. ¹³ Même s'il s'éloignera progressivement de Spencer à la sortie de l'École Normale, à cause des insuffisances de celui-ci sur la notion de temps, il gardera toujours une certaine méfiance envers la philosophie kantienne. Et c'est précisément peu après son agrégation (1881), en 1883, qu'il publie son premier texte, un compte rendu du *Kant* de William Wallace (1844-1897), pour la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. ¹⁴ Wallace, professeur de philosophie morale à Oxford, est connu à l'époque comme un des principaux divulgateurs de la philosophie allemande en Angleterre, notamment de Hegel, dont il traduit des morceaux de la *Logique*, Kant et Schopenhauer. Dans ses écrits, Wallace s'attache surtout à montrer la compatibilité entre l'idéalisme allemand et les résultats des sciences positives, en particulier de l'évolutionnisme darwinien. Il en est de même pour son *Kant*, où il dessine un tableau très riche de la vie et du milieu géographique, social et in-

⁹ J. de la Harpe, « Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson », dans P. Thévenaz, A. Beguin (dir.), *Henri Bergson : essais et témoignages*, cit., p. 29.

¹⁰ Voir H. Bergson, « Lettre à Xavier Léon (28 mai 1932) », dans *Écrits philosophiques*, éd. par A. Bouaniche et al., Presses universitaires de France, Paris 2011, p. 659.

¹¹ H. Bergson, « Lettre à J. Baruzi (5 mars 1937) », dans *Correspondances*, éd. A. Robinet, avec la collaboration de N. Bruyère et al., Presses Universitaires de France, Paris 2002, cit., 1565.

¹² Voir H. Bergson, « Lettre à V. Normström (12 avril 1910), dans *Correspondances*, cit., p. 348.

¹³ Voir J. de la Harpe, « Souvenirs personnels d'un entretien avec Bergson », cit., p. 359.

¹⁴ Bergson, on le sait, est initialement très proche de Ribot, d'Espinas et du cercle positiviste ; en 1883 il achève aussi la traduction d'*Illusions* de James Sully, un contributeur de la *Revue philosophique*

telle que sa « *mental history* ») du philosophe de Königsberg, en proposant aussi une confrontation entre les « *Darwinians* » et la biologie de Kant.¹⁵

Ce texte, un travail très scolaire écrit sur demande, « presque complètement dépourvu d'intérêt philosophique », ¹⁶ témoigne seulement de la proximité initiale de Bergson au milieu de la *Revue philosophique*, véritable organe de diffusion de l'évolutionnisme spencérien et de la psychologie anglaise et allemande. Cette proximité est pour Bergson l'occasion de remanier à sa façon la tradition du nouveau spiritualisme sans en partager toutefois le penchant récent pour la philosophie kantienne. Aux années 1880, en effet, le kantisme a encore des représentants éminents, comme Lachelier, Boutroux et Alphonse Darlu, qui l'utilisent en fonction polémique, d'une part contre l'éclectisme de Cousin et Janet, qui domine encore dans les classes terminales et les khâgnes, d'autre part contre les positivistes de l'époque.¹⁷ La position de Bergson par rapport à Lachelier et Boutroux n'est donc pas immédiatement claire, et semble être marquée au moins initialement par une certaine distance, que Bergson s'empressera ensuite d'assouplir. Lors d'une exposition organisée en 1959 à la Bibliothèque Nationale pour commémorer le centenaire de la naissance de Bergson, les visiteurs purent lire la version dactylographiée d'un article de Gilbert Maire (1887-1958) consacré aux années d'enseignement à Clermont-Ferrand et corrigé par Bergson lui-même. Dans ce texte, Maire soutient que Lachelier et Boutroux *pourraient* avoir exercé une « vague » influence sur le jeune Bergson. La correction de celui-ci semble dissiper tout doute : « Non, l'influence de Lachelier et Boutroux est certaine ».¹⁸ Habile stratégie de légitimation ? Adoucissement sénile ? Retour du fils prodigue au sein de sa tradition ? C'est peut-être du Kant « de la Sorbonne », de cette institution « soucieuse, après la défaite de 1870-1871, de relever le défi allemand en s'appropriant l'instrument supposés de sa suprématie intellectuelle », que Bergson a d'abord hâte de se débarrasser, pour avancer ensuite, dans les décennies suivantes, « des jugements plus nuancés et plus subtils ».¹⁹ Cela a à voir aussi avec la progressive adaptation de Bergson au champ philosophique fin-de-siècle, qui entraîne sur le plan théorétique une nouvelle primauté de la méta-

¹⁵ Voir W. Wallace, *Kant*, Blackwood et Cie, Londres 1882, p. 113-4. Je tire le contexte de cet écrit de la présentation de Giuseppe Bianco dans les *Annales bergsoniennes*, 7 (2014), p. 13-8.

¹⁶ *Ivi*, p. 16.

¹⁷ Voir G. Bianco, « Présentation de H. Bergson, *Recension de Kant* », cit., pp. 13-4.

¹⁸ S. Pétrement, G. Willemetz (éd.), *Henri Bergson : exposition du centenaire*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 1959, p. 21. Pour l'article, voir G. Maire, « Les années de Bergson à Clermont-Ferrand », *Glances* 5 (1949), p. 10-45.

¹⁹ P. Trotignon, « Bergson, lecteur et critique de Kant », dans J. Quillien, G. Kirscher (dir.), *Cahiers Eric Weil III : Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, p. 95.

physique, après l'abandon du désir, formulé en 1881, peu avant l'agrégation, d'étudier la médecine pour faire sérieusement de la philosophie.²⁰

Sans doute, il y a là le signe d'une ambiguïté fondamentale envers ses maîtres, qui témoigne d'un rapport double à la tradition : Bergson demeure malgré tout un philosophe profondément français, appartenant à une tradition qui résonne dans ses ouvrages, et ce qu'il juge peut être inutile n'est pas la tradition en tant que telle, mais plutôt *la référence à la tradition*. On a déjà parlé du besoin de distinction de Bergson. Fabiani a noté à cet égard que chez Bergson « le silence sur la tradition n'empêche pas la proximité avec la tradition »²¹ : l'immense succès du bergsonisme serait en effet inexplicable sans la présence de quelque chose de familier dans l'innovation qu'il a représenté, sans la présence d'une continuité de problèmes, de langages et de concepts propres à la tradition française. La référence à Kant permet donc non seulement de comprendre l'originalité des doctrines de Bergson, mais aussi son rapport avec le milieu circonstant qui l'a enfanté.

En 1883, Bergson est nommé professeur de philosophie au lycée Blaise-Pascal de Clermont-Ferrand. Dans ses leçons clermontoises, il s'attarde certes sur la figure de Kant, mais avec un souci scolaire et pédagogique, sans donc que ses préoccupations spéculatives empiètent sur ses devoirs d'enseignant, comme l'ont souligné Philippe Soulez et l'éditeur des leçons Renzo Raghianti.²² Même si donc Bergson n'élabore pas une interprétation de Kant, cela ne veut pas dire qu'il n'a y rien d'intéressant dans la manière dont il aborde sa philosophie, dans la perspective qu'il adopte lorsqu'il l'expose à ses étudiants. Par exemple, en s'attardant sur l'esthétique transcendantale, en particulier sur l'espace en tant que forme pure, il souligne comment cette doctrine n'« [a pas] été sérieusement contestée depuis Kant », en se référant à deux écoles allemandes : celle innéiste du physiologiste Johannes Peter Müller (1801-1858), selon laquelle l'espace est une perception innée, et celle empiriste de Lotze, Helmholtz, Wundt et, en Angleterre, Bain, qui par contre sont intéressés à la genèse de l'idée d'espace par la synthèse entre les sensations intensives donnée par la vue et le toucher.²³ Cette digression se retrouve presque à l'identique dans l'*Essai*, où Bergson précise comment les psychologues empiriques ont cherché, surtout avec Wundt, à reprendre le problème de

²⁰ C'est ce qu'il écrit dans une lettre récemment découverte par Giuseppe Bianco dans les archives de la Sorbonne. Voir son article « What Was 'Serious Philosophy' for the Young Bergson? Philosophy and the Science of the Psyche around 1880 », dans A. Lefebvre, N. Schott (dir.), *Interpreting Bergson*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, à paraître.

²¹ Voir J.-L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, cit., p. 77.

²² Voir P. Soulez, F. Worms, *Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris 2002, p. 62-3 ; R. Raghianti, « Avant-propos », dans H. Bergson, *Leçons clermontoises*, éd. R. Raghianti, L'Harmattan, Paris 2006, t. I, p. 10.

²³ Voir H. Bergson, *Leçons clermontoises*, cit., t. II, p. 155.

l'espace là où Kant l'avait laissé, tout en se situant à l'intérieur de ses coordonnées, par exemple en acceptant la différence entre la matière (les sensations inétendues qualitatives) et la forme (la synthèse qui produit la spatialité).²⁴

On peut comparer ces leçons avec celles données au lycée Henri IV de Paris en 1893-1894, où Bergson ne se borne pas à l'illustration didactique mais où il propose à ses étudiants des éléments de réflexion sur l'esthétique transcendantale : il y critique d'abord le rapprochement constant entre le temps et l'espace, en invoquant un temps non spatialisé, « le temps représenté comme un prolongement des états de conscience les uns dans les autres, le temps envisagé comme qualité et non comme quantité »²⁵ ; il conteste l'apriorisme des formes de la sensibilité en faisant valoir les critiques possibles des empiristes ; et il questionne l'idée de Kant selon laquelle, les vérités géométriques étant *a priori*, l'espace est donné lui-aussi *a priori*, « [à] quoi on peut répondre que l'*a priori* du géomètre n'est pas l'*a priori* du métaphysicien ». ²⁶ Ce qu'il y a de solide dans l'esthétique transcendantale, avoue Bergson, c'est l'idée que l'espace et le temps sont des intuitions et non pas, comme le voulait Leibniz, des simples rapports.²⁷ Néanmoins, on sait que pour Bergson le concept d'intuition sert à casser le mur séparant la connaissance humaine de la chose en soi, qui, souligne-t-il, n'a pas un rôle purement négatif chez Kant. La chose en soi est aussi, explique Bergson, avec des échos néoplatoniciens, « une unité différente de celle de notre pensée, unité qui n'est pas simplement formelle, unité qui consiste dans la présence et la préexistence de tout à ses parties, unité comparable à celle de la vie [...] ». ²⁸ On a donc le droit de se demander si la pensée est en mesure d'aller plus loin, si elle n'est pas capable parfois d'avoir l'intuition « de cette unité vivante, intérieure et non plus extérieure à la diversité, si nous n'aurions pas des intuitions intellectuelles ». ²⁹ C'est sur cette possibilité d'une « intuition profonde, où nous saisissons tout d'un coup l'unité et la multiplicité de nos phénomènes [...], qu'une critique du kantisme doit faire porter son effort ». ³⁰

Ces critiques à Kant recourent deux points autour desquels on peut articuler, selon Madeleine Barthélemy-Madaule, la confrontation entre Bergson et Kant, à savoir l'esthétique transcendantale et le problème de la connaissance de l'absolu (la métaphysique), auxquels il

²⁴ Voir H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 69.

²⁵ H. Bergson, *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, éd. H. Hude et J.-L. Dumas, Presses Universitaires de France, Paris 1995, p. 151.

²⁶ *Ivi*, p. 152.

²⁷ Voir *ivi*, p. 153.

²⁸ *Ivi*, p. 173.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 174.

faut ajouter la liberté, la morale et la religion.³¹ Cela est très significatif, car l'autre élément qui ressort des leçons de Bergson, et qui sera confirmé par ses ouvrages, est sa connaissance presque exclusive des deux premières *Critiques* et l'oubli de la troisième. C'est surtout dans la *Critique de la raison pure* que Bergson voit formulée de la manière la plus éloquente et paradigmatique cette théorie de la connaissance qu'il critiquera dans le troisième chapitre de *L'Évolution créatrice* et qui, en tant que produite d'une intelligence orientée vers la pratique, a comme souci principal celui de trouver des lois, donc des rapports réguliers relatifs à l'entendement humain.³² Il s'agit maintenant de voir le développement de la critique à Kant à travers ses ouvrages et les nœuds principaux d'une confrontation qui demeure toujours marquée par un vice de forme fondamentale : Bergson, en effet, « n'essaie pas de comprendre et de synthétiser le criticisme pour lui-même, mais en fonction de sa pensée à lui ».³³ Gouhier parle à raison d'une image de Kant qui sert à Bergson pour définir sa propre position face aux milieux criticistes.³⁴ C'est donc un Kant partiel, une représentation du criticisme fonctionnel à certaines nécessités théorétiques, que Bergson s'attache à déconstruire. On verra toutefois que chez Bergson la revendication de distance par rapport à Kant recèle en même temps de la reconnaissance de sa grandeur et de ses potentialités spéculatives abandonnées.

6.1.2. *Durée et esthétique transcendante*

Dans un article publié en 1911 dans *l'Année philosophique*, Lionel Dauriac passe en revue la pensée « séditieuse » de Bergson jusqu'à *L'Évolution créatrice*, en essayant de la ramener, cinquante ans avant Deleuze, dans la tradition avec laquelle elle a souhaité rompre, c'est-à-dire la « tradition kantienne ». Selon Dauriac, la philosophie de la durée n'arrive pas à rompre définitivement avec le kantisme, puisqu'elle en retient, sinon certaines théories ou assumptions fondamentales, au moins des gestes spéculatifs. L'opposition du spatial et du temporel est d'après Dauriac aussi radicale que l'est l'opposition kantienne entre phénomène et chose en soi. Il y a, en effet, d'un côté l'action manipulatrice de l'intelligence qui, toujours visée à l'action, fabrique et transforme la matière inerte selon ses lois ; de l'autre côté, une intui-

³¹ Voir M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant : étude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne*, préface de V. Jankélévitch, Presses Universitaires de France, Paris 1966.

³² Voir H. Bergson, *L'évolution créatrice* (1907), éd. A. François, Presses Universitaires de France, Paris 2016, p. 221-33.

³³ M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, cit., p. 214-5.

³⁴ Voir H. Gouhier, « Introduction », dans H. Bergson, *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Édition du Centenaire, Paris 1963, p. xvi.

tion qui, par la voie de la durée, saisit l'élan vital qui anime et traverse la fixité apparente des formes naturelles.³⁵ C'est la même dualité entre déterminisme et liberté qui est en cause ici. Mais chez Bergson la chose en soi métaphysique « a cessé d'être inconnaissable ».³⁶ Contre l'intuitionnisme formel kantien, Renouvier avait réduit le temps et l'espace « en provinces de l'intelligence », en le concevant comme catégories de l'entendement, et Hamelin a fait de même. Bergson, par contre, a accueilli la thèse néocriticiste selon laquelle Kant n'avait pas démontré efficacement la validité de ses formes *a priori*, mais « au lieu de déclarer la preuve impossible il l'a cherchée, il l'a trouvée, il l'a faite ».³⁷ La rupture de Bergson est donc réinscrite par Dauriac dans une tradition familière, celle postkantienne.

Bergson répond positivement à l'article de Dauriac en lui envoyant, le 26 mai 1912, une lettre très reconnaissante. Il accepte le rapprochement entre le second chapitre de l'*Essai* et l'esthétique transcendantale, car il s'accorderait « avec un vague sentiment que j'ai toujours eu moi-même » de cette « parenté ». Néanmoins, il marque nettement la différence par rapport à Kant, différence qui consiste dans une conception divergente de l'intuition (une divergence que Dauriac, en effet, néglige) et dans le refus du parallélisme kantien entre temps et espace.³⁸ En réalité, cette élaboration de la différence par rapport à Kant intervient dans un moment secondaire de l'écriture de l'*Essai*. D'après une déclaration relatée par Charles du Bos, les chapitres II et III de l'*Essai* furent écrits lorsque Bergson était professeur à Clermont, de 1884 à 1886, donc juste après la rupture avec Spencer : « dans cette première version – avoue Bergson –, je ne tenais pas compte de Kant, qui n'avait jamais exercé spontanément un très grand ascendant sur mon esprit ».³⁹ Comme l'écrit Barthélemy-Madaule en commentant ces mots de Bergson, initialement l'enquête sur la durée et la liberté « se poursuit dans un climat d'« omission » du kantisme »⁴⁰ et c'est « pour se mettre en règle avec l'Université qu'il [...] établit sa référence à Kant ».⁴¹

Ce qui est vrai, néanmoins, c'est qu'afin de caractériser les deux différents types de multiplicité, quantitative et qualitative, le deuxième chapitre de l'*Essai* commence par une question très débattue dans les milieux néocriticistes, à savoir la nature du nombre. On a déjà parlé de l'idée de Renouvier, qui voit dans le nombre une unité arithmétique d'éléments finis, et de ses critiques, notamment de Couturat. Bergson, on le sait, reprend ce problème pour

³⁵ L. Dauriac, « Quelques réflexions sur la philosophie de M. Henri Bergson », *L'Année philosophique* 22 (1911), Alcan, Paris 1912, p. 69.

³⁶ *Ivi*, p. 71.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Voir H. Bergson, « Lettre à L. Dauriac (26 mai 1912) », dans *Correspondances*, cit., p. 457.

³⁹ C. du Bos, *Journal, 1921-1923*, Correa, Paris 1946, p. 64.

⁴⁰ M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, cit., p. 13.

⁴¹ *Ivi*, p. 34.

montrer que, lorsque nous nous représentons un nombre en tant qu'unité composée par une multiplicité d'éléments, nous sommes obligés d'énumérer ces éléments non seulement dans le temps, dans la durée, mais surtout dans l'espace. On ne saurait avoir une image d'une multiplicité perçue *simultanément* sans une spatialisation, car il faut que les composantes soient séparées l'une de l'autre, donc qu'il y ait une *discontinuité*. Il en va autrement pour les multiplicités de nos états d'âme, qui forment une durée *continue*, purement temporelle, découlant sans interruption. Étant *qualitatives*, les affections de l'esprit se localisent seulement secondairement dans la matière, qui, seule, peut être décomposée en parties. C'est juste par une « interprétation symbolique de la qualité en quantité »⁴² que je peux ensuite traduire ma vie intérieure en états différenciés dans une succession pareille à celle qui entraîne des points sur une ligne. La spatialisation de la vie intérieure, nous dit Bergson, conditionne la perception même que nous en avons ; de la matière, dit-il, nous « recevons sans doute quelque chose », et si nous souhaitons « ressaisir nous-mêmes après une excursion dans le monde extérieur, nous n'avons plus les mains libres ».⁴³ Cependant, il est possible pour la conscience de « s'isoler du monde externe » et, par un « vigoureux effort d'abstraction » qui, on le verra, paraîtra obscur et suspect aux contemporains de Bergson, « redevenir elle-même » et comprendre la différence entre monde de l'extension et monde qualitatif.⁴⁴ Le temps ordinaire, tel que nous nous le représentons dans l'imagination, n'est au fond qu'espace. Espace et temps homogènes fournissent donc des outils par lesquels nous pouvons percevoir la réalité en tant que domaine d'une action possible. Si percevoir signifie « immobiliser », donc sélectionner, « détacher, de l'ensemble des objets, l'action possible de mon corps sur eux »,⁴⁵ l'espace et le temps homogènes, en tant que coordonnés de ma perception, ne sont donc

ni des propriétés des choses, ni des conditions essentielles de notre faculté de les connaître : ils expriment, sous une forme abstraite, le double travail de solidification et de division que nous faisons subir à la continuité mouvante du réel pour nous y assurer des points d'appui, pour nous y fixer des centres d'opération, pour y introduire enfin des changements véritables ; ce sont les schèmes de notre *action* sur la matière.⁴⁶

⁴² H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 51.

⁴³ *Ivi*, p. 168.

⁴⁴ Voir *ivi*, p. 67-8.

⁴⁵ H. Bergson, *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), éd. C. Riquier, Presses Universitaires de France, Paris 2012, p. 257.

⁴⁶ *Ivi*, p. 237.

Or, on doit à Kant la formulation la plus puissante de cette fausse homogénéité entre espace et temps. La première chose à noter est que Bergson, en critiquant ce rapprochement, adhère, au moins dans l'*Essai*,⁴⁷ à la conception kantienne de l'espace. Face au problème de savoir si l'étendue est ou non une qualité des corps perçus, il sépare nettement, à l'instar de Kant, les qualités des corps (les contenus) et l'espace en tant que conteneur indépendant. Selon Bergson, en effet, « [l]oin d'ébranler notre foi [en] la réalité de l'espace, Kant en a déterminé le sens précis [...] ».⁴⁸ L'espace, pour Bergson comme déjà pour Kant, est donc une intuition pure qui rend possible la synthèse entre sensations qualitatives inétendues. L'espace « c'est ce qui nous permet de distinguer l'une de l'autre plusieurs sensations identiques et simultanées : c'est donc un principe de différenciation autre que celui de la différenciation qualitative, et, par suite, une réalité sans qualité ».⁴⁹ Pour le dire avec le Bergson de *Matière et mémoire*, l'espace « n'est [...] que le schème de la divisibilité indéfinie ».⁵⁰ Dans une perspective évolutive, cette forme pure est le résultat des avancements de notre intelligence, un résultat qui s'est produit en opposition et par « réaction » à la multiplicité de sensations qui est « le fond de notre expérience » et à laquelle s'est arrêtée la perception animale. Cela distingue partiellement la conception de l'espace de Bergson de celle de Kant. C'est que Bergson rattache plus radicalement l'espace en tant que medium homogène à l'activité de l'intelligence, selon une perspective qui est plutôt propre à Renouvier, qui faisait de l'espace une catégorie de l'entendement, sauf que selon Bergson l'intelligence peut se manifester aussi au niveau des instincts, d'une connaissance immédiate et pas réfléchie : l'espace est une forme de notre sensibilité qui s'est produite grâce au développement de notre intelligence.⁵¹ C'est peut-être une manière de distinguer encore plus nettement l'intelligence discursive et donc « pratique » de l'intuition de la durée intérieure. D'autant plus que Bergson ramène à l'espace presque tout ce qui relève de la vie extérieure de l'homme, comme le langage⁵² ou la vie en société.⁵³ En accord avec Kant, donc, Bergson admet en effet que :

⁴⁷ Dans la conclusion de *Matière et mémoire*, Bergson arrive en effet à envisager la possibilité d'une extension pure antérieure au recoupement intellectuel et pratique.

⁴⁸ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 69.

⁴⁹ *Ivi*, p. 79.

⁵⁰ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 232.

⁵¹ Voir H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 187-90.

⁵² H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 73, 91, 96 ; *L'Évolution créatrice*, cit., p. 158-61, 258, 265. Le langage même est indiqué parfois comme origine de la notion mathématique du temps (voir H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 232 : « Ce temps homogène [...] est une idole du langage »).

⁵³ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 102-3. C'est qu'« [u]ne vie intérieure aux moments bien distincts, aux états nettement caractérisés [donc communicables par le langage], répondra mieux aux exigences de la vie sociale» (*ivi*, p. 103).

l'espace homogène est une forme de notre sensibilité ; et nous entendons simplement par là que d'autres intelligences, celles des animaux par exemple, tout en apercevant des objets, ne les distinguent pas aussi nettement, ni les uns des autres, ni d'elles-mêmes. Cette intuition d'un milieu homogène, intuition propre à l'homme, nous permet d'extérioriser nos concepts les uns par rapport aux autres, nous révèle l'objectivité des choses, et ainsi, par sa double opération, d'un côté en favorisant le langage, et d'autre part en nous présentant un monde extérieur bien distinct de nous dans la perception duquel toutes les intelligences communient, annonce et prépare la vie sociale.⁵⁴

Cela dit, le véritable problème, selon Bergson, consiste dans le fait que la tradition philosophique occidentale, depuis Aristote, a toujours vu dans le temps une simple succession d'instant, le nombre du mouvement. Elle l'a considéré comme un milieu homogène, donc sous la forme de l'espace. C'est l'équivoque à la base des paradoxes éléatiques de Zénon, un *topos* très traditionnel et scolaire que toutefois Bergson discute longuement à partir du livre du philosophe criticiste François Evellin *Infini et quantité* (1880).⁵⁵ Mais plus récemment, c'est la psychologie expérimentale contemporaine qui a radicalisé la volonté de chercher dans les formes externes, dans la mesurabilité mathématique, la clé du monde intérieur. Selon Bergson, cette tendance à la mathématisation s'est intensifiée après Kant, même si le philosophe de Königsberg se souciait de distinguer soigneusement « le temps de l'espace, l'extensif de l'intensif et [...] la conscience de la perception extérieure ». ⁵⁶ Toutefois, Kant a exposé le temps et l'espace selon un parallélisme stricte : son « erreur » a été de confondre la durée réelle avec son symbole, qui est le temps en tant que succession linéaire d'instant. Bergson ne le cite pas directement, mais il se réfère évidemment au célèbre passage de l'« Esthétique transcendantale » où Kant, *par analogie*, illustre le temps sous la forme de l'intuition externe d'une ligne infinie. Mais ce qu'il est important de remarquer, c'est que Bergson adopte la distinction kantienne entre l'espace en tant que forme pure des intuitions *externes* et le temps en tant que forme pure de *tout phénomène*, tout en accusant Kant non simplement d'avoir mal compris la nature du temps, mais d'avoir vu correctement dans l'intuition du sens interne le principe d'unification de la conscience (de nos représentations, dans le langage kantien), sans en tirer toutes les conséquences, c'est-à-dire sans approfondir la différence *substantielle* entre le temps et l'espace. Dans l'*Essai*, la valorisation de cet aspect

⁵⁴ *Ivi*, p. 177.

⁵⁵ Dans une note à *L'Évolution créatrice* (cit., p. 311 n.1) il considère comme « décisive » l'argumentation d'Evellin contre les paradoxes de Zénon.

⁵⁶ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 167.

du kantisme est encore juste amorcée et éclipsée par la nécessité de se distinguer de la philosophie critique. Dans *Matière et mémoire*, le bergsonisme s'annonce encore comme une sorte de troisième voie entre le dogmatisme métaphysique et le criticisme, comme une pensée qui, au lieu des formes kantienne de la sensibilité, « schèmes » non de la connaissance mais de notre action sur la matière, introduit une étendue et une durée réelles.⁵⁷ Mais dans le parcours historique qui conclut l'*Évolution créatrice* elle devient enfin explicite : par rapport à ses prédécesseurs, comme Spinoza ou Leibniz, Kant s'est borné à en limiter le dogmatisme et les aspects métaphysiques, tout en acceptant leur conception de la science. Dans un cours au Collège de France presque contemporain, Bergson voit dans la philosophie kantienne le couronnement de la recherche moderne, commencée après la Renaissance et exemplifiée de la façon la plus claire par l'ambition leibnizienne de fonder une *characteristica universalis*, d'une science « une », « intégrale » et « parfaitement systématisée ». Si chez Descartes cette nécessité était garantie par un Dieu bienveillant, et chez Leibniz par le principe de l'harmonie universelle, chez Kant c'est l'aperception transcendantale qui, comme Dieu, vient à satisfaire par son pouvoir synthétique l'« exigence de la cohérence logique du tout » et, donc, l'« exigence de la science intégrale et simple ».⁵⁸ Par ce moyen, et par la structuration de l'espace et du temps comme formes *a priori* de la sensibilité, Kant uniformise notre expérience par la nécessité d'une science complète et cohérente de la nature, une science qui, ayant comme modèle les mathématiques et la physique newtonienne,⁵⁹ est « d'une part parfaitement logique, [...] parce que tout est constitué d'abord par l'unité synthétique de notre conscience », et qui tend « toujours à prendre la forme mathématique » parce que cette unification synthétique est toujours soumise aux conditions spatio-temporelles aprioriques qui filtrent la « diversité sensible ».⁶⁰ En effet, en passant à travers les formes *a priori* de la sensibilité, les choses « se chargent d'homogénéité, de mathématisme virtuel, de tout ce qu'il faudra pour qu'elles puissent être soumises au nombre et à la mesure ».⁶¹

Cependant, Kant aurait fait quelque chose de plus que formaliser l'expérience : il a compris que la connaissance « n'est pas entièrement résoluble en termes d'intelligence », ce qui explique la réintroduction d'un élément essentiel dans la philosophie de Descartes mais oublié

⁵⁷ Voir H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 237.

⁵⁸ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps. Cours au collège de France, 1902-1903*, éd. C. Riquier, Presses Universitaires de France, Paris 2016, p. 334.

⁵⁹ Selon Bergson, la grande intuition de Kant est d'avoir donné à la science de la nature et aux mathématiques le même fondement. Avant lui, en effet, le jugement mathématique était considéré comme purement analytique, lorsque dans le jugement physique, jugé synthétique, on supposé l'« intervention d'un auteur » (voir H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, éd. A. François, Presses Universitaires de France, Paris 2017, p. 316-7).

⁶⁰ H. Bergson, *Histoire de l'idée de temps*, cit., p. 336.

⁶¹ H. Bergson, *L'évolution de l'idée de liberté*, cit., p. 331.

par ses successeurs, à savoir la connaissance sensible, qui fournit à la pensée une matière extérieure à ses formes *a priori*. « Par là – écrit Bergson – [Kant] frayait la voie à une philosophie nouvelle, qui se fut installée dans la matière extra-intellectuelle de la connaissance par un effort supérieur d'intuition. [...] Telle était la direction que le kantisme pouvait montrer à un cartésianisme revivifié. Mais – il conclut – dans cette direction Kant lui-même ne s'engagea pas ». ⁶² Cette réticence kantienne s'explique par le fait que Kant accorde encore un privilège à l'entendement, qui s'impose sur la matière et dont il n'enquête pas l'origine. « Les cadres de l'entendement et l'entendement lui-même – écrit encore Bergson – devaient être acceptés tels quels, tout fait », de sorte que, en dernière analyse, la matière de la connaissance semble « triturée par l'intelligence ». ⁶³ On voit donc que l'anti-kantisme de Bergson, souvent emphatisé, s'accompagne d'une reconnaissance profonde des mérites de Kant.

6.1.3. *Un empire dans l'empire : la liberté*

Mais en distinguant entre phénomène et chose en soi, en faisant du temps une forme homogène où situer les phénomènes comme on les situe dans l'espace, Kant nous a interdit de connaître ce qui ne se conforme pas à cette phénoménalité ainsi conçue. Il a entrevu que l'intériorité du moi ne s'adapte pas à la grille de l'espace-temps mathématique et physique, et en cela réside la grandeur du kantisme ; mais cela ne l'a pas amené à rectifier sa propre conception du temps et à frayer la voie pour une véritable connaissance du for intérieur. Par contre, il a placé l'âme parmi les objets nouménaux qui peuvent être objets de spéculation et non pas de connaissance certaine. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant a formalisé le moi sans explorer toute la portée de l'« apperception interne » et opposant artificiellement apperception pure et apperception empirique (lorsque par contre, selon Bergson, l'intuition nous donne accès à une durée qui est sans doute empirique selon les critères kantien, mais universelle en tant que dimension de l'esprit) ; dans la *Critique de la raison pratique*, il a fait de la liberté un principe nouménal, qui ne peut pas être connu par l'expérience. ⁶⁴ C'est le génie de Kant d'avoir compris qu'il était possible de placer la liberté au cœur de la réalité humaine sans pour autant compromettre les lois physiques. ⁶⁵ Néanmoins, résume Bergson, nous ne pouvons pas connaître notre liberté par l'observation de nos états mentaux ou de nos actions,

⁶² H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 357.

⁶³ *Ivi*, p. 358.

⁶⁴ Voir H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 174-5.

⁶⁵ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 315.

car ils se déroulent dans la dimension de l'expérience phénoménale et sont donc soumis aux critères de la connaissance scientifique, donc au déterminisme causal. Nos actions s'expliquent par le mécanisme naturel, elles s'enchaînent selon les lois *a priori* de l'entendement. Il se peut, toutefois, que la liberté soit douée d'une causalité autre, *sui generis*, qui consiste à se déterminer par soi-même et qui n'apparaît pas dans le monde, sous nos yeux, que par un développement temporel. On arrive donc ainsi à cette dualité du moi, à la scission (méthodologique, non pas ontologique) entre deux moi : phénoménal, temporel et empirique l'un, nouménal, intemporel et intelligible l'autre.⁶⁶

Le problème qui se pose, et en cela Bergson se rapproche des critiques déjà avancées en France par exemple par Evellin, concerne le rapport entre les deux dimensions, c'est-à-dire comment a lieu le passage du monde nouménal au plan de la causalité déterministe. Il y a donc là une énigme : dans la nature, tous mes actes sont solidaires entre eux, ils forment une chaîne inébranlable de rapports ; cependant, le moi intelligible peut déterminer d'une façon indépendante et spontanée le cours de ses actions et intervenir, en la modifiant, dans cette chaîne. C'est le problème, formulé dans la remarque sur la thèse de la troisième antinomie, d'un commencement causal absolu dans le temps (par exemple se lever d'une chaise).⁶⁷ On connaît la solution donnée par Kant : les phénomènes, n'étant rien d'autre que de simples représentations, liés selon des lois empiriques et incapables de se déterminer, doivent avoir eux-mêmes une cause qui ne soit pas un phénomène. Chez l'homme, le caractère intelligible (c'est-à-dire, l'ordre et la loi de causalité), dont il a conscience non par observation mais par simple « apperception », peut ainsi influencer le caractère empirique. On peut donc concevoir une coexistence entre les deux formes de causalité.⁶⁸

Mais la liberté ainsi démontrée n'est pas, aux yeux de Bergson, « la liberté individuelle » : « Ce n'est pas moi, ce n'est pas vous, ce ne sont pas les individus, c'est la conscience humaine en général, c'est dans ce milieu humain impersonnel que se constitue la science, et en somme l'ordre de la nature. Cette conscience humaine en général qui crée le mécanisme de la nature, [...] c'est cette conscience en général qui peut, elle, être libre ». ⁶⁹ La liberté kantienne est entièrement idéalisée. Il n'y a pas, selon Bergson, un caractère intelligible éternellement déterminé ; notre liberté spirituelle est une « formule » qui change par rapport à d'innombrables variables, et cela c'est une vérité que seule la conscience peut nous

⁶⁶ Voir *ivi*, p. 324-5.

⁶⁷ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A449/B477, Ak. III, p. 310-2 ; I, p. 1106-8

⁶⁸ Voir *ivi*, Ak. III, p. 368-77 ; I, p. 1174-86.

⁶⁹ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 326. De même, Kant ne s'est pas occupé de l'intelligence individuelle ou de l'homme concret. La seule chose qui l'intéresse c'est l'« intelligence humaine en générale », cette « atmosphère qui m'entourne, qui me baigne » (*ivi*, p. 331).

faire apercevoir. Mais Kant n'a pas voulu juger la conscience « compétente » en termes de connaissance de notre liberté. La raison en est qu'il a effacé toute distinction entre la perception interne et celle des objets extérieurs, empêchant ainsi une connaissance psychologique de nous-mêmes et soustrayant la liberté au temps. De l'objet, nous ne connaissons en effet que ses « réfractions » dans l'espace et dans le temps ; de même, selon Kant, notre moi ne peut être connu que sous sa forme phénoménale, laquelle, en tant qu'objet d'une psychologie empirique, ne peut rien nous révéler sur notre nature intime. Pour Kant, *la connaissance est toujours un rapport d'extériorité*, et il n'y a pas de sortie de l'opposition entre l'aperception pure du « sujet transcendantal des pensées = x » et la « physiologie du sens interne ». ⁷⁰ L'indistinction formelle entre temps et espace aboutit donc à la réduction de la perception interne à celle externe, qui se fonde sur la réunification synthétique des matériaux qui se disposent différenciés dans l'espace : « Connaître un objet extérieur [...] c'est réunir le disjoint, ce qui ne peut se faire que par une opération de notre esprit, laquelle apporte certaines formes, certaines catégories plutôt, du dehors. C'est relier ainsi des termes qui justement parce qu'ils ont été reliés du dehors n'ont plus qu'une cohérence et une unité [...] relative à notre esprit ». ⁷¹ La durée, par contre, nous dévoile une dimension de continuité dans la multiplicité, où l'Un est donné du même coup avec le Multiple, ce qui permet de se passer de la synthèse. Mais c'est précisément cette dimension que Kant exclut lorsqu'il affirme que « le temps ne peut pas être perçu en lui-même » ⁷² et que l'expérience interne, comme connaissance de mon existence déterminée dans le temps, a pour condition l'existence des choses hors de moi, la perception d'un changement (mouvement) des rapports externes entre les choses. ⁷³

Le passage du physique au psychologique recoupe selon Bergson la transition d'une causalité déterministe à une causalité créatrice, libre. Kant a cru possible une science mathématique universelle, avec laquelle rendre raison de toute connaissance. Mais ainsi il a négligé une bonne partie de notre expérience concrète. Il faut dès lors restituer à notre expérience sa propre plénitude et richesse, sans la calibrer sur un modèle géométrique. Dans *Matière et mémoire*, Bergson s'attache justement à résoudre l'antinomie kantienne entre liberté et détermi-

⁷⁰ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A346-7/B404-5, Ak. III, p. 265-6 ; I, p. 1050-1. Sur ces questions, vois aussi le § 7 de l'*Anthropologie pragmatique*, où Kant explique clairement que « Je suis, à titre d'être pensant, un sujet confondu avec moi, à titre d'être sensible ; mais, en tant qu'objet de l'intuition interne empirique, c'est-à-dire pour autant que je me trouve affecté en moi-même par des impressions déterminées dans le temps [...], je ne me connais que tel que je m'apparais [dans l'espace et dans le temps], et non comme chose en soi. [...] Ainsi, je ne me connais jamais dans l'expérience interne que tel que je m'apparais » (E. Kant, *Anthropologie au point de vue pragmatique*, Ak. VII, p. 142 ; III, p. 960).

⁷¹ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 338.

⁷² E. Kant, *Critique de la raison pure*, A189/B233, Ak. III, p. 167 ; I, p. 925.

⁷³ Voir *ivi*, B275-6, Ak. III, p. 191-2 ; I, p. 955-6.

nisme dans la nature même de la perception, en montrant l'existence dans la vie de conscience de deux ordres relevant de deux phénomènes élémentaires et pour ainsi dire limites : le souvenir pur et la perception pure. Le premier est l'élément spirituel irréductible à la matière et à ses déterminations ; le second est le point-limite où notre corps entre en contact avec le reste du monde matériel.

Bergson traduit le dualisme kantien entre phénomène et noumène par la différence, *interne* au monde de l'expérience, entre la perception de mon corps, en tant qu'acte préliminaire à l'action dans le monde, et l'*image*, c'est-à-dire l'objet matériel avant sa réduction à la conscience, avant de devenir *phénomène* au sens kantien. La matière, pour Bergson, compose la totalité de la sphère de l'action. Mon corps, en tant que centre d'actions possibles, et donc aussi mon cerveau, en tant que medium entre ce que les physiologies appellent mouvements centripètes et centrifuges des nerves, ne sont eux-mêmes que des images, matière. Mon cerveau ne produit pas des représentations ; il se borne à être comme un « bureau téléphonique central » qui donne ou tranche la communication.⁷⁴ La fonction du système nerveux et du corps consiste à percevoir et à traduire la perception en action. Or, ce passage entre perception et action est d'autant plus indéterminé et riche que le système nerveux est développé. Les êtres vivants sont des « centres d'indétermination » à complexité variable. Cette indétermination tient au fait que chaque être ne retient du monde des images que ces éléments, que ces images représentées, qui lui servent pour agir. La perception est l'organe de cette sélection. Percevoir ne veut pas dire « éclairer l'objet » par la lumière de la conscience, mais « en obscurcir certains côtés, le diminuer de la plus grande partie de lui-même, de manière que le résidu, au lieu de demeurer emboîté dans l'entourage comme une *chose*, s'en détache comme un *tableau* ». ⁷⁵ La totalité du réel en tant qu'univers des images est donc un domaine de virtualités qui, comme dans la réfraction des rayons lumineux à travers un medium transparent, attendent de s'actualiser dans les champs d'action des êtres vivants : « La perception ressemble donc bien à ces phénomènes de réflexion qui viennent d'une réfraction empêchée ; c'est comme un effet de mirage ». ⁷⁶ Notre représentation du monde n'est que la mesure de notre possibilité d'action, et notre conscience, dira Bergson ailleurs, est la mesure de l'écart entre représentation et action, entre « activité virtuelle » et « activité réelle ». ⁷⁷

Or, l'erreur de perspective de la philosophie moderne consisterait, selon Bergson, dans le fait qu'elle a expulsé cette image parmi les images – mon corps qui perçoit – en l'élevant

⁷⁴ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 26.

⁷⁵ *Ivi*, p. 33.

⁷⁶ *Ivi*, p. 35.

⁷⁷ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 145.

comme source d'un regard quasi-photographique sur le monde et en réduisant la matière, condition fondamentale de tout rapport de perception, de distinction entre sujet et objet, à une dimension amorphe et désorganisée que la perception, elle seule, peut ramener à l'unité. On fait du corps vivant un « empire dans un empire » dont on a du mal à justifier l'excentricité. Au lieu de poser tout d'abord la réalité extensive de la matière, dont les êtres vivants font partie, on part d'une conscience observatrice qui voit le monde se bâtir devant elle, par un processus allant d'une sorte d'hétérogénéité confuse à des figures géométriques situées dans un espace-temps homogène. Tout le débat entre réalisme et idéalisme est donc entaché d'une erreur capitale : considérer mon cerveau ou corps comme isolé du reste du monde matériel. On arrive ainsi à une antinomie : quel est l'élément privilégié ? Le monde des images en tant que tel, donc les rapports matériels entre les choses, ou cette image à laquelle toutes les autres images semblent se référer ? L'antinomie entre réalisme et idéalisme est aussi celle entre science et conscience, c'est-à-dire entre l'ordre nécessaire de la nature et son exception. Le réaliste, en effet, est incapable d'expliquer pourquoi dans cet ordre quelque chose *émerge* qui à lui se soustrait ; l'idéaliste, par contre, n'arrive pas à justifier, sinon par une sorte d'harmonie préétablie, la correspondance entre connaissance et monde.

Or, selon Bergson, et c'est la notion la plus 'scandaleuse' de sa philosophie, sans doute la plus anti-kantienne, il n'y a jamais, comme donnée première, la perception *extérieure* d'un objet passif par un sujet actif et synthétisant dans le temps, selon le modèle des trois synthèses de l'apperception de la première édition de la *Critique de la raison pure*. Ce schéma correspond à l'« artifice du cinématographe », l'erreur de considérer le monde comme un écran où des images nettes émergent d'un fond obscur (le *rohe Stoff* kantien). Certes, Bergson dit aussi que la perception est toujours « extérieure », mais cette extériorité est chez lui celle d'un rapport *spatial*, puisqu'il en va du corps (non pas d'un sujet formel comme chez Kant) et de sa possibilité d'action *dans l'espace*. Dans le monde de la matière, toute constitution d'un objet par un sujet est exclue. Au contraire, le plan de la matière est déjà lourd de perceptions (donc de représentations) latentes. La perspective de Bergson est clairement évolutive : d'abord il y a l'ensemble des images, un champ impersonnel de possibilités virtuelles ; ensuite, un corps et une conscience en tant que centre d'action émergent et se développent en formant leur propre monde *pratique*, obtenu par un découpage du monde originaire. Si la représentation est cette dimension de la *praxis* bien moins riche que la totalité des images d'où elle surgit, dès lors, comme l'a écrit Philonenko, chez Bergson « la synthèse est pragmatique, et le vrai *Ich denke*

est mon corps, comme unité vivante ». ⁷⁸ Dit autrement, notre perception n'est plus « relative » (à un sujet), comme chez Kant et les criticistes ; par contre, « elle est simplement scindée par la multiplicité de nos besoins », car « conscience signifie action possible ». ⁷⁹ Dire que la perception est orientée vers l'action signifie qu'elle n'est pas une « hallucination vraie », une simple *contemplation*, comme le croient soit les réalistes soit les idéalistes ; elle est, par contre, une *possibilité opératrice*. Le présent, nous dit Bergson, est « idéo-moteur ». ⁸⁰ Cela est aussi la raison pour laquelle, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, Bergson semble, par la figure du « psychologue », contester Kant et sa conception, formulée dans les « Anticipations de la perception », de la sensation comme élément intensif et non extensif, que nous ne trouvons pas dans les intuitions pures de temps et d'espace et qui, par contre, sont des intuitions pures à organiser. ⁸¹ Selon Bergson, en considérant le sujet comme point mathématique, fixe dans l'espace, comme moi formel opposé au monde, Kant oublie que toute perception se produit lors d'un mouvement, et donc se ramène à une série d'actions réelles. Dans ce contexte, la sensation n'est pas la qualité d'une intuition moins pure, comme Kant semble l'indiquer quand il parle d'un « changement graduel de la conscience empirique en conscience pure [où] le réel de la première disparaît complètement, et qu'il ne reste qu'une conscience purement formelle (*a priori*) du divers dans l'espace et le temps ». ⁸² Il n'y a pas de différence de degré entre une intuition empirique et une intuition pure. Au contraire, il existe une différence de nature : si la perception est toujours finalisée à l'action, et est donc *extérieure* dans le sens que nous venons de préciser, la sensation est en revanche le résultat *interne* de l'effort du corps en action, qui est confronté à l'existence d'autres corps et d'autres forces.

Mais cette image d'une perception pure, totalement absorbée dans le présent, n'a qu'une valeur logique, du droit. *De facto*, la perception non seulement est en mouvement, mais elle est toujours hantée par des souvenirs, par un passé qui n'est pas l'affaiblissement d'une perception, mais une intégration de notre expérience actuelle, présente, avec ses lacunes. La différence substantielle entre mémoire et perception est attestée par le fait qu'à la base de la perception réelle, toujours mêlée de souvenirs, il y a cette perception impersonnelle où le corps qui perçoit et l'objet perçu sont indissociables comme deux maillons de la même chaîne d'images. Mais cette perception pure ne pourrait pas faire l'unité de l'expérience toute seule.

⁷⁸ A. Philonenko, *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, Paris 1994, p. 136.

⁷⁹ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 49.

⁸⁰ *Ivi*, p. 71.

⁸¹ Sur ce point, voir A. Philonenko, *Bergson*, cit., p. 138.

⁸² E. Kant, *Critique de la raison pure*, A166/B208, Ak. III, p. 152 ; I, p. 906.

C'est la mémoire qui lie, qui contracte dans une intuition simple les divers moments de la durée. Si à la base de l'expérience il y a cette perception pure extensive d'une image par une autre image, pour passer de la perception à la matière il suffit, maintient Bergson, d'éliminer la mémoire pour retrouver l'image perçue en un moment donné. La perception est donc l'unité, la continuité fournie par la mémoire, lorsque la matière est l'objectivité des moments dans lesquels la perception peut être idéalement divisée. Il ne faut pas oublier, en effet, que la perception, en tant que relevant du système nerveux, appartient au monde de la matière ; entre l'image et la perception il n'y a qu'une différence de degré. C'est la mémoire qui est l'élément autonome propre à l'esprit, la raison pour laquelle nous percevons la matière *en nous* et non en soi.⁸³

Nous ne pouvons pas discuter ici le fonctionnement de la mémoire selon Bergson. Il suffit de retenir cela : comme Kant, Bergson accepte une distinction entre plan de la science et plan de la conscience ; néanmoins, il les caractérise différemment. La matière, pour lui, n'est pas une dimension brute, confuse, où l'esprit introduit ordre et causalité ; il y a par contre une causalité réciproque entre les images matérielles, qui forment comme une chaîne continue. La liberté n'appartient pas à la possibilité du sujet de se déterminer hors du temps, mais à l'intervention de la mémoire en tant que faculté de la durée dans la perception. Entre perception et mémoire il y a la même différence qui subsiste entre intelligence pratique et abstraite et entre durée intérieure et réelle. La liberté, pour Bergson, réside dans le temps, non pas dans le temps des phénomènes, mais plutôt dans celui qui est propre au mouvement de la vie, à la durée et au devenir. Il y a liberté, il y a esprit, là où il y a création de nouvelles formes. La nécessité absolue au sein des faits de conscience ne pourrait exister qu'à condition d'une équivalence parfaite entre les moments successifs de la durée intérieure. Mais la durée n'est pas le temps homogène dont Kant parlait. L'hétérogénéité de la durée, sa multiplicité d'états irréductibles et qualitativement toujours différents, empêche ce nivellement déterministe de la vie de conscience.⁸⁴ *Matière et mémoire* s'achève justement avec l'image d'une conscience qui, grâce à sa mémoire, à sa richesse d'expériences antérieures, est en mesure de synthétiser et de recombinaison d'une façon inédite des morceaux de son passé (l'esprit) avec l'état présent (la matière, notre état corporel présent), en donnant ainsi origine à des actes inédits qui s'alimentent de, et en même temps triomphent sur la nécessité matérielle.⁸⁵ La liberté dérive

⁸³ Voir H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 76.

⁸⁴ Voir à ce sujet le troisième chapitre de l'*Essai*, surtout p. 145-9.

⁸⁵ Pour le dire avec la célèbre conclusion du livre : « L'esprit emprunte à la matière les perceptions d'où il tire sa nourriture, et les lui rend sous forme de mouvement, où il a imprimé sa liberté » (H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit. p. 280).

dont de la spontanéité de l'esprit qui, par le moyen de la mémoire en tant que capacité pure de rétention, intervient et modifie, même en un temps extrêmement court et inconscient, l'action de mon corps réglée sur une matière déjà domestiquée.

Or, selon Barthélemy-Madaule, Bergson se tromperait lorsqu'il caractérise la liberté et la morale kantienne comme purement formelles, et la raison en est qu'il se focalise sur la *Raison pure* au détriment de la *Métaphysique des mœurs* ou de la *Raison pratique*. La différence entre Bergson et Kant doit donc être repensée comme une opposition entre deux formes de positivité : celle de la durée psychologique, où la liberté est un pouvoir presque artistique de création, et celle de l'expérience *morale* proprement dite, où le problème de la liberté est conjugué à ceux du devoir et de l'autonomie.⁸⁶ La liberté est nouménale non pas en tant que postulat formel, en tant qu'elle est incompatible avec l'enchaînement des phénomènes, mais parce qu'elle est l'objet d'une *croissance* qui s'actualise dans le *sentiment* du devoir. « La liberté – écrit-elle – n'est donc pas le terme d'un raisonnement », qui se perd dans une aporie et est résolu par le coup de pouce d'un noumène intemporel ; par contre, elle est « une exigence vécu » et « existentielle ».⁸⁷ Cela est vrai. Mais ce que Bergson conteste c'est justement la nécessité de passer par le moment antinomique. D'après lui, on doit pouvoir saisir la liberté d'une façon immédiate et évidente, comme un caractère propre du devenir, et cela est possible seulement en contournant le divorce kantien entre phénomènes et noumènes.

6.1.4. *Faire craquer le cadre : métaphysique et théorie de la connaissance*

Même dans le cas de la liberté, la critique de Bergson va de pair avec la mise en valeur du fait que Kant, malgré ses défauts, demeure en quelque sorte le point d'ancrage de toute la spéculation successive. Dans le cours au Collège de France sur l'évolution de l'idée de liberté cela est dit d'une manière très claire :

on peut dire que Kant a extrait la quintessence même de la conception de la connaissance que les modernes ont eue jusqu'à lui, et qu'il a extrait aussi la quintessence de ce qu'on pourrait appeler la conception moderne de l'action. C'est pourquoi on peut discuter la solution kantienne, on peut la contester, la réfuter, on peut même la rejeter, mais il n'est pas

⁸⁶ Voir M. Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, cit., p. 126-56.

⁸⁷ *Ivi*, p. 137.

possible de ne pas partir d'elle, et de ne pas la prendre en quelque sorte pour base d'opération.⁸⁸

Nous ne sommes pas confrontés à une tentative naïve d'atteindre un état précritique en méconnaissant la révolution accomplie par Kant. Ce n'est pas le goût du paradoxe qui a amené deux commentateurs aussi différents que Deleuze et Philonenko à lire Bergson comme un philosophe postkantien, « dans la mesure où l'on appelle postkantien un penseur qui met la lecture de Kant à son profit ».⁸⁹ Peut-être qu'il n'est pas « le plus grands des postkantiens », comme le veut Philonenko, mais il est sans doute un philosophe qui s'engage activement dans ce que Deleuze appelle, dans son recueil d'écrits bergsoniens choisis, publiée en 1957, « critique de la critique ».⁹⁰ Cette critique n'est pas une méta-critique ; elle est par contre l'effort d'opérer une contrerévolution, consistant à réhabiliter la métaphysique en tant que possibilité de la pensée. Certes, Kant ne la niait pas, mais dans la « Doctrine transcendantale de la méthode » il la recadrerait comme système des connaissances obtenues par la raison pure, avec une application soit spéculative (métaphysique de la nature) soit pratique (métaphysique des mœurs).⁹¹ Et Bergson n'a rien à opposer à l'idée d'une séparation entre connaissance scientifique et métaphysique, si la connaissance est cette chose décrite par Kant.⁹²

Or, « Critique de la critique » est le titre que Deleuze donne à un morceau de *La pensée et le mouvant*, plus précisément à la première des deux conférences de 1911 réunies sous le titre de « La perception du changement ». En forçant l'interprétation du texte kantien, Bergson y affirme qu'« [u]ne des idées le plus importantes et les plus profondes de la *Critique de la raison pure* » est que la métaphysique, si elle est possible, doit être une « vision »,⁹³ obtenue par une intuition, notamment par l'intuition intellectuelle, et « c'est là, à mon sens, le plus

⁸⁸ H. Bergson, *L'évolution du problème de la liberté*, cit., p. 329.

⁸⁹ A. Philonenko, *Bergson*, cit., p. 395.

⁹⁰ Voir *Henri Bergson. Mémoire et vie*, textes choisis par Gilles Deleuze, Presses Universitaires de France, Paris 1957, p. 123. C'est le titre donné à un morceau de *La Pensée et le mouvant*, tiré notamment de « La perception du changement ».

⁹¹ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A841/B869, Ak. III, p. 544 ; I, p. 1391.

⁹² Bergson semble adopter la conception kantienne de l'intelligence, comme il fait aussi dans le cas de l'espace. Frédéric Worms commente à ce sujet que « tout au long de l'œuvre de Bergson, et malgré la genèse empirique ou métaphysique qui vient en contester la pure et simple 'déduction transcendantale' (comme condition de possibilité des jugements synthétiques a priori), Bergson conservera toujours à notre entendement et à notre intelligence les caractères qui lui avait attribués Kant, l'autonomie de sa forme et de ses lois, leur irréductibilité à une simple combinatoire sensorielle, ou à une simple association d'idées » (F. Worms, « L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant », *Les Études philosophiques* 4 [2001], p. 455). Voilà aussi comme Worms résume-t-il le rapport Bergson-Kant : « Ce que Hume fut pour Kant, Kant le fut donc pour Bergson, celui dont on ne peut accepter ni les principes ni les conclusions, mais dont on doit toujours tenir compte et sans cesse repartir » (*ivi*, p. 464).

⁹³ H. Bergson, « La perception du changement » (1911), dans *La pensée et le mouvant*, cit., p. 154.

grand service qu'il ait rendu à la philosophie spéculative ».⁹⁴ Néanmoins, on le sait, Kant a interdit à l'homme la possibilité de cette intuition, car il la concevait comme la saisie d'une réalité en soi que nous pouvons seulement penser mais pas connaître.

Néanmoins, déjà dans l'*Essai*, la recherche de la durée se justifie par la constatation suivante : il se peut que la distinction mise en place par Kant entre phénomènes et noumènes, autour de laquelle tourne tout le projet critique, ne soit pas « trop nette », que la « barrière » entre les deux dimensions soit « plus aisée à franchir qu'on ne le suppose ».⁹⁵ Dans une lettre, Bergson avouera avoir essayé dans ses travaux de dépasser le relativisme phénoménal dont Kant avait hérité de l'empirisme humien et qui l'avait amené à la distinction entre phénomène et chose en soi située hors du temps. Il a par contre cherché de ne pas « supposer des 'choses en soi' distinctes des phénomènes » et à montrer « que les phénomènes, pris dans leur intégralité, c'est-à-dire replacés dans la 'durée réelle', sont véritablement un absolu ».⁹⁶ Bergson accomplit donc deux gestes : d'une part il reprend l'objection des criticistes à la notion de chose en soi,⁹⁷ mais en même temps il garde la nécessité d'un monde « absolu » dégagé des contraintes pratiques et donc relatives de la connaissance intellectuelle.

De plus, si Kant associait la dialectique à une métaphysique non critiquée, Bergson voit dans la métaphysique la voie qui permet de résoudre la dialectique stérile engendrée par la prééminence philosophique de l'entendement. D'après lui, en effet, l'abolition de la métaphysique et l'abaissement de la philosophie au niveau de la pensée conceptuelle – une dégradation pour ainsi dire fondée sur la méfiance envers la connaissance sensible – n'a produit que des théories opposées entre lesquelles il est impossible de choisir. La philosophie se réduit donc à une stérile dialectique, dont les antinomies kantienne ne sont que l'exemple le plus éloquent. Le rêve de l'intuition philosophique – qui réitère positivement le thème kantien de l'intuition intellectuelle, même si avec une petite mise au point conceptuelle⁹⁸ – consiste à frayer la voie pour une nouvelle métaphysique qui soit en même temps « une philosophie à laquelle on ne pourrait en opposer d'autres, car elle n'aurait rien laissé en dehors d'elle que

⁹⁴ *Ivi*, p. 155.

⁹⁵ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, cit., p. 176-7.

⁹⁶ H. Bergson, « Lettre à H. M. Kallen (23 octobre 1915) », dans *Mélanges*, cit., p. 1193.

⁹⁷ Ici les interlocuteurs de Bergson ne sont pas les philosophes postkantien, comme le croit Berthélemy-Madaule (voir *Bergson adversaire de Kant*, cit., p. 214). On a vu en effet que la critique de la chose en soi est très répandue en France à l'époque de la formation de Bergson.

⁹⁸ Dans une lettre du 1920, Bergson avoue que « toute la philosophie que j'expose, depuis mon premier *Essai*, affirme contre Kant la possibilité d'une intuition supra-sensible. En prenant le mot 'intelligence' au sens très large que Kant lui donne, je pourrais appeler 'intellectuelle' l'intuition dont je parle. Mais je préférerais la dire 'supra-intellectuelle', parce que j'ai cru devoir restreindre le sens du mot 'intelligence', et que je réserve ce nom à l'ensemble des facultés discursives de l'esprit, originellement destinées à penser la matière. L'intuition porte sur l'esprit » (« Lettre à J. Chevalier [28 avril 1920] », dans *Correspondances*, cit., p. 906).

d'autres doctrines pussent ramasser ». ⁹⁹ Dans l'*Introduction à la métaphysique*, Bergson distingue justement entre deux modalités différentes de concevoir la connaissance : la première, dit-il, « tourne autour » des choses, alors que la seconde pénètre en elles par un acte d'intuition ; la première entraîne une connaissance symbolique, extérieure et « relative », tandis que la seconde au contraire est capable d'atteindre l'absolu. ¹⁰⁰ Il est facile de voir dans la première position celle des philosophies qui se réclament de la doctrine de Kant. Bergson lui-même semble l'indiquer lorsqu'il écrit, dans une note, que « le présent essai a été écrit à une époque où le criticisme de Kant et le dogmatisme de ses successeurs étaient assez généralement admis, sinon comme conclusion, du moins comme point de départ de la spéculation philosophique ». ¹⁰¹ Plus spécifiquement, comme il a été suggéré, on peut voir dans la formulation de la première position une description indirecte de la théorie critique de la connaissance soutenue par Renouvier, fondée justement sur la catégorie de relation. ¹⁰²

Entre la relativité gnoséologique et l'absolu intuitif, il subsiste la même différence qu'entre un collage d'innombrables photographies d'une ville et la ville elle-même. ¹⁰³ L'absolu est la perfection, mais cette qualité n'a rien d'abstrait: c'est la perception simple d'un mouvement, la conscience immédiate d'un état qui dure. On a beaucoup commenté la sentence bergsonienne selon laquelle la métaphysique serait « *la science qui prétend se passer des symboles* ». ¹⁰⁴ Or, la raison pour laquelle Kant a neutralisé les prétentions de la métaphysique est qu'il en avait une idée encore contaminée par le symbolisme intellectuel ¹⁰⁵ de la scholastique et des « maîtres de la philosophie moderne » :

Un des principaux artifices de la critique kantienne a consisté à prendre au mot le métaphysicien et le savant, à pousser la métaphysique et la science jusqu'à la limite extrême du symbolisme [...]. Une fois méconnues les attaches de la science et de la métaphysique avec l'« intuition intellectuelle », Kant n'a pas de peine à montrer que notre science est toute relative et notre métaphysique tout artificielle. Comme il a exaspéré l'indépendance de l'entendement dans un cas comme dans l'autre, comme il a allégé la métaphysique et la science de l'« intuition intellectuelle » qui les lestait intérieurement, la science ne lui présente plus, avec ses relations, qu'une pellicule de forme, et la métaphysique, avec ses

⁹⁹ Voir H. Bergson, « La perception du changement », cit., p. 149.

¹⁰⁰ Voir H. Bergson, « Introduction à la métaphysique » (1903), dans *La pensée et le mouvant*, cit., p. 177-8.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 177.

¹⁰² Voir L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, cit., p. 7-8.

¹⁰³ Voir H. Bergson, « Introduction à la métaphysique », cit., p. 179-80.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 182.

¹⁰⁵ À savoir, le résultat du travail analytique de l'entendement sur des concepts et non pas, comme dans le travail scientifique, sur les choses.

choses, qu'une pellicule de matière. Est-il étonnant que la première ne lui montre alors que des cadres emboîtés dans des cadres, et la seconde des fantômes qui courent après des fantômes ?¹⁰⁶

Bergson accuse dès lors Kant de n'avoir vu dans la pensée qu'un simple pouvoir de « platoniser », c'est-à-dire de « couler toute expérience possible dans des moules préexistants », ¹⁰⁷ de n'envisager la réalité que par une composition d'Idées (dans la signification grecque originaire de formes stables).¹⁰⁸ Mais la métaphysique refondée ne se soucie pas d'ajuster le réel à la pensée ; en revanche, elle renverse le problème en posant, d'abord, comme *Matière et mémoire* le montre bien, une réalité externe qui se donne immédiatement à l'esprit et qui n'est pas composée de choses, états ou représentations fixes, nettes, mais de choses et états en train de devenir et de changer.¹⁰⁹ Cela ne veut pas dire, pour Bergson, que la réalité soit un flux indistinct ; au contraire, la réalité est toujours tension entre forme et mouvement, mais toujours sous le signe de l'ordre : « il n'y a de réel que l'ordre ». ¹¹⁰ Là où les philosophes modernes voient une hétérogénéité sensible, il n'y a en fait que de l'ordre vital. Par l'exclusion d'un désordre sensible initial, sur lequel l'ordre de l'intelligence vient se greffer, et par l'affirmation originaire d'un ordre dynamique sensible, c'est tout le problème de la théorie de la connaissance, but commun de tous les systèmes modernes, à savoir « comment la science est possible », « pourquoi il y a de l'ordre, et non pas du désordre, dans les choses », qui est disqualifié.¹¹¹ Si l'on regarde de près, il s'agit d'une récusation de la philosophie comme « tribunal » en faveur de ce que Riquier a appelé une « métaphysique sans philosophie première ». ¹¹²

Le rejet de la distinction entre science en tant que connaissance des faits et philosophie en tant que critique des conditions de possibilité de cette connaissance correspond chez Bergson à la réfutation de la 'division du travail' mise en place par Kant. La philosophie ne questionne pas le statut de la connaissance scientifique, il en retient les produits et s'efforce de les légitimer épistémologiquement. Mais, ce faisant, la philosophie qui n'a pas voulu avoir mot à dire dans les « questions de fait » est réduite, « dans les questions de principe, à formuler purement et simplement en termes plus précis la métaphysique et la critique inconscientes, par-

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 220.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 223.

¹⁰⁸ Voir H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 314.

¹⁰⁹ H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, cit., p. 221.

¹¹⁰ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 274. Pour le lien essentiel entre vision et action, voir p. 249.

¹¹¹ Voir *ivi*, p. 232-3. Voir aussi p. 221-5.

¹¹² Voir C. Riquier, *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 2009, p. 65.

tant inconsistantes, que dessine l'attitude même de la science vis-à-vis de la réalité ».¹¹³ Il faudra dès lors sortir du « domaine judiciaire » brisant l'unité du réel en questions de droit et de fait pour s'orienter vers l'écoute de sa « nature intime » et de son « organisation » intrinsèque. On revient ici à ce dépassement de la distinction entre forme et matière de la connaissance pour laquelle Bergson avait déjà plaidé en commentant l'esthétique transcendantale de Kant.

La « philosophie nouvelle », en tant que métaphysique rénovée, ne devra plus faire le procès aux connaissances objectives, mais donner corps à l'intuition déjà kantienne d'une métaphysique comme *vision*. Elle doit, pour reprendre une expression utilisée dans l'*Évolution créatrice*, faire « craquer le cadre »¹¹⁴ qui renferme le vivant et l'esprit dans le paradigme intellectuel de l'inerte. Le but de la philosophie sera alors « de spéculer, c'est-à-dire de voir »,¹¹⁵ où la vision est à entendre comme « conscience immédiate, vision qui se distingue à peine de l'objet vu, connaissance qui est contact et même coïncidence ».¹¹⁶ Mais si chez Kant, comme le montrera Heidegger dans le *Kantbuch*, cette vision spéculative (son impossibilité) est la marque par excellence de la finitude humaine, de l'incapacité de faire coïncider l'être et la pensée, pour Bergson cette vue métaphysique représente par contre la possibilité pour l'homme, après sa conversion de l'intelligence à l'intuition, de situer sa pensée au niveau de l'être en devenir, de retrouver le découlement qualitatif d'une expérience pure derrière la fixité des formes.

¹¹³ H. Bergson, *Matière et mémoire*, cit., p. 196.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 198.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 197. Soulignement ajouté.

¹¹⁶ H. Bergson, « Introduction », dans *La Pensée et le mouvant*, cit., p. 27.

6.2. Rationalisme et philosophie nouvelle

6.2.1. *La contre-offensive de l'entendement*

Le succès du bergsonisme polarise radicalement le champ philosophique de la Belle Époque, engendrant un véritable clivage intellectuel qui recoupe deux fronts apparemment bien précis. En 1921, Marcel Boll (1886-1971), professeur de chimie à l'École des hautes études commerciales de Paris, offre une schématisation synoptique des deux camps. Parmi les anti-bergsoniens on trouverait J. Benda, R. Berthelot, É. Borel, P. Dupont, A. Fouillée, E. Goblot, D. Jacob, A. Lalande, F. Le Dantec, G. Matisse, H. Poincaré, E. Rabaud, F. Rauh, A. Rey, L. Rougier, J. Sageret et P. Souday. Bergsoniens sont par contre L. Blum, A. Chaumeix, J. Desaynard, J. Florence, R. Gillouin, Fr. Grandjean, A. Lafontaine, É. Le Roy, P. Millet, G. Rageot, G. Rodrigues, D. Roustan, J. Segond, G. Sorel et J. Wahl.¹ Cette articulation est telle (ou paraît telle à l'époque) que Louis Rougier (1889-1982), philosophe conventionnaliste antichrétien et anti-néothomiste, future figure de proue de la nouvelle droite, dénonce l'impossibilité de critiquer le rationalisme sans être accusé de pragmatisme ou, pire, de bergsonisme, cette doctrine qui, tout en mettant à raison en lumière les « antinomies dialectiques » de l'intelligence, devient « régressive » en vertu de sa notion d'intuition, qui nous fait, pour parler comme Comte, « rétrograder de l'âge métaphysique à l'âge théologique ».² Comme plusieurs commentateurs l'ont remarqué, la polarisation produite par la « gloire de Bergson » fait que le discours philosophique se radicalise lui-même en « oppositions catégorielles » qui parfois frisent le caricatural.³

Avec l'apothéose du bergsonisme – consacrée par le succès de l'*Évolution créatrice*, les cours au Collège de France (1900-1914) et la dissémination des outils conceptuels bergsoniens hors du milieu universitaire chez artistes et homme de lettres⁴ –, plusieurs auteurs s'empressent d'égaliser l'œuvre de Bergson avec celle révolutionnaire de Kant, par rapport à

¹ Voir M. Boll, *Attardés et précurseurs : propos objectifs sur la métaphysique et sur la philosophie de ce temps et de ce pays*, Étienne Chiron Éditeur, Paris 1921, p. 8. Boll, scientifique déclaré, critique durement l'intuition bergsonienne qui, d'après lui, « repose sur des observations superficielles et interprétées de manière tendancieuse ». En outre, « l'exposé de la doctrine ne compte pas, en dehors de métaphores chatoyantes, de méthode originale » (*ivi*, p. 58).

² L. Rougier, *Les Paralogismes du rationalisme : essai sur la théorie de la connaissance*, Alcan, Paris 1920, p. ix.

³ Voir F. Azouvi, *La gloire de Bergson. Essai sur un magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007 ; G. Bianco, *Après Bergson. Portrait du groupe avec philosophe*, cit.

⁴ Sur l'influence de Bergson sur les poétiques de l'époque, surtout pendant les années 1920, voir G. Bianco, *Après Bergson*, cit., p. 36-43.

laquelle elle opérerait une véritable contre-révolution. Selon Georges Sorel (1847-1922), l'*Évolution créatrice* « aura autant d'importance dans l'histoire de la philosophie que la *Critique de la raison pure* ». ⁵ Pour André Chaumeix, la philosophie de Bergson, qu'il compare lui-aussi à une révolution digne de la *Critique de la raison pure*, ⁶ signale, ainsi que celle de James, que l'intellectualisme kantien dominant « ne règne plus sans conteste » ; Bergson nous aurait libéré en effet « de libre examen *a priori* qui aboutit à l'esprit de système pour nous inviter à observer la réalité non plus immobile, mais en acte ». ⁷ Et aux yeux partisans d'Édouard Le Roy (1870-1954), l'œuvre de Bergson aurait produit un revirement « égale en importance à la révolution kantienne ou même à la révolution socratique ». ⁸

Les représentants du criticisme ou, plus en général, les gardiens d'une rationalité d'inspiration cartésienne-kantienne, ne tardent pas à réagir en soulignant des écarts impossibles à combler :

[...] entre cette philosophie et la nôtre – écrit François Pillon à propos de l'ouvrage de Segond, *L'Intuition bergsonienne* –, il y a une profonde différence et une ressemblance curieuse. L'idéalisme néo-criticiste et néo-monadiste, tel que nous l'entendons, aboutit comme le Bergsonisme à l'opposition de la science proprement dite et de la métaphysique. Mais la métaphysique que nous croyons pouvoir opposer à la science positive, aux sciences du monde physique, ne procède pas d'une pensée intuitive qui prétend se passer de concepts, mais d'une pensée conceptuelle, de l'examen critique des catégories et de leur valeur représentative, de la subjectivité des concepts scientifiques (espace, matière et mouvement) à laquelle cet examen nous oblige à conclure. ⁹

Ou, encore :

William James et Henri Bergson [...] professent également que le réel ne peut être représenté adéquatement par les concepts intellectuels. Cette idée est fondamentale dans les deux doctrines. Nous la repoussons, en faisant remarquer qu'il entre nécessairement des concepts en toute expérience, et qu'il s'agit de comparer les concepts mis en œuvre sous le rapport de leur valeur représentative, c'est-à-dire de distinguer ceux qui déforment le

⁵ G. Sorel, cité dans A. Chaumeix, « La philosophie de M. Bergson », dans J. Bourdeau, *Pragmatisme et modernisme*, Alcan, Paris 1909, p. 222.

⁶ Voir A. Chaumeix, « Les critiques du rationalisme : à propos des idées de M. Bergson et de M. William James », cit., p. 25. Chaumeix copie presque à la lettre la déclaration de Sorel qu'il a citée dans l'article à l'appendice au livre de Bourdeau.

⁷ *Ivi*, p. 32.

⁸ É. Le Roy, *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Alcan, Paris 1912, p. 3.

⁹ F. Pillon, « Bibliographie philosophique française de l'année 1912 », *L'Année philosophique* 23 (1912), p. 289.

réel et ceux qui le représentent tel qu'il existe, ceux qu'il faut tenir pour subjectifs et ceux dont il faut reconnaître l'objectivité ». ¹⁰

La stratégie argumentative classique des anti-bergsoniens est donc la suivante : il n'y a pas de sortie de la représentation ou de l'activité de la raison. L'intuition pure n'est qu'une chimère. Après les revues renouvrieriennes, c'est la *Revue de métaphysique et de morale* qui devient le lieu privilégié pour déclencher les contre-attaques des rationalistes. Comme le souligne Ferdinand Alquié, les rédacteurs de la *Revue* s'aperçoivent de l'étrange proximité du bergsonisme et de leur projet de sauvegarder l'autonomie de la philosophie. Ce qui les choque, c'est par contre l'antirationalisme et l'anti-kantisme de Bergson, qui passe par la mise en cause de la construction transcendantale de l'expérience en faveur de ce qu'ils considèrent comme un psychologisme ou un empirisme. ¹¹ Cela ne veut pas dire que la *Revue* est aussi anti-bergsonienne qu'elle est ouvertement anti-ribotienne. Bergson lui-même semble en avoir au cœur la destinée. Dans une lettre datée 15 juillet 1909, il demande à Halévy de le remplacer au Collège de France pour l'année suivante, lorsqu'il sera en congé. Pour le convaincre, il lui rappelle que Brunschvicg va être nommé à la Sorbonne, ce qui veut dire que la revue sera « brillamment représentée dans l'enseignement supérieur ». ¹² L'opposition à Bergson, donc, semble plutôt se configurer comme un critique *interne* à un membre excentrique d'un milieu philosophique commun, bourgeois, républicain et organisé autour des mêmes institutions. Dans une lettre à Halévy écrite à l'aube de la parution de la *Revue*, Xavier Léon remarque l'encouragement de Bergson, qui est « on ne peut mieux disposé et plus aimable », et le désir de celui-ci de voir paraître dans le premier numéro trois articles de Ravaisson, Poincaré et surtout Boutroux (« essentiel dit-il comme porte-parole puisqu'il est notre maître à tous »). ¹³ Il s'agit, pour l'élite philosophique, de régler et enrayer l'extraordinaire influence de ce membre original.

Bergson n'est pas un *outsider*, donc, mais son anti-kantisme – qui est indissociable de son anti-intellectualisme, la philosophie de Kant étant la philosophie de l'entendement par excellence – ne passe pas inaperçu. Après un article, présenté comme une anticipation de *Matière et mémoire*, où Bergson critique l'impuissance du kantisme, limité par un entendement

¹⁰ F. Pillon, « Bibliographie philosophique française de l'année 1911 », *L'Année philosophique* 22 (1911), p. 269.

¹¹ Voir F. Alquié, « Bergson et la *Revue de métaphysique et de morale* », *Revue de métaphysique et de morale* 48, 4 (1941), p. 318.

¹² H. Bergson, « Lettre à É. Halévy (15 juillet 1909) », dans *Correspondances*, cit., p. 277.

¹³ « Xavier Léon / Élie Halévy. Correspondance, 1891-1898 », cit., p. 23.

secrètement pratique, à saisir le réel,¹⁴ Frédéric Rauh – qui était en train de passer de l'École Normale à la Sorbonne – écrit une réponse pour critiquer la notion de devenir immanent propre à l'intuition bergsonienne. « Il n'y a pas – écrit-il – de durée concrète à opposer au présent spatial. Pour avoir conscience de mon devenir, il me faut admettre le même temps qui est impliqué dans le mouvement externe ».¹⁵ C'est une manière aussi de réaffirmer contre Bergson l'incontournabilité, pour penser la durée intérieure, de la pensée réflexive. L'intériorité pure, clé du devenir absolu, que Bergson voudrait atteindre par l'intuition n'est pensable qu'à partir d'une *abstraction* par rapport aux propriétés du temps conçues par l'entendement. C'est celui-là le véritable agent d'unification dans l'esprit. L'alternative même entre un temps pur et un temps spatialisé, géométrisé, est fautive, car le temps des rationalistes n'est pas une succession de moments séparés, mais une synthèse continue entre moments qui s'interpénètrent selon une dynamique, pour utiliser la terminologie qui sera celle d'Husserl, de rétention et protention. Par contre, lorsqu'on cherche à se représenter le devenir pur, la seule image qui vient à l'esprit est celle d'un présent éternel et immobile, qui n'est donc pas plus un présent à proprement parler, mais un « continu *statique* ».¹⁶ Le véritable devenir sera par contre *dynamique*, posant une loi de succession continue entre états subjectifs présents synthétisés par la pensée.

Dans une longue étude critique de *Matière et mémoire*, Victor Delbos revendique une image de l'intellectualisme plus nuancée que celle peinte par Bergson : l'intellectualisme moderne s'est en effet dégagé du « mécanisme logique de l'entendement abstrait » et il a mis en valeur l'élément synthétique de la pensée et un esprit de système antérieur à tout morcellement à côté de ses démarches plus traditionnellement analytiques.¹⁷ Ce qu'il juge problématique, c'est la possibilité de corriger la science par le sentiment et l'intuition. Il se trouve, en effet, que le sentiment, loin de nous donner la « forme vraie et idéale » de ce que la science doit être, est par contre « la matière informe que la science doit résoudre si elle veut procéder, non par vues pittoresques, mais par raisons explicatives ».¹⁸ La science doit en effet marquer dans le devenir du monde des moments indépendants au-delà de la « tendance naturelle » de la représentation à l'unité. C'est la seule manière de progresser dans le savoir, sans pour autant croire qu'il soit ensuite impossible de recomposer ces éléments. L'intellectualisme, en ef-

¹⁴ H. Bergson, « Perception et matière », *Revue de métaphysique et de morale* 4, 3 (1896), p. 257-279.

¹⁵ F. Rauh, « La conscience du devenir », *Revue de métaphysique et de morale* 5, 6 (1897), p. 661-2.

¹⁶ Voir *ivi*, p. 671. Et aussi F. Rauh, « La conscience du devenir (suite et fin) », *Revue de métaphysique et de morale* 6, 1 (1898), p. 45, où Rauh écrit que « [l]e déroulement indéfini et insaisissable d'états qui ne se connaissent par eux-mêmes, tel que le décrit M. Bergson, est un cas exceptionnel de raréfaction intellectuelle ».

¹⁷ Voir V. Delbos, « *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit*, par Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 5, 3 (1897), p. 381.

¹⁸ *Ivi*, p. 382.

fet, est bien conscient que la science procède par abstraction, mais il refuse de croire que la totalité du réel ou la nature profonde de la matière qui demeure à expliquer soient atteignables par une intuition indéterminée et « scientifiquement suspecte ». D'autant plus que la connaissance produite par cette intuition doit toujours être formulée et communiquée par le moyen d'un discours rationnel. Si la synthèse est toujours possible, c'est parce que la pensée, lorsqu'elle fragmente, ne se fragmente pas elle-même, elle « reste virtuellement présente à chacun de ses actes ». Après l'analyse, qui décompose la matière en éléments et la forme en moments, la synthèse sera « l'ordre, reconnu par la pensée comme sien, des 'idées claires' ; l'intelligence ne comprend que ce qu'elle lie après l'avoir délié ». ¹⁹ Delbos doute en effet de la confiance bergsonienne dans le pouvoir humain de saisir l'absolu par un acte immédiat de l'esprit, car cette coïncidence parfaite entre intuition et réel demeure au fond postulée et non pas justifiée. Ici la querelle prend une forme très classique, portant sur le statut de la connaissance humaine immédiate, qui pour les rationalistes n'est qu'une forme de savoir tendant à conformer le monde à ses besoins et à sa nature et incapable en définitive d'exprimer adéquatement ses acquisitions. Le monde décrit par Bergson, donc, ne va pas au-delà de la science, mais est toujours confiné en-deçà ou au-dessous.

Le même traitement est réservé à l'*Évolution créatrice*, dont le compte rendu est rédigé par Louis Weber, membre de la Société française de philosophie et rédacteur du *Mercure de France*, où il tient la rubrique « Philosophie ». Weber est très élogieux envers l'ouvrage de Bergson, dans lequel il voit le couronnement d'une tradition spiritualiste incontournable pour la pensée contemporaine, mais il conteste quand même la représentation qu'il donne de l'intelligence. Sans doute, à ses débuts, l'intelligence était une faculté pratique, orientée à l'action ; néanmoins, l'« expérience quotidienne et l'histoire même de la science montrent que l'intelligence [...] s'est de plus en plus affranchie du rôle intéressé qu'elle était appelée à jouer ». ²⁰ Plusieurs avancements scientifiques tiennent en effet à une « curiosité désintéressée », et la naissance et le progrès de la science a été possible seulement chez une race qui « savait mieux que les autres savourer les fruits de la contemplation pure et la pure réflexion ». ²¹ C'est parce que l'homme était artiste, donc, qu'il a pu devenir scientifique. On ne peut obtenir de concepts scientifiques clairs qu'avec le goût pour un « idéal inutile », et cela est une vérité que la même expérience intérieure à laquelle Bergson fait appel peut nous révéler. Au bout du compte, Weber ne fait que reprendre l'objection rationaliste qui consiste à af-

¹⁹ *Ivi*, p. 383.

²⁰ L. Weber, « L'*Évolution créatrice*, par Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 5 (1907), p. 661.

²¹ *Ivi*, p. 662.

firmer l'impossibilité de sortir de l'horizon de l'intelligence par le moyen d'une prétendue voie d'accès privilégiée au réel. D'après Weber, il y a toujours une certaine confusion dans l'usage que Bergson fait de termes comme « élan », « conscience » (assimilée par son obscurité à la volonté de Schopenhauer), « liberté », « vie ». La signification même de la notion d'ordre vital, que Bergson oppose à celle d'ordre géométrique pour rejeter le dualisme intellectuel et kantien entre désordre des sensations extérieures et ordre imposé par l'esprit, est difficile à deviner. Certes, il s'agit d'un ordre dynamique, comme celui réglant une symphonie de Beethoven,²² mais il est toujours un ordre, c'est-à-dire quelque chose qui est pensable seulement en termes intellectuels, si l'on veut s'en tenir à l'idée rationaliste d'une correspondance entre l'ordonnement de la réalité et celui de notre pensée. Afin que les idées de spontanéité pure, d'énergie créatrice et de création constante aient un sens, il faut y joindre la notion, écartée par Bergson, de finalité.²³ Dès lors, l'ordre vital n'est qu'un autre nom pour indiquer un finalisme opposé à une conception statique de la nature. En outre, dernier aspect, comparer l'ordre vital à une symphonie est peut-être contreproductif, étant donné le caractère foncièrement mathématique et finaliste de l'harmonie musicale, engendrée par une « synthèse entre le nombre, la figure et la finalité ».²⁴

Dans le numéro suivant, la contre-attaque est continuée par Émile Borel (1871-1956), président de la Société mathématique de France, fondateur de la *Revue du mois* et maître de conférences à Lille, avec un article sur l'évolution de l'intelligence géométrique, qui fait l'objet du troisième chapitre de *L'Évolution créatrice*. En fait, cet article est l'acmé d'une querelle sur les fondements des mathématiques entre le russellien Couturat, qui réduit les mathématiques à la logique, le bergsonien Le Roy, qui par contre met en évidence le rôle joué par l'intuition, et Borel lui-même, qui se rallie aux intuitionnistes et en particulier à Poincaré mais sans pour cela renoncer à la rationalité mathématique.²⁵ Dans ses observations sur le texte de Bergson, en effet, il reproche à celui qui pouvait bien être un allié dans la querelle d'avoir dessiné un portrait de l'intelligence géométrique telle qu'elle se présentait à l'époque des Grecs. S'il avait étudié les développements récents des mathématiques, par exemple Weierstrass, Bergson aurait compris que l'intelligence géométrique est aujourd'hui « moins rigide et

²² Voir H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 225.

²³ La critique de Bergson aux conceptions spiritualistes et biologiques de finalité est développée dans le premier chapitre de *L'Évolution créatrice*.

²⁴ L. Weber, « *L'Évolution créatrice*, par Henri Bergson », cit., p. 670.

²⁵ Voir É. Le Roy, « Sur la logique de l'invention », *Revue de métaphysique et de morale* 13, 2 (1905), p. 193-223 ; L. Couturat, « La logique et la philosophie contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale* 14, 1 (1906), p. 318-41 ; É. Borel, « La logique et l'intuition en mathématiques », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 3 (1907), p. 273-83. Voir le dossier critique d'Arnaud François en annexe à la nouvelle édition de *L'Évolution créatrice*, cit., p. 604.

beaucoup plus vivante » qu'aux temps d'Euclide.²⁶ Il est donc vain que d'opposer intuition et entendement : « ne vaut-il pas mieux souhaiter – se demande rhétoriquement Borel – que l'intelligence continue ainsi à se perfectionner en évoluant, sans changer de nature, plutôt que de faire son procès, prétendant la remplacer par une chose différente ? ».²⁷ Sur le plan strictement psychologique, Borel s'étonne que Bergson puisse se définir anti-intellectualiste tout en écrivant des livres et en formulant des raisonnements. On peut être anti-intellectualistes en tant que soldats, commerçants, sœurs de charité, mais pas en tant qu'écrivains. La réponse de Bergson ne se fait attendre. Dans une note sur l'article de Borel, il défend sa compréhension dynamique de l'histoire des sciences (et, donc, de l'intelligence) de l'antiquité jusqu'à la modernité. Il n'entendait donc pas opposer intelligence et intuition et substituer celle-là par celle-ci. Seulement, lorsqu'on entre dans le domaine de la biologie et de la conscience, il faut recourir à « un certain *sens de la vie* qui tranche sur l'entendement pur, et qui a son origine dans la même poussée vitale que l'instinct ». Ce sens, ajoute Bergson, « n'est que la conscience s'approfondissant de plus en plus et cherchant, par une espèce de torsion sur elle-même, à se replacer dans la direction de la nature ».²⁸ Pas d'anti-intellectualisme donc, mais seulement la volonté d'explorer une autre forme d'expérience dont la philosophie est souvent restée loin. L'anti-intellectualiste véritable est par contre celui qui condamne la philosophie à n'être qu'une « systématisation des sciences » comblant « par quelque hypothèse arbitraire les vides de l'actuellement connu », celui qui la transforme dans un dogmatisme qui n'est plus à même de distinguer les cas où l'intelligence atteint la réalité de ceux où elle ne fait que manipuler des symboles abstraits.²⁹ Borel répond avec une brève note où il déclare, parmi d'autres choses, qu'il ne comprend pas ce qu'est cette « torsion sur elle-même » de la conscience dont Bergson parle, sinon une attitude « ascétique » et « contemplative » ou une simple « dissertation métaphysique », donc *intellectuelle*, et où il admet que finalement, après ses éclaircissements, la pensée de Bergson a été peut-être « défigurée par des disciples plus orthodoxes que le maître ».³⁰

Dominique Parodi formulera presque la même objection lorsque, dans un article de 1911, il reprochera à l'intuition de n'être rien d'autre qu'un état sentimental non communi-

²⁶ É. Borel, « L'évolution de l'intelligence géométrique », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 6 (1907), p. 748.

²⁷ *Ivi*, p. 749.

²⁸ H. Bergson, « À propos de l'Évolution de l'intelligence géométrique », *Revue de métaphysique et de morale* 16, 1 (1908), p. 30.

²⁹ *Ivi*, p. 31.

³⁰ É. Borel, « Réponse à M. Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 16, 2 (1908), p. 245.

cable, « un état de quiétude, plutôt qu'un jugement ».³¹ La stratégie argumentative est toujours la même. Certes, Parodi accorde une place à l'intuition, fondamentale pour la compréhension de tout syllogisme : lorsque je dis que tout homme est mortel, que Socrate est un homme et par conséquent qu'il est mortel, je vois immédiatement de quoi il s'agit là. Mais cette intuition doit être rationnelle et fondée sur un acte de réflexion par lequel elle trouve en soi-même sa « garantie ». On ne peut donc pas purifier une intuition de ses conditions intellectuelles, en faire un acte extra-rationnel. Comme déjà pour Rauh, l'intuition bergsonienne est au fond purement négative, conçue en opposition à la raison. L'intuition véritable, par contre, est toujours destinée à la rationalité discursive, c'est une « anticipation » du rationnel. Elle n'acquiert dès lors son sens qu'en tant qu'elle est conçue comme réductible « à une série d'actes rationnels proprement dits, c'est-à-dire à une série d'intuitions d'évidence, qui nous feraient apercevoir, d'une clarté immédiate, la nécessité de passer d'une idée à l'autre »³² – en d'autres termes, dit Parodi en bon élève d'Hamelin, à une « dialectique » rationnelle entre idées.

Comme le note Alquié, les thèses de Parodi et de Bergson pourraient bien être conciliables, si elles reposaient sur deux actes de foi, dans l'expérience et dans la raison respectivement.³³ Mais ce qui demeure irréconciliable c'est le clivage méthodique séparant intelligence et intuition. Sur ce point portent presque tous les articles consacrés à Bergson de la *Revue*. Même l'étude critique sur *La Pensée et le mouvant* rédigé par Louis Weber en 1935, tout en affichant une certaine empathie avec l'auteur et son projet, reproche à Bergson une grande difficulté méthodique, qui consiste dans l'impossibilité de comprendre quand une intuition véritable se produit réellement et, dès lors, quel est le statut des évidences qu'on peut en tirer. Comment contrôler l'« expérience *intégrale* » au-delà et en dehors du « témoignage intérieur » ? On a en effet du mal à bâtir une nouvelle méthodologie philosophique sur un état de « sympathie » psychologique, purement individuel sinon « mystique », donc difficilement communicable, censé nous donner enfin accès à la métaphysique.³⁴ En dépit donc de la communauté de vues au sein du cercle de la *Revue* et de la Société Française de Philosophie, le 'scandale' bergsonien, renouvelant les débats sur la méthode et le statut même de la philosophie, reste toujours lié à l'introduction d'une voie alternative contournant les pierres angulaires du rationalisme (au sens large) de l'époque, notamment la foi dans la capacité de

³¹ D. Parodi, « Intuition et raison », *Revue de métaphysique et de morale* 19, 4 (1911), p. 555.

³² *Ivi*, p. 559.

³³ Voir F. Alquié, « Bergson et la *Revue de métaphysique et de morale* », cit., p. 322-3.

³⁴ Voir L. Weber, « *La Pensée et le mouvant*, par Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 42, 1 (1935), p. 70-1.

l'esprit d'éclairer, par sa propre intelligence, sa connaissance du monde et son progrès intellectuel et moral.

6.2.2. La « tragédie Le Roy »

Un des disciples auxquels Borel fait référence est Édouard Le Roy, suppléant (1914) et puis successeur de Bergson (1920) au Collège de France. Mais bien avant de prendre la place du maître, Le Roy a déjà eu sa chance de se faire connaître : sa série d'articles, « Science et philosophie », parue dans la *Revue de métaphysique et de morale* entre 1899 et 1900, lorsqu'il est encore un jeune professeur des mathématiques au lycée, représente un véritable manifeste de la « philosophie nouvelle » du bergsonisme. Douze ans après, Le Roy synthétisera ainsi le clivage entre l'intuition – dite « philosophique », pour souligner que c'est par elle qu'on peut enfin faire de la véritable philosophie – et la simple « analyse conceptuelle » : « Celle-ci se plaît aux jeux dialectiques, aux cascades savantes où elle ne s'intéresse qu'à l'immobilité des vasques ; celle-là remonte à la source des concepts et cherche à la saisir dans son jaillissement même ».³⁵ Cela se traduit dans la nécessité pour la « philosophie nouvelle » de procéder par métaphores et images, suivant une indication de Bergson lui-même dans l'*Introduction à la métaphysique*. C'est un flirt avec la poésie et l'art, deux saisies différentes du même réel, que les bergsoniens acceptent et que les kantien (ou tout simplement les savants rationalistes comme Borel) repoussent radicalement. Ce qui divise ces deux camps, qui partent des mêmes assomptions quant à l'irréductibilité de la conscience et à l'actualité de la liberté, c'est donc une déchirure qui a l'air d'être parfois plus programmatique, sinon rhétorique, que substantielle, mais qui touche à un problème fondamental pour la définition et l'image de la philosophie en tant que discipline sérieuse. Jamais un philosophe n'avait été accusé avec tant de violence d'être tout sauf un philosophe. Dans une lettre, l'écrivain bergsonien Charles Péguy arrive même à critiquer l'acharnement de Bergson à se justifier face à ses ennemis universitaires : « Bergson ne veut pas qu'on dise qu'il est un poète. Il s'applique à montrer que sa philosophie est bien de la philosophie, et même de la philosophie de professeur de philosophie. Quelle petitesse ! Au fond, il n'a pas de courage. Il a peur de déplaire à ses ennemis ».³⁶

³⁵ É. Le Roy, *Une philosophie nouvelle*, cit. p. 47.

³⁶ Cité dans A. E. Pilkington, *Bergson and his Influence : A Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, p. 38-9.

Qu'est-ce que c'est donc le bergsonisme ? Est-il une philosophie nouvelle, comme le veut Le Roy, ou bien une littérature qui se fait passer pour philosophie ?

Dans ses articles de 1899 et 1900, Le Roy dresse, à partir des ouvrages bergsoniens parus jusqu'alors, un véritable discours sur la méthode, qui paraît aux yeux des rationalistes d'autant plus dangereux qu'il est écrit par un scientifique convaincu, comme le soulignera Bachelard, qu'il y ait « une affinité fondamentale entre l'étude des sciences et la réflexion philosophique ».³⁷ Philippe Soulié a expliqué toute la portée de la querelle déclenchée par Le Roy à l'intérieur du champ philosophique républicain – une portée résumée d'une façon efficace par Alain, qui dans une lettre à Halévy parle d'une « tragédie Le Roy ».³⁸ Le Roy n'est pas le seul sympathisant de Bergson dans le cercle de la *Revue*, mais sans doute il est le plus représentatif, celui qui se fait le plus remarquer pendant les réunions de la Société française de philosophie. Comme l'écrit Soulié, pour les fondateurs de la *Revue* le bergsonisme « n'était encore, à la fin des années 1890, qu'une mode certes brillante mais qui devait être éphémère : la représentation de l'altérité bergsonienne était ambivalente, entre reconnaissance du 'talent' de l'auteur et conviction que le succès de la 'philosophie nouvelle' ne résisterait pas au temps ».³⁹

Ce drame philosophique est anticipé par un article de 1898 où un obscur philosophe, Baptiste Jacob (1858-1909), élève de Liard et d'Hamelin et professeur au Collège Rollin de Paris,⁴⁰ se réclame des observations de Delbos sur *Matière et mémoire* en en rectifiant le tir : il ne faut pas voir dans l'intelligence une capacité de synthèse qui découpe et ordonne l'unité d'un monde chaotique ; de même, la notion d'*a priori* doit être abandonnée, car, « si un *a priori* réside dans notre pensée ou même la constitue antérieurement à tout commerce avec le monde sensible, nous n'avons aucune assurance que cet *a priori* ne soit pas une illusion inscrite en notre nature ».⁴¹ L'apriorisme est donc une limitation au rationalisme. Il faut renverser le problème et poser un principe de rationalité déjà dans la vie elle-même : « le réel est le rationnel en acte », et la réalité se produit déjà selon des règles bien déterminées. Dans cette perspective, l'intelligence n'a rien à voir avec l'abstraction ou la lecture géométrique du réel ; elle est au contraire un pouvoir d'explicitation de son ordre interne : « l'intellectualisme bien compris fait du monde un progrès dialectique, une raison en marche, une pensée dont

³⁷ G. Bachelard, « La vie et l'œuvre d'Édouard Le Roy (1870-1954) » (1960), dans *L'engagement rationaliste*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 167.

³⁸ Cité dans T. Leterre, *La raison politique. Alain et la démocratie*, Presses Universitaires de France, Paris 2000, p. 72. Voir S. Soulié, *Les philosophes en République*, cit., p. 273.

³⁹ *Ivi*, p. 259.

⁴⁰ Voir *ivi*, p. 264-73.

⁴¹ B. Jacob, « La philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui », *Revue de métaphysique et de morale* 6, 2 (1898), p. 185.

l'essence implique le mouvement, et dont les démarches, parfois obscures, mais jamais inintelligibles, révèlent graduellement leur intelligibilité ». ⁴² C'est seulement après cette correction qu'on peut s'opposer efficacement à la « philosophie nouvelle », à ce « néomatérialisme » qui souhaite déconstruire l'intellectualisme et le rationalisme en les réduisant à des caricatures. Au lieu d'une durée qualitative et multiple, le rationalisme proprement dit pose un principe de *synthèse dynamique* et *dialectique* (on voit là l'influence d'Hamelin) entre moments discontinus mais toujours mobiles, de sorte que « l'unité de notre moi est souvent une conquête laborieuse de notre entendement ». ⁴³ Le bergsonisme, donc, n'apporterait aucun progrès spéculatif, il ne ferait qu'accumuler les nuages sur la vie de l'esprit, en la soustrayant à la législation de l'entendement, et malgré tout, ou peut-être en raison justement de son « mysticisme » et de son « impressionnisme », qui répondent aux nécessités antiscientifiques de la société moderne (une argumentation qu'on retrouvera chez Benda), elle s'impose triomphalement comme la philosophie « d'aujourd'hui ».

Jacob achève son article avec l'espoir que cette « œuvre géniale » ait des admirateurs plutôt que des disciples, avertissement clair aux jeunes philosophes séduits par le nouvel évangile. Néanmoins, son attaque contre Bergson est déviée par la réponse fleuve de Le Roy, qui accomplit le passage de la « philosophie de Bergson » au « bergsonisme ». Les quatre morceaux qui composent « Science et philosophie » rétablissent contre Jacob la primauté de la continuité dans les profondeurs du réel et la nature secondaire de toute synthèse intellectuelle et, donc, de toute entreprise scientifique. Cela n'équivaut pas à une dévaluation de la science, car Le Roy voit dans les sciences contemporaines la tendance à rétablir le devenir morcelé par le paradigme newtonien et à fonder la connaissance intellectuelle sur un acte d'intuition (Poincaré). À l'aube de la science, il y aurait en effet « *un acte de perception* » qui est « *une union vécue des choses et de l'esprit* », ⁴⁴ une union qui, une fois saisie, permettrait de remettre en dialogue la science avec les démarches fondamentales de l'esprit. On a déjà parlé, dans la partie précédente, de la théorie du symbolisme scientifique que Le Roy déploie dans ces articles. Ce qu'il est important de retenir ici c'est la volonté d'un membre actif de la communauté philosophique française de s'attaquer à celle qu'il appelle la « superstition de la connaissance », considérée comme un « renversement de l'ordre vrai » de l'expérience réelle. « L'intelligence – écrit-il – est une lumière qui nous guide, et non une force qui se suffit : c'est un auxiliaire, et non un chef. La nature précède, conditionne et déborde infiniment la

⁴² *Ivi*, p. 190.

⁴³ *Ivi*, p. 195.

⁴⁴ É. Le Roy, « Science et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 4 (1899), p. 406.

pensée discursive, mais la conscience profonde est au fond de tout », et cette conscience est d'abord « action et vie ». ⁴⁵ Dans ce cadre, le rationalisme n'est qu'une doctrine de la « surface » qui prétend dire le dernier mot sur l'expérience. Le Roy ne vise pas à détruire la rationalité : il souhaite plutôt en faire la critique, une critique à l'instar de celle de Kant, délimitant l'espace d'application de la connaissance scientifique mais en faveur d'une autre forme de connaissance, l'intuition, que les théories de la connaissance modernes ont toujours étouffé. Si la science est toujours rationaliste, un « jeu purement formel d'écritures sans signification intrinsèque » légitimé par sa « correspondance intuitive » avec l'expérience, ⁴⁶ la philosophie ne doit pas se plier à la prééminence rationaliste « du discours sur l'intuition et du logique sur le concret ». ⁴⁷ Elle seulement, et non pas la science, peut avoir pour objet la structure intime et profonde de la réalité concrète cachée sous le réseau de représentations et symboles pragmatiques de la connaissance scientifique. N'étant pas une science, la philosophie peut s'autoriser à jeter un regard différent sur les données de la conscience, un regard qui comble les écarts que la raison scientifique produit nécessairement par sa propre nature : « essai de vivifier les formules en le 'pensant' jusqu'à leur fond réel, [...] effort vers une vision rétrospective du monde abstrait au sein de la continuité primitive dont il est lentement sorti ». ⁴⁸

L'appel de Le Roy à une philosophie de l'intuition qui a comme premier geste une critique radicale des méthodes gnoséologiques acquises paraît donc être une provocation envers un milieu intellectuel où la critique de la science est comme une mission gravide de conséquences disciplinaires. Le rappel à Kant est évident, surtout à la lumière de l'usage insistant de la notion de « noumène » pour indiquer le « monde concret des images et des affections » que la science rationnelle n'atteint pas. Mais ce qui dérange les rationalistes est aussi la proximité établie entre la philosophie, la vie sentimentale et la création artistique, trois dynamiques parallèles qui trouvent dans la même intuition originaire leur source commune.

Cette croisade – qui entraîne aussi d'autres acteurs dans la querelle ⁴⁹ – est poursuivie par Le Roy lors d'une séance de la Société française de philosophie qui a lieu le 28 février 1901. Sa communication, portant sur « Un positivisme nouveau », s'ouvre toujours avec

⁴⁵ *Ivi*, p. 425.

⁴⁶ Voir É. Le Roy, « Science et philosophie (suite¹) », cit., p. 550.

⁴⁷ *Ivi*, p. 554.

⁴⁸ É. Le Roy, « Science et philosophie (suite²) », cit., p. 720.

⁴⁹ Que l'on pense à Joseph Wilbois (1874-1952), penseur catholique (comme Le Roy), professeur à l'École des Roches et futur directeur de l'École d'administration et d'affaires, qui écrit pour la *Revue* deux longs articles en faveur de la philosophie nouvelle : « La méthode des sciences physiques » (7, 5 [1899], p. 579-615 ; 8, 3 [1900], p. 291-322) et « L'esprit positif » (9, 2 [1901], p. 154-209 ; 9, 5 [1901], p. 579-645 ; 10, 1 [1902], p. 69-105 ; 10, 3 [1902], p. 334-70 ; 10, 5 [1902], p. 565, 612). La communication de Bergson à la séance du 2 mai 1901 sur « Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive » aura inévitablement en arrière-plan cette querelle.

l'évocation d'une « Critique nouvelle » qui, au seuil du XX^e siècle, « tente de substituer aux anciennes conceptions une théorie toute différente de la Science, de sa nature, de sa signification, de sa portée, de sa valeur et de ses méthodes ». ⁵⁰ Pour agrandir le domaine de la connaissance, elle oppose à la raison discursive le primat de l'intuition intérieure et de l'action externe, et loin d'être contraire à la science, elle est motivée par ses « besoins internes ». En tant que réaction contre l'ancien positivisme et l'ancien intellectualisme, trop simplistes, elle veut être « le point de départ d'un positivisme nouveau, plus réaliste et plus confiant dans les pouvoirs de l'esprit que le premier ». ⁵¹ Malheureusement, la discussion qui suit l'intervention de Le Roy n'est pas transcrite dans le *Bulletin* de la Société (parmi les présents : Bergson, Brunschvicg, Couturat, Delbos, Lachelier, Lalande, Lévy-Bruhl, Poincaré, Rauh et les frères Tannery). La réaction à la conception nominaliste, pragmatique et symboliste de la science est confiée à Louis Couturat, qui lors de la séance du 28 mars est chargé de discuter une autre communication de Le Roy, cette fois portant sur la valeur objective des lois physiques (un sujet à la Poincaré). ⁵² Mais cette défense de l'intellectualisme rationaliste mise en place par Couturat est jugée trop faible par Halévy, selon lequel Couturat aurait « discuté maladroitement et courtement, en scientifique ». ⁵³

Il faudra attendre la réaction de Brunschvicg pour que la querelle devienne finalement dure et polarisante. Dans des remarques publiées sur la *Revue* en juillet 1901, Brunschvicg fait grief à Le Roy d'avoir critiqué un intellectualisme caricatural, qui n'existe plus, l'intellectualisme de la vieille scolastique. En se réclamant d'une nouvelle interprétation du rationalisme kantien, dont nous parlerons dans le prochain chapitre, Brunschvicg affirme que l'intellectualisme critique d'aujourd'hui échappe aux attaques de Le Roy puisqu'il ne se fonde pas sur l'adéquation de la réalité aux schèmes de l'esprit ; par contre, la critique intellectualisme, « au moins depuis Kant », s'interroge sur le *comment* de la connaissance, et, « au lieu de subordonner la science à un type *a priori* de vérité, tire de la réalité scientifique la compréhension de la vérité ». ⁵⁴ Dans ses observations sur la philosophie nouvelle : Brunschvicg réitère les critiques traditionnelles de mysticisme et de scepticisme, en accusant Le Roy d'interdire toute discussion en se plaçant dans un domaine où l'intelligence ne peut pas arriver. Toute objection, en effet, doit faire appel à ces distinctions discursives qui toutefois ne

⁵⁰ É. Le Roy, « Un positivisme nouveau », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 2 (1901), p. 138.

⁵¹ *Ivi*, p. 140.

⁵² Voir É. Le Roy, « De la valeur objective des lois physiques », *Bulletin de la société française de philosophie* 1 (1901), p. 5-32.

⁵³ C'est une lettre d'Halévy adressée à Bouglé, cité dans S. Soulié, *Les philosophes en République*, cit., p. 276.

⁵⁴ L. Brunschvicg, « La philosophie nouvelle et l'intellectualisme » (1901), dans *L'idéalisme contemporain* (1905), Alcan, Paris 1921², p. 109.

s'appliquent plus au domaine de l'expérience pure. Par exemple, comment démêler l'indistinction entre matière et esprit à laquelle aboutit Le Roy (et donc Bergson) lorsqu'il parle de l'intuition d'une donnée primitive qui est au fond la saisie de la continuité mouvante et qualitativement hétérogène ? Brunschvicg voit là une difficulté qui pousse la philosophie nouvelle à *séparer* (intellectuellement), comme les pôles d'une échelle continue, respectivement au-dessus et en-dessous de l'action morcelante de l'intelligence, deux éléments qui autrement auraient été confus. Mais comment saisir les deux pôles de l'expérience pure sinon à partir de la discontinuité discursive ? En effet, « il se trouve que perpétuellement la philosophie nouvelle manque la continuité, qui demeure pour elle fictive et imaginaire, et se heurte à la discontinuité, comme à la seule réalité qu'il lui soit possible de saisir effectivement ».⁵⁵ Sans l'apport de la raison, de laquelle Le Roy et Bergson souhaitent se passer, notions comme durée, intuition, action ou devenir n'auraient aucun sens et disparaîtraient « dans la confusion de l'obscurité primitive ».⁵⁶

Si tel est le cas, s'il n'y a donc aucune alternative à la connaissance rationnelle des relations intelligibles,⁵⁷ et si cette évidence apparaît subrepticement aussi dans la philosophie nouvelle, il s'ensuit que l'intuition philosophique ne sera au fond qu'une unification du multiple, soit ce qui pour Kant était l'acte constitutif de l'entendement. Loin de frayer la voie à une nouvelle métaphysique, l'intuition bergsonienne nous replonge dans les cadres du criticisme. Ainsi, « le relativisme kantien reparait au cœur de la philosophie nouvelle, et toute la théorie de la matière se trouve encadrée dans les formules de l'idéalisme critique ».⁵⁸ Contre le désir de nouveauté de Le Roy, Brunschvicg met donc en place un plaidoyer en faveur de la continuité historique de la raison (ou plus précisément, de sa fonction synthétique des rapports intelligibles du réel) et de ses manifestations scientifiques. Gardien d'une tradition rationaliste sorbonnienne qui voit dans une certaine narration de l'histoire de la philosophie, où Kant représente le tournant décisif, l'outil principal de sa propre autolégitimation, Brunschvicg n'hésite pas à reconduire la philosophie nouvelle de Le Roy à un mysticisme. Ce mysticisme, comme le dira aussi Rougier, ramène l'histoire de la conscience à l'état théologique dont parlait Comte, à savoir un état où il n'y a aucune différence entre les lois établies rationnellement et les symboles contingents mobilisés par la formalisation scientifique, entre entendement et imagination. L'intellectualisme n'est pas, en dernière analyse, une formalisation abstraite qui

⁵⁵ *Ivi*, p. 121.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ « La continuité – écrit Brunschvicg – ne prend de signification effective que dans un jugement réfléchi, après que la catégorie de discontinuité a été traversée et lui a été opposée ; elle est intelligible seulement au sommet de la dialectique et grâce à l'œuvre de la science » (*ivi*, p. 138).

⁵⁸ *Ivi*, p. 125.

pense sans jamais sortir de son horizon de symbolisation ; par contre, il est l'effort, toujours renouvelé, de voir les rapports essentiels des choses au-delà des symboles, de saisir « la raison intérieure » de la réalité.⁵⁹

La réplique de Le Roy consiste justement dans la tentative de justifier l'existence d'une philosophie nouvelle en la rattachant à une tradition de philosophies de l'action, du devenir et de la liberté qui inclut Héraclite, Duns Scot, Pascal et les philosophes énumérés par Séailles dans une vue d'ensemble sur les « philosophies de la liberté » allant d'Aristote et des stoïciens à Boutroux et Bergson, en passant évidemment par Kant, grand précurseur mais aussi père d'une liberté formelle et spéculaire au déterminisme positiviste.⁶⁰ La philosophie nouvelle, donc, a été toujours présente dans l'histoire de la philosophie, et toutefois elle clarifie définitivement et originalement, selon Le Roy, le rapport que la philosophie entretient avec la science positive.⁶¹ Au-delà des oppositions théorétiques, portant toujours sur le rapport entre intuition et intelligence et demeurant au fond polarisées sans aucun espoir de dialoguer, ce qui compte dans cette réponse est l'effort de Le Roy de se légitimer lui-même par le recours à une lignée spéculative opposée à celle de Brunschvicg (Platon, Descartes, Spinoza, Kant, Fichte). Cette lignée, comme on peut l'imaginer, se veut alternative au kantisme dominant, lequel « n'exprime qu'un état de choses, non une nécessité rigoureuse, et il est possible de quitter le plan de Kant pour envisager la vie de la pensée dans la totalité de son devenir ». ⁶² Par l'attitude intuitive, la philosophie nouvelle, présentée parfois par Le Roy comme une « nouvelle critique », « prétend fournir un moyen de franchir les frontières où la critique de Kant semblait avoir enfermé pour jamais la spéculation ». ⁶³ On comprend alors comment, au-delà des *topoi* rhétoriques où la querelle se pétrifie, cautionner ou contester le bergsonisme signifie, de toute évidence, aborder le fond d'un débat sur la survivance de la référence à Kant dans la pensée française. ⁶⁴

⁵⁹ Voir *ivi*, p. 152-4.

⁶⁰ G. Séailles, « Les philosophies de la liberté », *Revue de métaphysique et de morale* 5, 2 (1897), p. 162-80.

⁶¹ Voir É. Le Roy, « Sur quelques objections adressées à la philosophie nouvelle », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 3 (1901), p. 295.

⁶² *Ivi*, p. 305.

⁶³ *Ivi*, p. 310. La suite de l'article est publiée dans le numéro suivante de la *Revue* (9, 4 [1901], p. 407-32).

⁶⁴ Ce que comprendra très bien le philosophe hongrois Georges Politzer, élève de Brunschvicg et auteur du célèbre pamphlet de 1929, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, qui cernerait très clairement les enjeux de la querelle entre bergsoniens et rationalistes. En effet, à ses yeux, toute la philosophie universitaire, ce vide scolastique, semble tourner autour de la *Critique de la raison pure*, dans un sens aussi bien positif que négatif. Deux sont les problèmes : comment rester fidèles à la *Critique* en l'actualisant à la lumière des nouvelles acquisitions scientifiques ou, alternativement, comment renoncer à elle et retourner à la « métaphysique classique ». On peut aisément voir derrière cette distinction celle entre criticistes à la Brunschvicg et spiritualistes à la Bergson : « Les uns sauveront le kantisme en distinguant dans la *Critique* le schème éternel et les détails accessoires ; les autres essaieront d'échapper à Kant par une théorie pragmatique-biologique de la raison – en affir-

C'est ce qui est évident aussi dans la lecture du phénomène Bergson formulée par Alain, même si son kantisme est d'un type différent de celui du cercle de la *Revue de philosophie et de morale*. Comme nous le verrons, Alain se rattache, plutôt qu'à Lachelier et Boutroux, à son maître Jules Lagneau, fondateur de celle qu'on a appelée l'« école française de la perception », ⁶⁵ c'est-à-dire d'un mouvement rationaliste qui met l'accent sur la fonction synthétique de l'entendement et sur le jugement en tant qu'élément premier soit de la connaissance soit de la vie morale. Le rapport entre Alain et Bergson est contrasté. Sans doute il y a de la reconnaissance et du respect, d'autant plus qu'au moins initialement, ils partagent l'aventure de la *Revue* et se rencontrent régulièrement lors des diners du cercle d'Halévy et Léon. ⁶⁶ Indubitablement, Alain voit dans Bergson un ennemi philosophique, au point qu'il commente ainsi une conversation sur Bergson eue pendant la guerre avec un officier : « Je n'aime pas parler de Bergson ; il y a rivalité d'atelier entre les Bergsoniens et nous ». ⁶⁷ Comme le souligne Henriot, il y a quelque chose d'ambigu dans cette déclaration, ⁶⁸ en vertu, ajoutons-nous, de l'ambiguïté même de la position de Bergson par rapport au milieu de la *Revue* et de la Société française de philosophie. Jules Lagneau lui-même, à la surprise d'Alain, semblait voir une proximité entre ses thèses et celles de l'*Essai* de Bergson. Peut-être l'élément commun, avance Alain, était l'opposition à « l'intellectualisme du genre Taine, qui décrit les pensées comme des objets ». ⁶⁹ Pour sa part Bergson, comme se souviendra Alain dans son *Journal*, lors des déjeuners de la *Revue* attribue souvent à Alain des opinions d'« intellectualiste ». ⁷⁰ Quoi qu'il en soit, la séparation entre les deux « ateliers » est nette, même si le clivage n'est pas tant avec Bergson lui-même, jugé « un homme de ressource », mais plutôt avec les « Bergsoniens », considérés comme des « misérables, se traînant sur leurs lieux communs, et demandant pitié, et s'étonnant avec un peu de chagrin qu'on [attaque] vivement une doctrine qui [a] couru partout et gagné partout ». ⁷¹

Alain participe, avec un certain sentiment aristocratique, aux premiers pas de la *Revue* en rédigeant quelques articles et en prenant marginalement position dans la querelle entre les

mant que la raison étant un organe d'action et de réaction, dont l'essence n'est pas la spéculation, une critique de la raison ne peut pas barrer la route à la spéculation » (G. Politzer, « Introduction », cit., p. 76-7).

⁶⁵ Voir G. Granel, « Michel Alexandre et l'école française de la perception », *Critique* 183-4 (1962), p. 758-88.

⁶⁶ Voir « Souvenirs sans égards », dans *Premier journalisme d'Alain : les années d'apprentissage, 1900-1906*, Pd. J.-M. Allaire, R. Bourgne, P. Zachany et G. Pascal, Institut Alain, Le Vésinet 2001, p. 445-6. Cette section est redevable à G. Bianco, *Après Bergson*, cit., p. 51-70 et à P. Henriot, « Alain devant Bergson », *Cahiers philosophiques* 103 (2005), disponible en ligne à l'adresse : <http://www.educ-revues.fr/CPHILO/AffichageDocument.aspx?iddoc=34122#N3>.

⁶⁷ Alain, « Souvenirs de guerre » (1937), dans *Les passions et la sagesse*, Gallimard, Paris 1960, p. 455.

⁶⁸ Voir P. Henriot, « Alain devant Bergson », cit.

⁶⁹ Alain, *Portraits de famille*, Mercure de France, Paris 1966, p. 77

⁷⁰ Voir P. Henriot, « Alain devant Bergson », cit.

⁷¹ Alain, « Histoire de mes pensées », cit., p. 6.

deux fronts de « philodoxes » – un terme d’inspiration platonicienne, témoignant de son mépris pour les conflits entre écoles et sa compréhension du caractère parfois rhétorique du débat. À l’instar de ses collègues, il se soucie de ne pas exagérer dans la critique à Bergson. En réalité, il est prêt à reconnaître au philosophe de la durée ses mérites. En 1904, par exemple, il rédige un compte rendu général du II^{ème} Congrès international de philosophie, qui a eu lieu à Genève, en rappelant le grand retentissement de l’intervention de Bergson sur le paralogisme psycho-physiologique.⁷² Alain, en bon ennemi acharné du déterminisme scientiste, semble faire un éloge de la critique de Bergson à la psychophysiologie. Même s’il s’est attaché à corriger ou atténuer le paralogisme plutôt qu’à le laisser tomber définitivement,⁷³ Bergson a formulé des arguments décisifs après lesquels on ne peut plus croire que « les changements du cerveau, considéré comme objet », puissent expliquer « la représentation de l’Univers considéré comme idée ou connaissance ».⁷⁴ La critique de Bergson, écrit Alain, a ouvert en effet « une large brèche dans la psychologie », et « toute la philosophie y rentrera ».⁷⁵ Mais, on l’a vu, l’opposition au réductionnisme scientifique est peut-être le seul trait commun entre Bergson et le cercle d’inspiration kantienne de la *Revue*. La différence d’atelier subsiste.

L’intervention même d’Alain au Congrès en apporte la preuve. Intitulée « Rapports entre la science et l’action », elle vise à défendre la possibilité d’une morale rationaliste « ou si l’on veut intellectualiste ». Avec une posture anti-scientiste mais aussi anti-bergsonienne, Alain y affirme l’échec inévitable de toute tentative de « ruiner la théorie Kantienne des formes à priori », ⁷⁶ c’est-à-dire de se passer du caractère universel et rationnel de la connaissance, et y brosse une théorie de l’action tout à fait opposée à celle de Bergson, en concevant la praxis comme guidée par la « Raison », la faculté de percevoir clairement, et fondée sur une liberté qui, loin d’être découverte par le sentiment, est saisie en tant que fait intellectuel. Selon Bianco,⁷⁷ la communication d’Alain est une réponse indirecte à la « Note sur les origines psychologiques de notre croyance à la loi de causalité » que Bergson lit au I^{er} Congrès international de philosophie (1900). Bergson avait soutenu en effet que la causalité, loin d’être un principe de l’entendement, est une croyance que nous acquérons graduellement par notre corps, plus précisément par la coordination de la vue et du toucher. La perception répétée d’un objet

⁷² Voir É. Chartier, « II^{ème} Congrès de philosophie – Genève. Comptes rendus critiques : Philosophie générale. Séances de section et séance générale », *Revue de métaphysique et de morale* 12, 6 (1904), p. 1027. L’intervention de Bergson est publiée dans le même numéro de la *Revue* (voir H. Bergson, « Le paralogisme psycho-physiologique », *Revue de métaphysique et de morale* 12, 6 [1904], p. 895-908).

⁷³ Voir *ivi*, p. 1036.

⁷⁴ *Ivi*, p. 1035.

⁷⁵ *Ivi*, p. 1037.

⁷⁶ *Ivi*, p. 1012.

⁷⁷ Voir G. Bianco, *Après Bergson*, cit., p. 60.

extérieur vu donne lieu en nous à « une attente machinale de perceptions tactiles déterminées ». ⁷⁸ Par l'action de la réflexion, la « *nécessité vécue* » que tel objet crée en nous certaines sensations devient une « *nécessité pensée* ». ⁷⁹

A cette occasion, Alain intervient directement dans la discussion, en objectant que, si nous avons quelque chose comme des anticipations tactiles, sensorielles, c'est parce que nous avons par avance « l'idée de l'unité et la volonté d'unifier ». Le passage de la *nécessité vécue* à la *nécessité pensée* ne peut pas se produire si l'on se borne à l'explication donnée par Bergson, car la concordance entre vue et toucher ne peut amener qu'à supposer une relation entre « l'univers des couleurs et l'univers des sensations tactiles », et non pas à formuler l'idée d'un monde comme totalité qui demeure la même dans le changement. ⁸⁰ Il faut donc, selon Alain, qu'il y ait une sorte de « communion » intellectuelle avec l'univers, il faut que notre pensée soit en mesure de saisir, avant l'expérience, les principes que règlent l'harmonie cachée de la réalité. Nous trouvons la cohérence entre les phénomènes parce que notre pensée est déjà orientée vers cette unité. C'est, d'ailleurs, le même clivage opposant Platon et Protagoras, ⁸¹ comme déjà l'avait souligné Brunschvicg dans son intervention au colloque. ⁸² Tout en étant d'accord avec Alain (si la réflexion dégage la loi, il faut qu'elle soit déjà présente virtuellement au niveau sensible), Bergson estime qu'expliquer signifie d'abord « ramener à des principes prochains, non au principe le plus élevé et le plus éloigné », ⁸³ et ces principes prochains sont ceux que nous pouvons retrouver dans les qualités sensibles des choses et des mouvements. Le différend entre les deux positions est résumé par Bergson lui-même, avec une formule qui en quelque sorte synthétise l'opposition entre philosophie nouvelle et rationalisme : « Je cherche comment se dégage de la vie cette croyance [à la loi de causalité]. Vous cherchez les fondements de cette croyance, ce que nous retrouvons après réflexion ». ⁸⁴ Aux yeux très critiques et farouchement rationalistes d'Alain, cette opposition ne faisait que réitérer celle entre Platon et un sophiste comme Protagoras.

⁷⁸ « Samedi, 4 août : séances de section », *Revue de métaphysique et de morale* 8, 5 (1900), p. 656.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ *Ivi*, p. 657.

⁸¹ *Ivi*, p. 658.

⁸² Voir L. Brunschvicg, « L'idéalisme contemporain » (1900), dans *L'idéalisme contemporain*, cit., p. 168. Très significativement, Brunschvicg compare Kant à Platon.

⁸³ « Samedi, 4 août : séances de section », cit., p. 658.

⁸⁴ *Ibidem*.

6.2.3. Docteurs et mystiques

Hors des milieux strictement universitaires, donc à l'intérieur de la galaxie des intellectuels polémistes qui côtoie, en la commentant, l'évolution de la philosophie institutionnelle, le sentiment de répulsion envers celle que Georges Politzer appelle « une véritable scolastique, avec des formules codifiées [et] des métaphores à déclenchement automatique »⁸⁵ est encore plus aigu. Le pamphlétaire rationaliste Julien Benda (1867-1956) réagit durement et, à vrai dire, avec une certaine obsession à cette monumentalisation de Bergson menée avec vigueur et emphase par ses disciples.⁸⁶ À Gillouin, qui soutient que le bergsonisme est « la plus grande philosophie que la France ait eue depuis Descartes et l'Europe depuis Kant », ⁸⁷ Benda fait noter que la France a eu aussi Comte et Renouvier.⁸⁸ À tous les autres approbateurs de Bergson, il fait remarquer son avis impitoyable sur la pensée du grand philosophe de la durée :

[...] pour ce qui est d'apporter – comme on nous le raconte – une « philosophie », en tant qu'une philosophie c'est, en son moindre sens, une *pensée qui se tient* (et une philosophie sur l'excellence qu'il peut y avoir pour la pensée à ne se tenir point doit être, comme une autre, une pensée qui se tient [...]), M. Bergson n'apporte rien. Faisons mieux et disons que, par cette extraordinaire impuissance que nous avons montrée à tenir son idée, à retenir ce qu'il a posé, à maintenir le sens sous le mot, par son incroyable facilité à tomber dans l'idée qui vient et à lâcher celle qu'il annonce, en un mot par cette espèce de labilité congénitale qui caractérise toute sa manière, M. Bergson – véritable élixir de l'esprit dit de finesse – nous semble réaliser un des plus rares degrés que puisse atteindre chez le mâle l'absence d'esprit de système ou de consistance mentale.⁸⁹

Jugement assez injuste peut-être, motivé par la haine d'un 'réactionnaire' toujours indigné par les aberrations de la contemporanéité. Comme l'écrit Pascal Engel, le « monde philosophique » de Benda s'arrête « à Renouvier, à Taine et à Renan et refuse ou ignore à peu près tout ce qui a composé la 'modernité' philosophique de la première moitié du siècle –

⁸⁵ G. Politzer, « Introduction » (1926), dans *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques 1924-1939*, éd. R. Bruyeron, Flammarion, Paris 2013, p. 67.

⁸⁶ La dureté des attaques de Benda préoccupe aussi le cercle de la *Revue de métaphysique et de morale*, qui malgré l'opposition philosophique a toujours au cœur les relations avec Bergson et vise à ne pas dépasser le caractère académique de la controverse (voir S. Soulié, *Les philosophes en République*, cit., p. 289).

⁸⁷ Voir R. Gillouin, *La philosophie de M. Henri Bergson*, Grasset, Paris 1911, p. 59.

⁸⁸ J. Benda, *Le bergsonisme, ou Une philosophie de la mobilité*, Mercure de France, Paris 1912, p. 100.

⁸⁹ *Ivi*, p. 98-99.

Nietzsche, Bergson, Freud, le marxisme et l'existentialisme ».⁹⁰ Défenseur des Lumières, anti-romantique, athée, antirévolutionnaire, anti-tragique, républicain universaliste, hostile aux littérateurs, Benda ne peut voir dans la philosophie à la mode de Bergson qu'un pathétique adversaire intime de tout ordre rationnel. S'il reproche la confusion du grand public entre « docteurs » et « mystiques », c'est au nom d'un réalisme scientifique, d'un absolutisme de la vérité et d'un intellectualisme épistémologique.⁹¹ Jeune étudiant au lycée Charlemagne de Paris, il s'intéresse aux mathématiques mais il n'arrive pas à intégrer l'École polytechnique. Il passe alors à l'École centrale puis à la Sorbonne, où il obtient une licence en histoire. Sa formation intellectuelle se déroule entièrement dans le cadre des sciences pures et expérimentales. Dans son panthéon trouvent place de savants tels que Lagrange, Darwin, Bernard, Berthelot, Poincaré, Cantor, Ribot ou des philosophes comme Spinoza, Malebranche, Kant, Taine, Renan, Comte ou Renouvier. De ce dernier, il tire l'idée, contenue dans l'*Essai d'une classification systématique des doctrines philosophiques* et dans *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, que l'histoire de la philosophie peut se ramener à une longue série de conflit entre oppositions fondamentales, ce qui explique sa vision dichotomique de la vie intellectuelle : liberté contre déterminisme, science contre littérature, raison contre sentiment, etc.⁹² Il défend aussi la doctrine la plus controversée de Renouvier, celle que tous, même ses admirateurs, ont eu du mal à retenir, c'est-à-dire la doctrine des catégories. Selon Benda, les lois de l'entendement et l'expérience sont prises dans un cercle productif, au sens où, et c'est la même idée de Renouvier, les catégories préexistent *logiquement* à l'expérience, tout en étant apparues *avec* l'expérience et n'étant concevables qu'à travers l'expérience : elles sont *a priori* sans être innées, comme déjà Kant le précisait.⁹³ Comme Benda écrit dans son introduction à une collection de pages choisies du philosophe allemand, Kant a posé « la notion de la raison indépendante de l'expérience (bien que ne se connaissant que par elle) et en s'élevant d'avance contre ces doctrines modernes qui laissent entendre que la raison n'a rien de fixe, qu'elle est la servante de l'expérience, et pourrait bien changer si celle-ci l'exigeait un jour ».⁹⁴

⁹⁰ P. Engel, *Les lois de l'esprit : Julien Benda ou la raison*, Ithaque, Paris 2012, p. 23.

⁹¹ *Ivi*, p. 37.

⁹² Voir *ivi*, p. 83.

⁹³ Kant, on le sait, dans le § 27 de la *Raison pure* excluait toute « *generatio aequivoca* » des catégories de l'expérience et parlait d'une « épigénèse » de l'expérience à partir des catégories. Néanmoins, dans sa réponse à Eberhard du 1790 il écrira : « La *Critique* n'accorde absolument aucune représentation innée par création ou innée; qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement, elle les tient toutes ensemble pour *acquises* » (E. Kant, *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, Ak. VII, p. 221 ; II, p. 1351)

⁹⁴ *Les pages immortelles de Kant choisies et expliquées par Julien Benda*, Corrêa, Paris 1944, p. 30. Voir L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 549-50.

C'est à Brunschvicg qu'il se réfère, pour sa conception dynamique des formes de l'intelligence,⁹⁵ mais il cible aussi et peut-être surtout Bergson, qui conteste la vision kantienne d'une science une et fixe et qui déclare qu'il ne suffit plus « de déterminer [...] les catégories de la pensée, il s'agit de les engendrer ».⁹⁶ Le problème avec Bergson, selon Benda, réside dans le fait qu'il nourrit une véritable haine de l'intelligence, humiliée et réduite au « raisonnement sec et inventif, pour la bien mépriser ».⁹⁷ Dans la perspective de Benda, par contre, la conscience n'atteint pas sa véritable dimension lorsqu'elle se tourne vers les profondeurs de l'intuition, à une modalité de la vie de l'esprit censée toucher le réel⁹⁸ ; la conscience est foncièrement orientée vers la connaissance, même si l'activité de connaissance ne l'épuise pas, car elle est toujours conscience « d'un rapport entre des états successifs et différents, sentis d'abord comme tels ».⁹⁹ C'est ce que disait Renouvier : la conscience est tout d'abord relation. La référence au relativisme de Renouvier permet aussi à Benda d'adresser la critique de Bergson à l'intellectualisme en tant que dispensateur d'une connaissance partielle : c'est que les rationalistes sont chargés d'un relativisme qui est justement leur ambition principale, en ce qu'ils rejettent les spéculations portant sur l'absolu et ne voient dans l'entreprise scientifique qu'une enquête sur les lois régissant l'occurrence des phénomènes.¹⁰⁰ Le criticisme ne vise pas à donner une vision absolue de la réalité. Que l'on pense aux railleries de Renouvier sur l'alexandrinisme (un terme cher à Benda aussi) et le panthéisme de ses contemporains. La philosophie prônée par le bergsonisme n'est finalement qu'une théologie ou, pire, un mysticisme religieux qui ne veut pas renoncer aux « renoms de libre examen et de sérieux que comporte aujourd'hui le mot philosophie : leur esprit 'philosophique', c'est l'esprit religieux honteux de soi ».¹⁰¹ Cette perversion est issue de la conviction que la philosophie, loin d'être « une idée sur les choses », a plutôt à voir avec l'inconnu, avec ce qui échappe aux prises de l'entendement scientifique, avec le mystérieux et l'impénétrable. De cette assumption découle l'abandonnement de tout effort pour donner une solidité à l'argumentation théorique, ce qui rapproche la philosophie d'une « branche de la littérature ».

⁹⁵ La critique à l'épistémologie historique et intellectualiste est développée dans *De quelques constantes de l'esprit humain : critique du mobilisme contemporain* (Bergson, Brunschvicg, Boutroux, Le Roy, Bachelard, Rougier), Gallimard, Paris 1950.

⁹⁶ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 208.

⁹⁷ J. Benda, *Une philosophie pathétique*, Cahiers de la Quinzaine, Paris 1900, p. 18.

⁹⁸ « Or, admettons que vous êtes arrivés à connaître les choses 'dans leur mobilité'. Comment connaîtrez-vous cette mobilité, sinon à travers votre esprit (devenu Intuition, c'est entendu) ? En quoi la connaîtrez-vous 'comme réalité' ? Et si notre Intelligence 'déforme' la réalité en l'immobilisant, qu'est-ce qui vous dit que votre Intuition ne la déforme pas en la mobilisant ? » (J. Benda, *Le Bergsonisme*, cit., p. 66).

⁹⁹ J. Benda, *Le succès du bergsonisme*, Mercure de France, Paris 1914, p. 35.

¹⁰⁰ Voir J. Benda, *Le Bergsonisme*, cit., p. 9.

¹⁰¹ J. Benda, *Une philosophie pathétique*, cit., p. 29.

Mais pourquoi ne pas parler alors directement de littérature ou de poésie ? La raison, pour Benda, est claire : les nouvelles philosophies perdraient toute leur légitimité en renonçant au nom de « philosophie ». ¹⁰² Il s'agit, dès lors, d'une instrumentalisation du philosophique qui se voit exploité pour des finalités non analytiques, à savoir non pas de fondation rationnelle du savoir, mais bien artistiques, c'est-à-dire de séduction, de titillation du sentiment. Ainsi faisant, le bergsonisme répond aux besoins d'une société imprégnée d'une tonalité affective décadente, qui a désormais perdu sa confiance dans le pouvoir utopique de la science – étant donné qu'on attend d'elle la connaissance de l'absolu, c'est qui est contraire à tout principe rationaliste – et qui voit dans la vie, dans la jouissance immédiate de ses plaisirs, dans la nature même de la conscience et de sa dynamique, un je ne sais quoi qui échappe à l'explication scientifique : « c'est une véritable révolte chez nos modernes à l'idée que l'analyse va porter sa main sacrilège sur leur âme, une véritable exaspération à l'idée qu'on parlera de leur joies et de leurs misères comme des lignes et des surfaces [...] ». ¹⁰³ Ce « *noli me tangere* » intellectuel recèle la conviction intime que l'intériorité, mise à l'abri de l'intelligence par l'escamotage de la durée, cache en soi le point d'accès à l'univers entier, où l'individualité se dissout dans le devenir du monde : « Quand nous replaçons notre être dans notre vouloir – écrit Bergson –, et notre vouloir lui-même dans l'impulsion qu'il prolonge, nous comprenons, nous sentons que la réalité est une croissance perpétuelle, une création qui se poursuit sans fin ». ¹⁰⁴ C'est une vulgarisation de la tâche propre à la philosophie, qui devient dans les mains des nouveaux philosophes une spéculation oisive sur l'humanité de l'homme, le cœur, le sentiment, la recherche de l'énergie et de l'action dans un monde de plus en plus perçu comme aliéné par la science et la technique.

Cette décadence ne tient pas seulement au succès populaire de Bergson et de ses acolytes comme Le Roy, mais aussi à toute une mutation interne à l'enseignement de la philosophie. Selon Benda, les philosophes d'aujourd'hui ne sont plus des clercs, c'est-à-dire des savants voués à la recherche méthodique et rationnelle de ce qui est juste et vrai, mais, depuis la Révolution, qui a produit un ébranlement tragique de la posture morale de la nation, des « hommes du peuple, philosophant comme tels, dépourvus des grandes disciplines de l'esprit et dévorés, comme tous les hommes du peuple dès lors qu'ils sont méditatifs (qu'est-ce quand ils sont allemands !), de passion religieuse et morale ». ¹⁰⁵ On a donc assisté à la substitution du patient travail analytique, qui, seul, fait l'esprit scientifique, par la frénésie et la hâte du vi-

¹⁰² Voir *ivi*, p. 45-6.

¹⁰³ *Ivi*, p. 70.

¹⁰⁴ H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 240.

¹⁰⁵ J. Benda, *Une philosophie pathétique*, cit., p. 91.

talisme et du sentimentalisme. Pour encadrer tout cela dans une opposition typique de Benda, c'est la passion pour la qualité contre la rationalité du nombre. Mais ce n'est qu'une manifestation superficielle ou particulière d'un ordre social véreux dont la corruption est aussi bien politique que spirituelle. Cet ordre, c'est évidemment la démocratie, dont le bergsonisme serait l'idéologie officielle.¹⁰⁶

À travers ces attaques à Bergson, ce sont ses amis des *Cahiers de la Quinzaine* (revue bimensuelle publiée entre 1900 et 1914), Georges Sorel et Charles Péguy, que Benda vise.¹⁰⁷ Dans *Une philosophie pathétique*, il cite deux déclarations de Sorel qui se moquent de tout ce qui est philosophiquement cher à Benda : « Ce n'est que par un remarquable effet de routine que nos professeurs s'obstinent encore à commenter l'œuvre antédiluvienne de Kant » ; « Renouvier représente peut-être mieux qu'aucun autre de nos contemporains le vieux fatras philosophique ».¹⁰⁸ En général Sorel, qui se réclame du Bergson de l'*Essai* et de l'*Évolution créatrice*, estime en effet que « Kant avait voulu s'élever de la physique newtonienne jusqu'aux lois les plus sublimes de l'esprit », mais « sa doctrine [...] n'a guère produit que des bavardages ».¹⁰⁹ Les progrès de la biologie et de la psychologie nous montrent combien la mécanique newtonienne est périmée en tant que modèle philosophique. Comme le dit Bergson, la science contemporaine se caractérise par sa mise en valeur – en biologie, en physique (que l'on pense au principe de Carnot) ou en astronomie – du caractère temporel de la nature, de sa « durée immanente ».¹¹⁰ Mais là Benda ne voit que le renoncement à la rationalité de la loi et la jouissance infantile pour l'« échec de l'idée de loi » et pour une surprise et une nouveauté constante au lieu d'une relation entre grandeurs.¹¹¹ Renoncer à l'abstraction intellectuelle ne signifie pas pour Benda opter en faveur d'une manière différente, moins naïve, de faire de la science, mais abdiquer à la science tout entière. Selon l'accusation de Benda, lorsqu'il prétend introduire l'élan vital pour expliquer un changement entre deux états, par exemple entre l'amibe et le système nerveux de l'homme ou entre les colonies microbiennes et les protozoaires, constitués par une cellule unique, Bergson ne fait que poser deux états formés et sup-

¹⁰⁶ « Si l'on appelle, suivant une dénomination évidemment abusive mais généralement reçue, *aristocratie* une société éprise ou du moins révérente des seuls états de raison, et *démocratie* une société en quête du seul sentir, qu'elle veuille sous toutes ses formes possibles, qu'elle cherche aux voies les plus étranges et que seul elle honore parmi les états de l'ami, on peut dire que, de même que le Cartésianisme aura été la philosophie d'une aristocratie, le Bergsonisme est rigoureusement la philosophie d'une démocratie » (*ivi*, p. 103).

¹⁰⁷ Sur leur rapport, voir A. E. Pilkington, *Bergson and his Influence*, cit., p. 37-42.

¹⁰⁸ Voir J. Benda, *Une philosophie pathétique*, cit., p. 34.

¹⁰⁹ G. Sorel, *De l'utilité du pragmatisme*, Marcel Rivière, Paris 1921, p. 31.

¹¹⁰ Voir H. Bergson, *L'Évolution créatrice*, cit., p. 10-1. Ailleurs Bergson soutient que les nouvelles sciences, parues pendant le XIX^e siècle, telles que l'histoire, les sciences sociales, la psychologie et la biologie, ont renoncé à l'idéal cartésien de ramener le vivant à la mécanique et se sont appuyées sur « l'hypothèse pratique de la liberté » (H. Bergson, *L'évolution de l'idée de liberté*, cit., p. 343-4).

¹¹¹ Voir J. Benda, *Le bergsonisme*, cit., p. 78-9.

poser entre eux un processus de développement. Il a beau parler de « virtualités » qui s’actualisent, d’une tendance à l’individuation et à l’association soutenue par l’élan vital : cela ne signifie et n’explique rien, car on a toujours à faire, bon gré mal gré, à deux états dont la différenciation en tant que telle ne peut pas être saisie en se passant de l’intelligence.¹¹² La tentative de sortir de l’intelligence est destinée à échouer, comme la volonté des mystiques de se déguiser en docteurs.

Le cas de Benda – que nous avons considéré en vertu de sa proximité générationnelle par rapport aux rédacteurs de la *Revue* et, bien sûr, pour sa foi kantienne¹¹³ – témoigne à la fois de l’ampleur de la « gloire » de Bergson, qui dépasse les enclos de l’université pour envahir l’espace intellectuel plus génériquement publique, et des résistances à la philosophie nouvelle qui se manifestent à plusieurs niveaux. La polémique autour de l’importance de Bergson continuera, entraînant au centre du combat des nouveaux acteurs, comme par exemple Jean Wahl¹¹⁴ et, ensuite, Georges Politzer,¹¹⁵ Vladimir Jankélévitch¹¹⁶ et le jeune Georges Canguilhem élève d’Alain.¹¹⁷ Mais l’« éruption inévitable » que Bergson annonce en 1905, en conclusion de son cours sur l’idée de liberté,¹¹⁸ et par laquelle, selon lui, l’intuition devra reprendre ses droits contre la domination de la pensée discursive, cette éruption ne se produira jamais, malgré l’importance que l’étude de la biologie et de la vie aura pendant le siècle suivant chez des auteurs comme Canguilhem lui-même, Simondon, Ruyer ou Deleuze. Le bergsonisme ne survivra pas à la querelle, souvent autoréférentielle, sur sa valeur effective et aux tournants philosophiques qui marqueront la philosophie française entre les années 1930 et 1950. Curieusement, elle partagera le sort du rationalisme d’inspiration kantienne à laquelle elle s’était opposée : celle d’une survivance spectrale.

¹¹² Voir *ivi*, p. 93-8.

¹¹³ Mais on pourrait signaler aussi, hors du cercle de la *Revue de métaphysique et de morale*, les réactions « intellectualistes » de J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Téqui, Paris 1913, et de Fouillée, *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, Alcan, Paris 1913.

¹¹⁴ Voir J. Wahl, « Le bergsonisme d’après deux ouvrages récents », *Revue du mois* (août 1912), p. 153-80, où Wahl critique Benda.

¹¹⁵ Voir G. Politzer (sous le pseudonyme d’Arouet François), *La fin d’une parade philosophique : le bergsonisme*, Le Revues, Paris 1929 ; maintenant dans *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 127-244.

¹¹⁶ Voir V. Jankélévitch, « Prolégomènes au bergsonisme », *Revue de métaphysique et de morale* 35, 4 (1928), p. 437-90 ; « Bergsonisme et biologie (à propos d’un ouvrage récent) », *Revue de métaphysique et de morale* 36, 2 (1929), p. 253-65 ; *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931.

¹¹⁷ Voir G. Canguilhem, « Compte rendu de *La fin d’une parade philosophique : le bergsonisme* », *Libres propos d’Alain* (20 avril 1929), maintenant dans *Œuvres complètes. Volume I. Ecrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, éd. J.-F. Braunstein, M. Cammelli et X. Roth, Vrin, Paris 2011, p. 221-39. Voir aussi X. Roth, « Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939) », *Dialogue* 52, 4 (2013), p. 625-47.

¹¹⁸ Voir H. Bergson, *L’évolution de l’idée de liberté*, cit., p. 345.

CHAPITRE 7

LE CHEMIN DE LA SCIENCE ET LES VICISSITUDES DE LA RAISON

7.1. Le criticisme spinoziste de Léon Brunschvicg

7.1.1. *Le rationalisme de l'Occident et le spiritualisme de Paris*

Presque contemporain de Bergson, Léon Brunschvicg, professeur à la Sorbonne de 1909 à 1940,¹ représente l'autre pôle magnétique du champ philosophique au tournant de siècle. Véritable drame à deux protagonistes, la philosophie française qui sort du XIX^e siècle se trouve polarisée autour de deux options possibles : le spiritualisme psycho-biologiste et intuitionniste bergsonien et le spiritualisme mathématisant et intellectualiste de Brunschvicg.² Ils ont un point en commun : une conception dynamique et créatrice de la vie de l'esprit. Mais si, pour Bergson, le dynamisme signifie le devenir profond de la nature et la durée du moi qu'on saisit par intuition, aux yeux de Brunschvicg l'esprit est surtout *intelligence*, pouvoir de création rationnelle et aussi capacité de *critique*. En s'opposant à la « psychologie rudimentaire » de la « philosophie du sentiment » de Le Roy, Brunschvicg prônera de plus en plus pendant sa carrière l'alliance entre *idéalisme*, *spiritualisme* et *intellectualisme* en tant que « formes constitutives de la critique ».³ *Idéalisme*, car, comme nous montre le voyage de la science contemporaine, le réel auquel nous attribuons l'objectivité est toujours le produit non pas d'une construction au sens de l'idéalisme vulgaire, mais d'une mise en forme intellectuelle ; en ce sens, l'idéalisme est le véritable réalisme, car l'affirmation du réel n'est jamais « une démarche simple et isolable ».⁴ En ce sens, comme Brunschvicg le précise en marge de l'entrée « Idéa-

¹ Initialement maître de conférences, Brunschvicg occupe depuis 1927 la chaire d'histoire de la philosophie moderne qui avait été celle d'Émile Boutroux puis, à partir de 1908, celle de Lucien Lévy-Bruhl. Pour les chaires de philosophie à la Sorbonne, voir C. Chimisso, *Writing the History of the Mind : Philosophy and Science in France, 1900 to 1960*, Ashgate, Aldershot 2008, p. 22-5. Les pages suivantes du livre de Chimisso présentent une vue sociologique très intéressante sur le milieu familial, la formation et la carrière de Brunschvicg.

² Comme l'écrit Frédéric Worms, « [l']opposition entre Bergson et Brunschvicg semble donc bien dessiner une sorte de cadre général, où l'on pourrait situer certains des principaux débats de l'époque » (F. Worms, « Bergson et ses contemporains : le problème de l'homme entre vie et connaissance », dans F. Worms [dir.], *Le Moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 28). Sur les chemins parallèles de Brunschvicg et Bergson, voir aussi F. Worms, « Entre critique et métaphysique : la science chez Bergson et Brunschvicg », dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, p. 403-446.

³ L. Brunschvicg, « Avant-propos », dans *L'idéalisme contemporain*, cit., p. 2-3.

⁴ *Ibidem*.

lisme » du *Vocabulaire* de Lalande, l'idéalisme soutient que toute métaphysique se réduit à la théorie de la connaissance : « l'affirmation de l'être a pour base la détermination de l'être comme connu ». ⁵ *Spiritualisme*, car la science témoigne d'un effort inépuisable de création qui relève de l'esprit : il y aura toujours une incommensurabilité entre la richesse des théories et des modèles scientifiques et la complexité du monde, un écart qui marque la présence, l'action, de l'esprit lui-même. *Intellectualisme*, car cette action s'explique par la traduction en lois de l'intelligence de toute réalité. ⁶ L'intelligence n'est pas une faculté parmi les autres, comme le croit la « philosophie nouvelle » ; elle joue le même rôle que l'évolution ou l'élan jouent dans le bergsonisme. Selon la remarque de son élève Raymond Aron, « [l]es vertus que Bergson prêtait à l'intuition, Brunschvicg les rend à l'intelligence ». ⁷ En effet, Brunschvicg n'hésite pas à parler parfois d'une « intelligence créatrice » ⁸ caractérisée par l'« élan » d'un « dynamisme originaire ». ⁹

Comme il l'explique dans un de ses ouvrages majeurs, *Les étapes de la philosophie mathématique*, il faut reconnaître à Bergson le mérite d'avoir remis l'accent sur la capacité de création de l'esprit contre le dogmatisme de l'ancien intellectualisme. ¹⁰ Et comment faut-il juger le fait qu'un autre grand livre de Brunschvicg, le monumental *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, est même dédié à Bergson ? Lorsqu'on a à faire à deux protagonistes aussi encombrants de la vie philosophique parisienne et de ses institutions, chacun doué de sa propre progéniture de disciples dévots, il faut toujours se demander si les hommages théoriques ne relèvent pas, peut-être, d'une politique de bon voisinage. Quoi qu'il en soit, dans le *Progrès*, Brunschvicg consacre un chapitre entier à ce qu'il appelle « L'intuition bergsonienne », où Bergson est présenté comme l'héritier d'une tradition de critique spiritualiste de la science issue de Ravaisson mais ayant en Boutroux son banneret. Dans l'analyse du corpus bergsonien que Brunschvicg propose, deux choses semblent être particulièrement valorisées : d'une part, la critique de l'excessive rigidité du système kantien ; de l'autre part, la proximité entre l'intuition de Bergson et celle de Spinoza, un auteur très cher à Brunschvicg. Il y aurait peut-être une incommunicabilité fondamentale entre l'intellectualiste et l'intuitionniste : pour Brunschvicg, l'intuition n'est pas alternative à l'intelligence ; au contraire, elle est l'intelligence au plus haut degré. Et, dans *L'expérience humaine et la causalité physique*, il déplore que Bergson ait envisagé l'intelligence, et notamment le savoir scienti-

⁵ A. Lalande (dir.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, cit., p. 443.

⁶ Voir L. Brunschvicg, « Avant-propos », dans *L'idéalisme contemporain*, cit., p. 10.

⁷ R. Aron, « La philosophie de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale* 50, 1/2 (1945), p. 134.

⁸ L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, Paris 1912, p. 459.

⁹ *Ivi*, p. 567.

¹⁰ Voir *ibidem*.

fique, sous la forme de la physique mathématique classique, désormais dépassée par l'évolution de la pensée humaine.¹¹ Néanmoins, Brunshvicg semble ramener cette opposition à une simple différence terminologique : « Si l'esprit est un, la question est de terminologie plus encore que de psychologie ».¹² L'hostilité se révèle dès lors être plus envers le bergsonisme (par exemple de Le Roy) qu'envers Bergson lui-même, un philosophe qu'il faut comprendre, écrit Brunshvicg, « non par ce qu'il inspire mais par ce qu'il dépasse ».¹³ C'est alors l'œuvre de « revivification » de l'esprit accomplie par Bergson que Brunshvicg célèbre,¹⁴ contre l'ennemi commun représenté par l'ancien intellectualisme (ou « nouvelle scolastique ») de Mill, Taine et Spencer.¹⁵ Comme le remarque très clairement Deschoux, si Brunshvicg donne raison à Bergson dans sa critique de l'ancien intellectualisme pseudo-scientifique, il en tire quand même des conclusions différentes :

Le discrédit d'une pseudoscience ou d'une science dépassée ne doit pas rejaillir sur l'intelligence à laquelle, au contraire, il faut faire l'honneur d'avoir redressé de pareils égarements. Car l'intelligence véritable se détermine historiquement par sa propre critique, de sorte qu'on la rabaisse injustement en ne voulant y voir qu'un aspect de l'activité vitale, comme si elle était vouée éternellement *par nature* à l'analyse discontinue de la matière inerte.¹⁶

L'intelligence, en effet, est autant un pouvoir de création qu'elle est une capacité de rectification – dit autrement, de *critique*. On touche là la différence principale entre l'entreprise de Brunshvicg et celle de Bergson. Si la « conversion » que Bergson souhaite provoquer dans la philosophie, en inversant la « direction habituelle » de la pensée, est du ressort de l'intuition, pour Brunshvicg c'est l'intelligence elle-même qui, tout en s'appuyant sur la critique de l'intuitionnisme à l'intellectualisme périmé, doit dépasser le « combat sans issu » entre doctrine du concept et doctrine de l'intuition pour édifier « elle-même une doctrine de l'intelligence et de la vérité, sans se référer à aucune définition préconçue, à aucun principe

¹¹ Voir L. Brunshvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., 591.

¹² L. Brunshvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 648.

¹³ L. Brunshvicg, *M. Henri Bergson, prix Nobel*, dans *L'orientation du rationalisme*, cit., p. 267.

¹⁴ L. Brunshvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 635.

¹⁵ Voir L. Brunshvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 317.

¹⁶ M. Deschoux, « Brunshvicg et Bergson », *Revue internationale de philosophie* 5, 15 (1951), p. 103-4.

d'origine étrangère ». ¹⁷ C'est l'intelligence qui s'égare, mais c'est toujours l'intelligence qui se rend compte de son aliénation ou de ses erreurs. ¹⁸

En ce sens, Brunschvicg demeure fidèle à une tradition rationaliste exemplifiée par les figures de Descartes, Spinoza et Kant, mais aussi par les scepticismes de Montaigne et de Socrate. Cette tradition, il la voit réalisée dans celle, contemporaine, de la « philosophie de la réflexion », laquelle, inaugurée par Maine de Biran, approfondit « la fonction originale de la réflexion interne » en mettant en lumière, au point de vue « proprement psychologique, cette même activité de conscience que Spinoza et Leibniz, que Kant et Fichte, avaient scrutée d'un point de vue métaphysique et épistémologique ». ¹⁹ Il s'agit d'une lignée qui, incluant aussi ses maîtres Lachelier, Lagneau et Boutroux, « jointe au mouvement de retour vers le kantisme véritable, constitue ce qu'il y a de plus positif et de plus fécond dans l'histoire philosophique du XIX^e siècle ». ²⁰ De plus, cette lignée se rattacherait aussi aux sources originelles et réflexives de la civilisation philosophique européenne : « l'idéalisme des maîtres de notre génération, d'un Lachelier et d'un Lagneau, rejoint l'élan qu'il y a vingt-cinq siècles Socrate a donné jadis à l'esprit européen, lorsqu'il inculquait à chacun la nécessité d'être lui-même pour lui-même l'*artisan de sa philosophie* ». ²¹

La formation de Brunschvicg, en effet, se déroule entièrement au sein des institutions philosophiques parisiennes. Au lycée Condorcet, où il côtoie Marcel Proust, Halévy et Léon, Brunschvicg est l'élève d'Alphonse Darlu, qu'il reconnaîtra toujours comme son maître. Il intègre ensuite l'École Normale Supérieure en 1888, et obtient l'agrégation en 1891. Rue d'Ulm, il a comme professeur Victor Brochard, mais les influences véritables proviennent du dehors ou du passé : déjà au lycée, Darlu l'initie au spiritualisme en lui faisant lire les œuvres de Lachelier et de Boutroux ²² ; jeune étudiant à l'ENS, il approfondit sa connaissance de ces auteurs en lisant le manuscrit du mythique *Cours de logique* (1866-7) de Lachelier (voir section 3.1.3) et en suivant les leçons de Boutroux à la Sorbonne. ²³ La pensée de Brunschvicg est

¹⁷ L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 457.

¹⁸ Sur ces questions, voir B. Saint Sernin, « L'idée de conversion intellectuelle selon Alain, Brunschvicg et Blondel », dans F. Worms (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, cit., p. 43-61.

¹⁹ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 573.

²⁰ *Ibidem*. Il y a quand même des différences qui font l'originalité de Brunschvicg. Par son intellectualisme, en effet, Brunschvicg marque, comme l'observe Bréhier « une rupture décisive avec les idées vitalistes, encore présentes chez Ravaisson et Lachelier » (É. Bréhier, *Histoire de la philosophie. Tome III. XIX^e-XX^e siècles*, Presses Universitaires de France, Paris 1989⁴, p. 954).

²¹ L. Brunschvicg, *L'esprit européen*, La Baconnière, Neuchâtel 1947, p. 184.

²² Voir L. Brunschvicg, « Préface à la deuxième édition », dans *La Modalité du jugement* (1897), troisième édition augmentée de *La vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1964³, p. vii-viii.

²³ Pour ces données biographiques, voir R. Boirel, *Brunschvicg : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1964.

donc enracinée profondément dans une lignée spiritualiste qui puise chez Kant des outils pour se renouveler et qui voit dans la confrontation avec les sciences une démarche clé pour l'auto-compréhension de l'esprit et de la fonction de la philosophie elle-même. On a déjà vu les mérites reconnus à Lachelier : selon Brunschvicg, il aurait constitué une « philosophie de la conscience pure » pliant le kantisme à l'étude de la vie intérieure. Mais il y a plus : ce faisant, il a occupé dans la philosophie française contemporaine une place analogue à celle de Kant dans la philosophie du XVIII^e siècle, à la différence que l'impasse à dénouer n'est plus celle entre l'« ontologie de Wolff » et le « demi-scepticisme de Hume », mais celle entre l'empirisme de Mill ou le positivisme et l'éclectisme de Cousin. En s'écartant de ses deux fausses alternatives, Lachelier ouvre la voie « à l'idéalisme, pris dans son acception authentique, celui où la raison concrète n'est rien d'autre que la réflexion immanente à la conscience humaine ». ²⁴ On comprend dès lors la supériorité du criticisme français, ce « mouvement de retour vers le kantisme véritable » qui, selon Brunschvicg, se réalise avec Lachelier plutôt qu'avec Renouvier, un auteur avec lequel il engage un véritable combat théorique rapproché tout au long de sa vie.

Mais, on l'a dit, derrière le kantisme prôné par Brunschvicg, dont nous allons examiner le profil dans les sections suivantes, il faut voir en filigrane la convergence de la tradition du rationalisme occidental et du spiritualisme parisien. Selon le témoignage de son élève Raymond Aron, Brunschvicg « connaissait assez bien la *Critique de la raison pure* pour être capable de l'expliquer presque sans avoir le livre sous les yeux », ce qui est à vrai dire une qualité partagée par plusieurs philosophes de l'époque, de Boutroux à Delbos. ²⁵ Cette connaissance ne lui empêche pas d'être fidèle plus à l'esprit du kantisme qu'à sa lettre. C'est la même fidélité spirituelle qui avait poussé Renouvier à refaire la table des catégories et qui pousse Brunschvicg, on le verra, à y renoncer. Aron rappelle que dans les ouvrages de Brunschvicg on pouvait trouver l'empreinte de la grande tradition rationaliste occidentale, surtout Descartes, Spinoza et Kant. ²⁶ Dans des textes des années 1920, Brunschvicg esquisse les traits de son panthéon philosophique, qui s'appuie évidemment sur une interprétation particulière de l'histoire de la philosophie. En effet, selon Brunschvicg, la civilisation occidentale affleure avec le culte pythagoricien de l'arithmétique et la maïeutique de Socrate, ce dernier véritable découvreur de la raison pratique. Mais après Platon et Archimède, synthèses et culminations de la spiritualité grecque, le « réalisme physique » d'Aristote inaugure une longue période de

²⁴ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 595.

²⁵ R. Aron, « La philosophie de Léon Brunschvicg », cit., p. 137.

²⁶ Voir *ivi*, p. 137.

décadence qui dure jusqu'à Montaigne et Descartes. C'est le philosophe de La Haye qui, en s'appuyant sur l'exercice sceptique de l'auteur des *Essais*, remet en évidence le « caractère propre de la civilisation occidentale », à savoir l'identification entre sciences et sagesse humaine. Il n'y a pas de science, en effet, sans la libre recherche de la vérité, hors de tout dogmatisme scolastique, sans donc une ascèse préalable par rapport aux préjugés et au savoir consolidé. Mais si Montaigne est le symbole d'un scepticisme individuel, Descartes marque le réveil de l'intelligence impersonnelle de l'humanité tout entière, dont les mathématiques sont comme la cristallisation ; avec lui, et après le doute méthodique, l'homme redécouvre à travers l'entreprise scientifique l'immanence de sa pensée à la vérité,²⁷ sans laquelle il ne pourrait rien dire sur et rien maîtriser de la nature : « Il n'y a pas, chez Descartes [comme chez chaque grand penseur, selon Brunschvicg], de révolution philosophique, à part de la révolution mathématique »,²⁸ et c'est là toute la différence avec Montaigne.

Si avec la révolution cartésienne la science redevient œuvre de l'homme et de ses jugements sur la nature, en substituant le dogmatisme avec la « réflexion scrupuleuse sur la norme de la vérité »,²⁹ Spinoza est celui qui consolide le lien, déjà cerné par Descartes, entre raison et intuition. Celle-ci est en effet ce qui empêche à l'intelligence de s'égarer dans une métaphysique abstraite et qui lui permet « de saisir dans un acte concret des réalités concrètes ».³⁰ Pour Brunschvicg, l'héritage de Spinoza se compose de plusieurs facettes, que nous ne pouvons analyser intégralement ici.³¹ L'élément principal, c'est sans doute la marche progressive de l'esprit vers une connaissance supérieure décrite dans l'*Éthique*.³² Spinoza, en dépassant l'opposition cartésienne entre *res cogitans* et *res extensa*, ouvre la voie au véritable idéalisme rationaliste, c'est-à-dire à la perspective où le monde intelligible n'est pas une superposition

²⁷ Voir L. Brunschvicg, « L'humanisme de l'Occident » (1928), dans *Écrits philosophiques. Tome I. L'humanisme de l'Occident*, cit., p. 1-10. Ces étapes sont décrites et analysées dans toute leur ampleur dans les deux volumes de *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, qui datent du 1927.

²⁸ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. I, p. 135.

²⁹ L. Brunschvicg, « Mathématique et métaphysique chez Descartes » (1927), dans *Écrits philosophiques. Tome I. L'humanisme de l'Occident*, cit., p. 49.

³⁰ L. Brunschvicg, « La pensée intuitive chez Descartes et chez les cartésiens » (1937), dans *Écrits philosophiques. Tome I. L'humanisme de l'Occident*, cit., p. 59.

³¹ On lira là-dessus J.-M. Le Lannou, « 'Un temple pur'. Léon Brunschvicg, lecteur de Spinoza », dans A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007, p. 295-310. Sur l'influence du spinozisme brunshvicgien dans le XX^e siècle, voir D. Gil, « Le 'vrai' spinoziste, de Brunschvicg à Bachelard », dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, p. 41-70.

³² « La sagesse suivant l'*Éthique* – écrit Brunschvicg – n'a rien à voir avec le caprice gracieux d'Athéna ou le miracle d'une conversion spontanée : elle est liée à la continuité d'un progrès qui porte avec soi sa propre certitude à partir de cela même qui en paraît comme la négation ; car la connaissance de l'inadéquat comme tel, la conscience, pourrait-on dire, de l'inconscient, ne saurait se produire sans impliquer l'existence et la possession du plan supérieur au plan de l'inadéquat et de l'inconscient ; l'erreur n'existe que lorsqu'elle est dévoilée à titre d'erreur avérée, c'est-à-dire lorsqu'est apparue la vérité, qui révèle les ténèbres et les dissipe en les illuminant » (L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. I, p. 175).

au monde sensible, mais une représentation « fondée dans la nature des choses », « une nécessité qui se déduit d'une façon rigoureuse ».³³ La vie de la connaissance et de la science, tout autant que la vie pratique de l'esprit, est donc un parcours d'émendation qui a dans la parfaite adéquation entre le droit et le fait, entre l'existence et l'essence, son terme idéal. Cette progression est possible parce qu'il n'y a aucune différence entre la substance de l'être et ses formes intellectuelles. L'idée d'une immanence spinoziste de la pensée à la vérité paraît parfois combler l'écart kantien entre l'appareil conceptuel du sujet et la matière informe extérieure.

Cela revient à dire que, si nous pouvons nous approcher de la vérité, c'est parce que nous sommes depuis toujours placés dans la vérité. La vérité, donc, n'est pas une négociation entre la pensée et la réalité. L'objectivité, elle, l'est. Mais la vérité est ce point auquel l'intelligence de l'homme est destinée. L'esprit habite la vérité, il lui est immanent, au sens où il vit et agit éclairé par la lumière de la raison, se mouvant dans un monde d'intelligibilités, certes rectifiables par les heurts avec l'expérience (toujours cruciaux dans l'épistémologie de Brunschvicg), mais rectifiables *par la raison elle-même*. Comme l'écrit Messaut, « [a]vant toute opération intellectuelle, en effet, l'esprit *contient déjà* le vrai qu'il doit exprimer ; et cette immanence du vrai dans l'esprit est quelque chose de si complet et de si total que Brunschvicg n'hésite pas à considérer l'identité de *la Vérité et de l'Intelligence* comme le principe profond de la conception spinoziste de la connaissance ».³⁴ Il ne faut plus fonder la vérité sur un ordre transcendant, car, selon un rapport substance-mode, la vérité se reflète directement dans l'homme lui-même : « la vérité n'a d'autre critérium qu'elle-même, l'homme trouve sa sécurité de la certitude dans la conscience de son activité intellectuelle ».³⁵ La philosophie des sciences que Brunschvicg élabore est donc foncièrement spiritualiste, car elle consiste dans l'étude de l'intelligence humaine en acte à travers l'histoire. Et c'est le propre de la science, dit-il dans son livre sur Spinoza, que de « faire circuler la pensée, non au-dessus des individus, mais à travers les individus ».³⁶ Ainsi, l'étude de la science ne donne pas lieu seulement à une théorie de la connaissance, mais éclaire aussi le passage qui permet à la conscience de l'homme de coïncider avec « l'horizon de l'intelligence » elle-même.

³³ *Ivi*, p. 176.

³⁴ J. Messaut, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, Vrin, Paris 1938, p. 146.

³⁵ L. Brunschvicg, « Spinoza (Article de la *Grande Encyclopédie*) » (1901), dans *Écrits philosophiques. Tome I. L'humanisme de l'Occident*, cit., p. 113. La référence, ici, est évidemment à la thèse de l'*Éthique* (II, prop. XLIII, scholie) selon laquelle « *veritas est norma sui et falsi* ».

³⁶ L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains* (1894), troisième édition revue et augmentée, Alcan, Paris 1923³, p. 479.

Or, qu'est-ce que cette interprétation de Spinoza a à voir avec le kantisme déclaré de Brunschvicg ? Nous avons déjà suggéré que le spinozisme de Brunschvicg peut être vu comme une correction de certaines fautes de la perspective kantienne. Mais n'y a-t-il pas une contradiction dans la référence parallèle à Spinoza et à Kant ? Pour répondre à ces questions, il faut passer par le début philosophique de Brunschvicg, sa thèse de 1897 sur la *Modalité du jugement*, et analyser l'envers de la célébration brunshvicgienne de Kant.

7.1.2. Une philosophie du jugement

Le 29 mars 1897, Brunschvicg soutient ses thèses de doctorat à la Faculté des Lettres de Paris, à l'époque dominée par Boutroux, Paul Janet et Séailles. Celle en français, *La Modalité du jugement*, est parfois exclue du catalogue de ses ouvrages majeurs, alors qu'elle contient le germe de toute sa pensée successive, même si d'une façon plus systématique et moins historique. Selon un témoignage, Darlu, dédicataire du texte, aurait dit à ce sujet : « ce livre, vous le referez toute votre vie ». ³⁷ Et en effet on peut y trouver tous les thèmes que Brunschvicg développe dans ses ouvrages successifs : le refus de l'introspection, la critique du conceptualisme, la valeur de l'histoire, l'unification de connaissance, esthétique, morale, religion.

Brunshvicg commence en situant sa thèse à l'intérieur d'un cadre explicitement kantien, c'est-à-dire *critique* : le passage crucial de la modernité, d'après lui, s'est produit avec le déplacement, accompli d'une manière définitive par Kant, de la *réflexion* sur l'être en tant qu'être à l'être en tant que *connu*, de l'ontologie à la critique. C'est en ces termes qu'il entend la démarche critique kantienne : « La philosophie kantienne, en tant du moins qu'elle est essentiellement critique, est une philosophie de la réflexion, du *nachdenken* ». ³⁸ Brunschvicg, on l'a dit, s'autorise d'une tradition idéaliste, tout en critiquant toujours l'excès qui voit dans le monde rien d'autre qu'une création ou une projection du sujet. Certes, dit-il, la connaissance n'est pas un accident qui s'ajoute au monde : « la connaissance constitue un monde qui et pour nous le monde. Au-delà il n'y a rien ». ³⁹ Mais grâce à la médiation de Spinoza il ne saurait plus être question de choisir entre idéalisme et réalisme, car monde connu et monde extérieur, perçu, coïncident. Brunschvicg ne nie pas la valeur de l'expérience concrète : il dit par exemple que la première démarche de la pensée consiste à reconnaître, par un jugement de

³⁷ Cité dans J. Laporte, « Léon Brunschvicg historien de la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 50, 1/2 (1945), p. 86.

³⁸ L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 208.

³⁹ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 2.

fait, le « cela est », c'est-à-dire l'impact avec l'être qui suscite en nous l'acte de connaissance. Il parle volontiers, en traduisant le « *Stoß* » fichtéen, d'un « choc » qui nous donne le « critérium du réel ». ⁴⁰ Néanmoins, il affirmera toujours que c'est l'intelligence seule qui peut critiquer les démarches de l'intelligence. La possibilité de la critique kantienne est donc actualisée par l'immanence spinozienne de la pensée à soi-même : « L'intelligence n'est transparente qu'à l'intelligence ». ⁴¹ Et même le heurt avec le réel n'a pas lieu dans un rapport de simple extériorité. Avec une dialectique qu'il reprend explicitement d'un grand lecteur de Kant, souvent opposé à Spinoza, Fichte, Brunschvicg écrit : « L'esprit ne se donne plus un objet qui soit fixe et qui demeure posé devant lui ; il cherche à se saisir lui-même dans son mouvement, dans son activité, à atteindre la production vivante, non le produit qu'une abstraction ultérieure permet seule de poser à part ». ⁴² Tout cela entraîne évidemment une critique à l'ancien spiritualisme et peut-être au bergsonisme montant, ⁴³ mais ce qui est intéressant est surtout de voir comment dans sa lecture du projet critique, Brunschvicg commence déjà à faire glisser certains aspects extérieurs à la perspective kantienne. La greffe de ces éléments étrangers est rendue possible par l'existence, dans le projet kantien, de fissures et brèches qui en affectent la réussite.

Or, qu'est-ce que veut dire connaître ? Qu'est-ce que signifie critiquer ? Dans la perspective de Brunschvicg, la critique est davantage l'étude réflexive des jugements que le sujet porte sur le monde. Le jugement est, comme chez Kant, l'unité minimale et *objective* de la connaissance, qui, pour Brunschvicg, précède la primitivité même du concept, dont il est la condition de possibilité. ⁴⁴ De plus, il est un acte « positif » de l'intelligence, qui peut même ne pas être la perception réfléchie d'un rapport, comme Brunschvicg semble initialement le pen-

⁴⁰ Voir *ivi*, p. 115-6.

⁴¹ *ivi*, p. 3.

⁴² *ivi*, p. 4. Sur l'importance de Fichte dans l'histoire de la philosophie et par rapport en particulier à l'héritage de Kant, voir « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 266-7, où Brunschvicg déclare qu'[a]vec la forme initiale de la doctrine fichtéenne, l'idée critique manifeste toute sa force d'expansion et de révolution ».

⁴³ « Toute doctrine par conséquent qui présenterait une faculté non représentative, le sentiment ou la volonté, comme supérieure à la représentation et comme indépendant d'elle, sera une doctrine non philosophique » (L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 4).

⁴⁴ Ailleurs, il précise avec beaucoup de clarté ce rapport jugement-concept. Si, par concept, on entend « l'élément simple du discours », dès lors « il n'y a que des jugements », car si par exemple je pense « français », cette notion n'a rien de simple, étant par contre le rapport entre certains individus vivant dans un certain territoire et doués de certaines qualités culturelles. On peut dès lors résoudre la notion de « Français » dans une proposition (un jugement) comme « Les Français sont les français ». La « réalité psychologique » du jugement se compose en effet d'un double acte de l'esprit : d'une part, « une expérience confuse et chaotique d'où on extrait les qualités par lesquelles se définissent les espèces et les genres » ; de l'autre, « une expérience organisée où grâce aux prédicats qui leur sont communs les individus sont classés ». Il en résulte que le concept est « un double processus de décomposition intellectuelle et de recombinaison, [...] un schème au sens kantien (mais à la condition que l'on explicite le moment d'analyse régressive que Kant paraît avoir laissé dans l'ombre) » (L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 476).

ser, mais qui peut consister tout simplement dans une affirmation objective comme « Il pleut » ou « Je suis ».⁴⁵ L'élément essentiel du jugement, donc, est la copule, avant de toute spécification. C'est quelque chose que déjà Kant avait suggéré : il contestait la conception classique du jugement comme simple représentation d'un rapport entre deux concepts pour en faire « la manière d'amener des connaissances données à l'unité objective de l'apperception ».⁴⁶ Et, pareillement, il voyait dans la copule « est » la condition nécessaire de cette objectivité (en opposition au caractère purement subjectif de l'association). La parution de la *Critique de la raison pure* marque pour Brunschvicg un point d'inflexion dans l'histoire de la philosophie occidentale : la philosophie, en effet, a pris sa forme définitive – à savoir, elle est devenue *critique* – le jour où Kant, au lieu de fonder la raison d'être des jugements dans un monde intelligible comme Platon ou dans la perfection de Dieu comme Descartes, a opté pour « l'analyse directe de la pensée humaine ».⁴⁷ En se réclamant de cette démarche, Brunschvicg pousse la « découverte » kantienne plus loin, en faisant du jugement un activité originaire de l'esprit qui précède toute détermination de modalité et tout enchaînement syllogistique : « le jugement est l'acte complet de l'activité intellectuelle, [...] l'acte unique », et il « doit être regardé comme le commencement et le terme de l'esprit, comme l'esprit lui-même ».⁴⁸ Dès lors, l'étude du jugement n'est rien d'autre que l'étude de l'activité de l'esprit.

On commence à comprendre les insuffisances de la doctrine kantienne du jugement aux yeux de Brunschvicg : certes, Kant a bien saisi que penser c'est juger, mais il a nivelé la nature du jugement sur la nature de la liaison entre sujet et prédicat, en articulant ce rapport sur la base d'un appareil catégoriel emprunté à un aristotélisme périmé qui est « non seulement *prékantien*, mais *précartésien* ».⁴⁹ Kant, en effet, même s'il contestait la notion du jugement comme simple rapport entre concepts, ne visait pas à dépasser la relation, mais à en fonder l'objectivité par la mise en place d'une logique transcendantale.⁵⁰ Et dans la première branche de cette logique, l'analytique des concepts, qui fait suite aux profondes intuitions sur le caractère spontané de la pensée, Kant vide le jugement « de tout son contenu spirituel, de son activité interne, pour le transporter dans le concept »,⁵¹ en reprenant ainsi l'antériorité du concept

⁴⁵ Voir L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 15.

⁴⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, B141, Ak. III, p. 114 ; I, p. 860.

⁴⁷ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 24.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 567.

⁵⁰ Dès le début de l'« Analytique », d'ailleurs, Kant insiste sur la nature discursive de la connaissance humaine et sur le fait que le jugement est toujours une connaissance médiate par concepts, car c'est seulement la représentation intuitive qui peut se référer directement à l'objet, lorsque les concepts ordonnent plusieurs représentations intuitives sous une représentation commune (voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A68/B93, Ak. III, p. 85 ; I, p. 825).

⁵¹ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 27.

par rapport au jugement qui était le grand « postulat » d'Aristote et de la scholastique. Il y a donc une antériorité du jugement par rapport aux concepts, qui marquent une fixation de l'activité intellectuelle et non sa propre articulation nécessaire, et à ses modalités (nécessité, possibilité, existence), lesquelles devront par contre être déduites après (et non avant) la position originaire du jugement. Et *la spécificité de la tâche critique se fonde justement sur le fait que la modalité n'est pas une partie essentielle du jugement*. Si dans « la question logique de la modalité est impliquée la question métaphysique du droit qu'a l'esprit d'affirmer l'être », la critique consistera dans la mise en question *réflexive* de la valeur véridique d'un jugement et, plus précisément, de son caractère problématique, assertorique ou apodictique.⁵²

L'anti-aristotélisme à la base de cette critique de Kant ne doit pas surprendre. On a déjà mentionné la haine de Brunschvicg pour Aristote, dont la philosophie est à plusieurs reprises liquidée, dans un cadre emprunté à son élève Piaget, comme une régression de la pensée occidentale à son enfance. Comme le soulignera son quasi-homonyme Jacques Brunschwig,⁵³ l'anti-aristotélisme de Brunschvicg s'inscrit dans une tradition nationale qui, avec l'exception de Ravaisson et Hamelin, a toujours reconnu son propre père dans un philosophe, Descartes, venu libérer la raison de la camisole de force scholastique ; et la longue prédominance universitaire de Brunschvicg entravera pour plusieurs décennies l'avancement des études aristotéliennes en France. Mais pour ce qui concerne plus spécifiquement la critique à la logique aristotélienne, le précurseur immédiat de Brunschvicg est sans doute Lachelier, qui avait longuement travaillé sur la syllogistique. Même si Lachelier n'avait affiché aucun anti-aristotélisme au sens strict, depuis sa thèse en latin (*De natura syllogismi*) il s'était attaché à en problématiser et éclaircir la théorie du syllogisme.⁵⁴ Brunschvicg reprend, en en tirant des conséquences plus vastes, les argumentations de Lachelier soit dans sa thèse latine (*Qua ratione aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*) – concernant une question très technique, notamment la correspondance entre l'ordre des moyens termes dans les trois figures du syllogisme établies par Aristote et l'ordre des quatre causes – soit dans sa thèse française, où la doctrine aristotélienne est visée d'une manière beaucoup plus générale. La thèse en latin porte sur un problème qui, même sous formes différentes, laissera des traces profondes dans la philosophie de Brunschvicg, en la tourmentant des débuts jusqu'au

⁵² Voir *ivi*, p. 39-40.

⁵³ Voir J. Brunschwig, « Un ennemi d'Aristote à Paris : Léon Brunschvicg », dans J. Wiesner (dir.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Zweiter Band: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Springer, Berlin-New York 1987, p. 596-9. Il n'y a pas lieu ici de discuter l'interprétation brunschvicgienne d'Aristote. Nous renvoyons donc à cet article.

⁵⁴ Dans ce texte, publié en français dans le premier numéro de la *Revue philosophique* en 1876, Lachelier contestait en effet l'existence des « conséquences immédiates », c'est-à-dire d'opérations par lesquelles on déduit une proposition d'une autre sans faire recours à une troisième (subalternation, conversion, contraposition).

grand livre du 1922 sur *L'expérience humaine et la causalité physique* : le problème du rapport entre l'ordre de la connaissance et celui de l'expérience. Lors de sa soutenance, Brunshvicg déclare avoir été frappé par la « dualité » de l'inspiration d'Aristote : d'une part, la physique et la métaphysique, qui portent sur l'objet concret et procèdent par induction ; de l'autre, la logique, qui voit dans le syllogisme déductif la manière de parvenir à des conclusions universelles et nécessaires. Le problème se pose de concilier cette dualité entre l'être et la pensée.⁵⁵

Aristote, on le sait, considère le moyen terme comme l'élément capable de se rapporter soit à la prémisses majeure soit à la prémisses mineure, et d'assurer la rigueur formelle du syllogisme. Or, pour que le syllogisme participe de la science, c'est-à-dire de la connaissance par la cause, il faudra que le moyen terme renvoie à la cause. Si cela est vrai, logique et métaphysique seront reliées, et l'ordre entre les idées sera le même que celui qui existe dans la nature des choses. Néanmoins, selon Brunshvicg, cette homogénéité ne se produit pas, le syllogisme ne peut se prévaloir d'aucune *vis metaphysica*. Dans les *Premiers Analytiques*, Aristote expose les règles de conversion des prémisses pour transformer des syllogismes imparfaits de seconde et de troisième figure dans des syllogismes parfaits de première figure. Il s'agit donc de voir si la position plus ou moins « parfaite » des termes moyens recoupe les degrés de perfection des causes. Cependant, maintient Brunshvicg, Aristote aurait fait une confiance trop grande à cette possibilité de conversion. En se réclamant de Lachelier – « *qui veram de conversione doctrinam restituit, hoc debetur opusculum* », comme le dit la dédicace de la thèse –, Brunshvicg affirme que la conversion n'est pas immédiate, mais présuppose elle-même un syllogisme, d'où il s'ensuit que « le lien de la logique et de la métaphysique [...] est rompu ».⁵⁶ Cela signifie qu'Aristote n'arrive pas à concilier pensée et être, qui demeurent donc

⁵⁵ Voir l'appendice « Soutenance de thèses », dans L. Brunshvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 273.

⁵⁶ *Ibidem*. Soit la proposition « Tout A est B », sa conversion consisterait à transformer le prédicat en sujet de la manière suivante : « Quelque B est A » (par exemple : « Tout homme est mortel » → « Quelque mortel est un homme »). On ne peut en effet être sûrs que, si tout A est B, tout B sera A. Mais, d'après Lachelier, les deux A ne sont pas la même chose. Dans l'universelle affirmative, « tout A » indique tous les sujets concrets (Socrate, Aristote, etc.) doués de l'attribut A, lorsque dans la particulière A est la propriété générale (l'humanité). On ne peut donc pas inverser simplement sujet et prédicat, car on a à faire avec trois termes. Dès lors, « Tout A est B » n'énonçant pas une loi, mais étant seulement l'expression d'un fait (tous les individus caractérisés par le prédicat de l'humanité), afin de donner cohérence logique au syllogisme il faut ajouter une autre majeure, c'est-à-dire la proposition particulière : « Tout homme (Socrate, Aristote, etc.) est un homme (possède l'attribut d'humanité) ». Ainsi, on réintroduit un terme moyen (les sujets réels) que la théorie des conséquences immédiates excluait et on arrive à un syllogisme de troisième figure en *Derapti* (voir J. Lachelier, « Les conséquences immédiates et le syllogisme » (1876), dans *Œuvres*, cit., t. I, p. 102-4). Par cette démonstration, Lachelier entendait soutenir contre Kant la thèse de l'indépendance des trois figures du syllogisme. Néanmoins, comme le remarque Brunshvicg, Lachelier se concentrait exclusivement sur la conversion formelle, lorsque par contre Brunshvicg confond conversion formelle et simple inversion du sujet et du prédicat (voir J. Brunshvicg, « Un ennemi d'Aristote à Paris », cit., p. 614-5). Sur la logique de Lachelier, voir T. Greenwood, « The Logic of Jules Lachelier », *Proceedings of the Aristotelian Society* 35 (1934-5), p. 75-94.

deux principes tout à fait distincts, qui peuvent seulement se rapprocher sans ne jamais coïncider. Et en tous cas, la véritable science, comme nous l'a enseigné la modernité avec Bacon et Descartes, ne procède pas à partir des généralités ; par contre, la proposition universelle est l'accomplissement, difficile et toujours falsifiable, d'un procès où fait et droit se mêlent.

Dans la *Modalité du jugement*, c'est une autre coïncidence qui est mise en question, celle entre la pensée et le syllogisme, sur la base de l'idée que le syllogisme est entièrement réductible à une démarche simple de l'esprit, donc à un jugement.⁵⁷ Accuser Kant de n'avoir pas été à la hauteur de ses desseins, retournant vers des positions aristotéliennes, signifie l'inculper pour un intellectualisme abstrait, artificiel. Mais la prise de distance vise surtout le Kant de la *Critique de raison pure*. S'il faut entendre autrement la notion du jugement, la porter au-delà de sa conception encore syllogistique, pour lui restituer toute sa liberté de création et de synthèse, ce n'est pas par hasard si Brunschvicg tourne son attention vers la *Critique de la faculté du juger*, où, dit-il, Kant dévoile une conception du jugement authentiquement moderne, « en se délivrant des incertitudes et des embarras auxquels [il] s'est exposé par son affranchissement du formalisme des catégories ».⁵⁸ Ce texte, en effet, « [perce] le rideau dogmatique, à l'ombre duquel Kant avait développé l'idéalisme transcendantal ».⁵⁹ Dans la troisième *Critique* Brunschvicg déclare retrouver l'esprit originaire du criticisme dans la notion de jugement réfléchissant, lequel, en tant que jugement qui ne peut pas se réduire à un concept, qui résiste à toute subsumption immédiate du particulier sous la norme, se rapproche plus de l'idée de « jugement pur » que Brunschvicg souhaite décrire dans sa thèse, à savoir l'idée d'un jugement qui n'est pas *préjugé*. C'est pour cette raison que, « par sa pureté, par sa souplesse, par sa fécondité », la *Critique de la faculté de juger* lui paraît comme « la plus spécifiquement critique des trois Critiques ».⁶⁰ Certes, en tant que « *Mittelglied* »,⁶¹ lien entre un « entendement abstrait » et la raison pratique, l'*Urteilkraft* demeure un « intermédiaire mystérieux » dans un esprit morcelé en facultés distinctes, alors qu'il faudrait réaffirmer dans le jugement l'unité de l'esprit et de ses démarches gnoséologiques. Pourtant, la méthode de la *Critique de la faculté de juger* est sans doute « la vraie méthode », qui nous invite à abandon-

⁵⁷ Le syllogisme parfait « Tout les philosophes sont justes – Socrate est un philosophe – Donc Socrate est juste » n'est pas une suite de jugements, mais un seul jugement. La majeure « Toutes les philosophes sont justes », en effet, dépasse la raison humaine si elle est conçue au point de vue de l'extension. Il faut dès lors l'entendre sous la forme de la compréhension, où philosophe = juste. La mineure, pour sa part, vient à signifier directement que Socrate = philosophe = juste. Dès lors, la conclusion – « Socrate est juste » – veut dire que « le philosophe est philosophe », ce qui est le jugement unique explicité par le syllogisme.

⁵⁸ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. xi.

⁵⁹ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 695.

⁶⁰ L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 257.

⁶¹ Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 177 ; II, p. 930.

ner définitivement même la notion de relation.⁶² Comme l'observe très correctement Gualandi,⁶³ Brunschvicg trouve dans la troisième *Critique* une clé qui lui permet de ramener la différence entre jugement déterminant et jugement réfléchissant à l'intérieur d'une dynamique (spirituelle et, ensuite, dans les ouvrages successifs, pleinement historique) plus général du jugement – au-delà donc, ajoutons-nous, de la notion même d'une *Urteilkraft*, d'une faculté de juger à côté d'autres facultés.⁶⁴

7.1.3. *Idéalisme critique contre l'« accident Renouvier »*

Dans la complexe stratification du terrain où Brunschvicg souhaite bâtir sa philosophie du jugement, trois références conceptuelles diverses semblent donc converger et presque s'identifier : (1) le jugement réfléchissant et l'*Urteilkraft* kantien, (2) l'intuition spinozienne et (3) la dialectique entre moi et non-moi fichtéenne.

Cette complexe constellation met en évidence d'une part l'existence de traits communs à la réception française de Kant, qui est toujours perçu comme un philosophe qui a besoin d'être non pas dépassé, comme dans le cas de l'idéalisme allemand, mais plutôt corrigé par des philosophes parfois antérieurs, par exemple au sujet de doctrines comme celle de la chose en soi⁶⁵ ; d'autre part, l'originalité de l'interprétation de Brunschvicg, par exemple si compa-

⁶² Voir L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 27. Certes, dans la *Modalité* Brunschvicg est souvent ambigu à propos de la notion de relation, mais il me semble que finalement il arrive à l'évacuer comme les autres catégories. Selon Fedi, au contraire, Brunschvicg conserverait encore la relation comme catégorie principale (voir *Kant, une passion française*, cit., p. 597 n. 33).

⁶³ Voir A. Gualandi, *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine*, cit., p. 245.

⁶⁴ On peut ajouter à cet égard ce que dit Saint-Sernin : « c'est l'*Urteilkraft*, la puissance de juger qui, par ses opérations, réalise à la fois l'unification de l'univers, au dehors, et l'unification solidaire des esprits, au-dedans » (B. Saint-Sernin, « L'idée de conversion intellectuelle selon Alain, Brunschvicg et Blondel », cit., p. 55).

⁶⁵ À l'instar de Renouvier et de presque la totalité de la philosophie française du XIX^e siècle, Brunschvicg conteste radicalement la doctrine kantienne de la chose en soi et sa séparation entre monde phénoménale et sphère nouménale, ce qui comporte, selon Brunschvicg, une « métaphysique de la transcendance » (L. Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, cit., p. 490). Ce défaut tient aux « cadres du dogmatisme que Kant a conservés », plus précisément à sa distinction entre entendement et raison. En reprenant un argument ancien partagé par plusieurs philosophes très divers (Renouvier, Couturat ou Fouillée), Brunschvicg affirme en effet que, si la chose en soi n'est jamais donnée dans l'expérience phénoménale, dès lors il ne peut y en avoir aucun concept. Elle n'est rien. Il faut dès lors ne pas morceler l'esprit en facultés distinctes et passer de la transcendance à l'immanence de la pensée à l'être. Citons à cet égard un passage qui est très éclairant : « Renoncer à la distinction dogmatique des deux plans de connaissance, pour concentrer toute la connaissance positive sur le plan unique de la science, ce serait donc, en fin de compte, interpréter la révolution critique dans son sens authentique – et c'est du même coup retrouver la source profonde de l'inspiration spinoziste » (*ivi*, p. 491). Mais la compatibilité entre kantisme recadré et spinozisme n'est pas un accostage arbitraire ; par contre, elle est une possibilité déjà explorée par l'histoire, par exemple dans la philosophie de Fichte : « En écartant, avec le fantôme de la chose en soi, l'appareil d'ontologique qui survivait dans l'édifice des *Critiques*, Fichte devait être amené à dégager le *moi* de la forme extérieure qui le limite dans l'espace, à l'identifier avec l'activité universelle et une de la pensée, bref à

rée avec le cas du néocriticisme de Renouvier. Il ne faut jamais oublier que Brunschvicg, avant d'être un 'idéaliste critique', est avant tout et surtout un spiritualiste, à savoir un élève de Lachelier et Boutroux, qui n'aimaient pas trop Renouvier. Au premier, Brunschvicg doit l'attention pour la méthode réflexive ; au second, l'importance du regard historique même dans la spéculation la plus pure.⁶⁶

Cette filiation entrave sans doute la proximité de Brunschvicg avec l'interprétation kantienne du « dogmatique » Renouvier, qu'il considère en général comme un philosophe anti-critique. La méfiance envers l'aristotélisme de Kant, qui s'exprime par l'attachement aux catégories, est donc à lire comme une critique aussi et surtout adressée au criticisme de Renouvier. Cette critique avait été déjà amorcée par Boutroux dans un de ses derniers ouvrages, où on peut lire que

c'est l'intelligence qui fait la science, et celle-ci ne s'extrait pas des choses comme, d'un composé chimique, un élément de ce composé. D'autre part, l'œuvre réagit sur l'ouvrier ; et ce que nous appelons les catégories de l'entendement n'est que l'ensemble des habitudes que l'esprit a contractées en se travaillant pour s'assimiler les phénomènes. Il les adapte à ses fins, et il s'adapte à leur nature. C'est par un compromis que se fait l'accord. Et ainsi, l'esprit scientifique n'est plus désormais un lit de Procuste où les phénomènes sont tenus de se ranger. C'est l'intelligence, vivante et souple, se développant et se déterminant, non sans analogie avec les organes du corps, par l'exercice même et le travail que l'œuvre à accomplir exige d'elle.⁶⁷

Comme le raconte Georges Dumesnil, pendant son cours sur Kant de l'année 1877-1878 à l'ENS, Boutroux avait précisé la motivation qui éloignait le spiritualisme 'à visage kantien', comme nous l'avons appelé, de la doctrine des catégories et, donc, implicitement, du néocriticisme. Selon le spiritualisme, en effet, les catégories ne sont pas les seules à posséder une faculté synthétique, car dans le moi on trouve déjà un principe d'unification du multiple qui

développer l'interprétation que Spinoza donnait du *Cogito* » (*ibidem*). De plus, donc, le retour à Kant va de pair, en le rendant possible par les fautes mêmes du système critique, avec un retour à Spinoza : « Ce n'est donc pas malgré Kant, c'est de Kant même, que surgissent, aux dernières années du XVIII^e siècle, le rajeunissement et le renouvellement du rationalisme de l'*Éthique* » (*ibidem*).

⁶⁶ Mais, à vrai dire, le premier à montrer à Brunschvicg les défauts du criticisme renouvierien c'est son maître au lycée Alphonse Darlu : « Parmi les titres de la reconnaissance que je dois à mon maître Darlu, celui-ci n'est pas le moindre de m'avoir fait comprendre, dès le début, à quel point Renouvier, perverti par Victor Cousin, était demeuré fidèle à l'interprétation éclectique des doctrines auxquelles il demandait un appui contre l'éclectisme » (L. Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion*, Presses Universitaires de France, Paris 1951, p. 10). Ce que Brunschvicg, engagé dans une étude de « la conscience humaine comme réalité de progrès », conteste à Renouvier, c'est l'exposition de l'histoire de la philosophie comme éternel répétition d'oppositions catégorielles données (voir par exemple l'*Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*).

⁶⁷ É. Boutroux, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, cit., p. 343.

précède toute application des catégories. Kant se trompe lorsqu'il pose tout d'abord l'existence d'un divers que les formes et les notions pures viennent à unifier : « Dans la réalité l'un précède le multiple [...] », ⁶⁸ et cette unité que le moi atteint tout d'abord est l'intuition immédiate de soi.

Il suffit de substituer à l'intuition immédiate de soi l'activité réflexive de l'intelligence pour obtenir la position de Brunschvicg envers ce qu'il définit ailleurs comme l'« *accident* Renouvier ». ⁶⁹ Aux yeux de Brunschvicg, Renouvier n'est pas le philosophe qui marque le commencement de l'esprit critique en France, mais plutôt quelqu'un qui, dans sa lecture de Kant, est resté comme coincé dans un dogmatisme de dérivation éclectique. Renouvier, en effet, ne comprend pas la valeur du « processus d'analyse régressive grâce auquel l'*Analytique* de la *Raison pure* et l'*Analytique* de la *Raison* pratique ont mis hors de conteste la justification rationnelle de la loi scientifique et de la loi morale ». ⁷⁰ Brunschvicg conteste notamment à Renouvier sa volonté de corriger Kant en unifiant l'homme de la connaissance et l'homme de la morale, mais subordonnant ainsi la connaissance à la croyance, la connaissance à l'expérience psychologique de la certitude ou de la foi. Dans l'article écrit en 1924 pour le numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Kant, Brunschvicg commence justement par s'écarter du dogmatisme de Renouvier qui suspendait la démonstration rationnelle et l'analyse critique à « un acte initial de foi », c'est-à-dire à la croyance : cela, aux yeux de Brunschvicg, trahit « une inspiration antérieure » et « contraire à la critique kantienne ». ⁷¹ Par exemple, dans sa *Psychologie rationnelle*, Renouvier affirmait que le problème du rapport simultané entre le sujet et l'objet de la connaissance – c'est-à-dire de la coexistence, révélée par la réflexion, du *moi qui est* et du *moi qui se représente comme étant* – ne pouvait se résoudre que par « une sorte d'acte de foi », ⁷² ce qui revient à dire, plus en général, que le problème de la vérité doit se fonder sur une forme de croyance primitive qui tient à l'existence du monde extérieur. Le recours à la foi et à la croyance est rendu nécessaire parce que son phénoménisme finitiste, renfermant la conscience « dans l'enceinte de la boîte crânienne », empêche Renouvier de démêler le problème du rapport externe entre la pensée et l'extension, entre l'esprit et l'univers. Cette insuffisance tient, selon Brunschvicg, d'une connaissance superficielle et erronée de Spinoza, qui, loin d'être un panthéiste, nous permet de penser l'immanence de la pensée à l'infinité de l'être et, plus précisément, la corrélation intime et

⁶⁸ Voir G. Dumesnil, *Le spiritualisme*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris 1905, p. 79.

⁶⁹ Voir L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 210.

⁷⁰ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 591.

⁷¹ L. Brunschvicg, *L'idée critique et le système kantien*, cit., p. 207

⁷² Voir C. Renouvier, *Traité de psychologie rationnelle*, cit., t. II, p. 50.

toujours plus précise de l'intériorité à l'extériorité. C'est pour cette raison qu'au fond le néo-criticisme n'est qu'un « Kantisme sans critique ». ⁷³ Ce jugement est répété dans le *Progrès de la conscience*, où Renouvier est accusé de « dépouiller de son principe rationnel la raison théorique aussi bien que la raison pratique ». ⁷⁴ En fondant la connaissance scientifique sur la réalité concrète de l'homme psychologique, sujet de désirs, passions, croyances, espoirs, etc., le criticisme de Renouvier tourne le dos à l'idéalisme critique et se transforme en un « réalisme transcendantal » qui marque une régression aux penseurs écossais (Hume et Reid en particulier). Plus généralement, Brunschvicg voit dans le néocriticisme de Renouvier un réalisme renouvelé, qui ressuscite le « finitisme arithmétique » ou le « phénoménisme individualiste » de Protagoras. À cet égard, deux sont les doctrines de Renouvier que Brunschvicg cible.

D'abord, le recours au principe de non-contradiction pour fonder la « loi du nombre », qui renferme les mathématiques dans le domaine des nombres finis positifs, ce qui signifie, pour Brunschvicg, n'affirmer l'existence que de « nombres nombrés » et méconnaître les « nombres nombrant » qui se déploient en série infinies selon la « fécondité illimitée » de la raison. ⁷⁵ La loi du nombre présuppose, en dernière analyse, le postulat *réaliste* que fonde le critère de la vérité seulement sur l'objet représenté et non pas sur le sujet pensant. Deuxièmement, Brunschvicg conteste la correction du causalisme kantien par le principe d'un indéterminisme phénoménal qui fonderait la liberté morale et qui passe par le dépassement du substantialisme. Brunschvicg croit mal placée la foi phénoméniste de Renouvier, car, dit-il, un « idéalisme conscient et sûr de soi » ne songerait à se passer de la substance, que la mécanique et la chimie ont reconnu comme un concept important pour la « conquête intellectuelle de l'univers » ; par contre il chercherait à la ramener à une loi de conservation. Le relativisme phénoméniste servait à Renouvier pour montrer la capacité de la volonté libre, faculté toujours liée à des représentations, d'imposer sa propre causalité dans le monde. Mais pour Brunschvicg cette solution, qui rattache un effet concret à une faculté « abstraite », se révèle encore une fois biaisée par « une sorte de réalisme psychologique » où on peut retrouver, véritable obstacle au déploiement du criticisme proprement dit, l'influence de l'éclectisme de

⁷³ Voir L. Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme », cit., p. 23-4. Brunschvicg définit ainsi le critère pour distinguer entre critique et métaphysique : « est *critique*, tout problème posé sous l'espèce du *Comment*, qui se résoudra par la réflexion analytique, par le progrès de la conscience et du jugement. Est *dialectique* (au sens d'illusoire), tout problème posé sous l'espèce du *Si*, le dilemme ne pouvant être tranché que par un pari » (*ivi*, p. 25).

⁷⁴ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 593.

⁷⁵ Voir L. Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme », cit., p. 26.

Cousin.⁷⁶ En effet, les développements de la science contemporaine vont dans la direction de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, vers donc l'affirmation d'une « fécondité illimitée » de l'intelligence qui dépasse le conceptualisme et qui permet de définir l'intellectualisme comme une « philosophie de l'activité pure ».⁷⁷ Contre cette progression de la science et de la conscience, qui aboutit à l'œuvre de Cantor, « les fidèles de la loi du nombre » font un retour en arrière de vingt siècles, à l'époque de Pythagore ou de Zénon d'Élée.

7.1.4. *Ce que les sciences enseignent au criticisme*

Pour Brunschvicg, la grande révolution de Kant consiste dans la reformulation en termes humains du problème de la connaissance, où le garant de l'objectivité n'est plus Dieu mais le sujet des jugements synthétiques : « le primat de la conscience transcendante atteste, chez l'homme, une puissance créatrice de vérité ».⁷⁸ La révolution transcendante illustre l'impossibilité de disposer, avant l'expérience, d'un monde de concepts exprimant les « virtualités » de l'être ; par contre, elle établit qu'il existe seulement la « possibilité réelle », à savoir la possibilité qui ne précède pas l'être mais en est dégagée en tant que condition de l'unité de l'expérience. On n'a plus donc à faire avec un rapport de vérité (de correspondance exacte) entre les représentations du sujet et les objets de la nature, mais plutôt avec une « connexion » entre formes et catégories qui n'existent pas avant leur contenu et une matière qui ne se donne pas sans savoir satisfait aux conditions des formes et des catégories. Le « prétendu représentant » et le « prétendu représenté » apparaissent ensemble, l'un foncièrement lié à l'autre. Dans le criticisme, donc, l'*a priori* n'est pas issu d'un dogmatisme rationaliste, mais il est atteint par l'analyse réflexive, laquelle découvre ainsi ses lois constituantes et immanentes.⁷⁹ Mais ici Kant commet une erreur capitale : il fait fond sur l'immutabilité de la législation de l'entendement, il fait trop de confiance au caractère *a priori* des mathématiques et de la physique :

La *Critique de la raison pure* part de la loi pour aller à la découverte de la conscience. Mais alors, sommes-nous en droit de nous demander aujourd'hui, que restera-t-il de la théorie de la conscience transcendante, une fois reconnu que l'analyse et la géométrie,

⁷⁶ Voir *ivi*, p. 27.

⁷⁷ Voir L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 391.

⁷⁸ L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 222.

⁷⁹ Voir L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 305-8.

que la mécanique et la physique ne se résignent nullement à cette immobilité docile que Kant avait escomptée, que de toutes parts elles ont fait craquer, au cours du XIX^e siècle, les cadres dont l'*Esthétique* ou l'*Analytique transcendantale*, dont les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* leur avaient prescrit de respecter le tracé définitif ?⁸⁰

Dans la reconstruction de Brunschvicg, la conscience législatrice n'a fait que prendre le relais de la conscience divine. Et en faisant trop confiance aux catégories, elle s'est retrouvée devancée par le progrès de la science. Mais ce reproche ne correspond pas au désir de se passer de la critique elle-même : par contre, il faudra en dégager l'idée pure au-delà du postulat catégoriel, que Brunschvicg voudrait « laisser pour compte aux néo-kantiens et à Kant lui-même ». ⁸¹ L'avènement de l'idée critique marque en effet un tournant décisif dans l'histoire, car elle met l'accent sur le pouvoir d'invention intellectuelle, de création scientifique, « brisant le moule des formes et la lettre des lois dont on l'avait crue d'abord [...] prisonnière, afin de s'assurer d'un accord plus précis et plus exact avec la réalité ». ⁸² Sur cet élan de l'intelligence dans son cheminement vers la vérité se fonde l'inspiration originaire de l'idéalisme critique tel que Kant l'a conçu au début et tel que Brunschvicg souhaite le reprendre : la connaissance scientifique a une autonomie propre, elle est « consistante par soi », et il est impossible de la comprendre « en se référant à un modèle extérieur ou antérieur, donnée immédiate de la perception ou intuition d'une réalité transcendante ». ⁸³ Ce que le criticisme véritable enseigne, c'est que l'apport de l'intelligence est *une contribution positive et constitutive, et non seulement législatrice*. Et, comme l'avènement de la science moderne enseigne, l'idée même de l'esprit se transforme. ⁸⁴

Dans ses deux grands ouvrages historiques, *Les étapes de la philosophie mathématique* (1912) et *L'expérience humaine et la causalité physique* (1922), Brunschvicg s'attache justement à mettre en relief les conséquences philosophiques de la crise des fondements au tournant de siècle à la suite des événements qui ont bouleversé la mathématique et la physique (à savoir, principalement, les géométries non-euclidiennes de Lobatchevski et Riemann, la théorie des ensembles de Cantor, l'arithmétisation de l'analyse par Weierstrass et la théorie de la relativité d'Einstein) et qui brisent l'illusion, partagée par Kant et Comte parmi les autres, de

⁸⁰ L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 223.

⁸¹ *Ivi*, p. 224.

⁸² *Ivi*, p. 229.

⁸³ *Ivi*, p. 230.

⁸⁴ Voir L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 303-4 : « Avec la science moderne s'évanouit l'idéal contemplatif d'une sorte de *représentation conceptuelle*, qui serait destinée à doubler la réalité, préalablement donnée, des objets intelligibles ».

faire de la mécanique une science *a priori* et rationnelle qui peut être rattachée au modèle mathématico-géométrique.⁸⁵

Faut-il donc écarter toute la lettre de l'œuvre de Kant, toute fondée sur le lien entre géométrie euclidienne et mécanique newtonienne, pour n'en retenir que la signification générale ? La réponse de Brunschvicg est négative. Il y a en effet nombreuses intuitions kantiennees que les sciences ne suppriment pas. Tout d'abord, la perspective générale de l'*Esthétique transcendantale* est entièrement à conserver : les espaces non-euclidiens ou l'existence de multiples métriques temporels ne font qu'avaliser l'irréductibilité de l'espace et du temps aux formes classiques rationalistes et empiristes. Ils ne sont pas ni des généralisations de rapports ni des idées qui s'imposent à l'esprit par leur immédiate clarté ; ils sont de formes, douées d'un « état civil » particulier, *a priori* mais sensibles. Ils tiennent donc à un esprit caractérisé, dans le kantisme de Brunschvicg, par une « souplesse inépuisable qui, sans se départir de sa rigueur, multiplie à l'infini ses ressources pour mettre cette rigueur en harmonie avec les exigences du réel ».⁸⁶ Dans l'*Analytique*, par contre, Kant ne se soucie pas de déduire l'ordre ou le nombre des catégories : il se borne à une déduction transcendantale qui les fonde sur l'unité originnaire de l'aperception : cette sorte de « défaite », qui n'arrive pas à justifier pleinement le recours à un vieil outil scholastique, et qui ne fait qu'expliquer le caractère unitaire de la pensée, témoigne d'un « dynamisme » de l'intelligence qui résiste à tout « artifice de canalisation ».⁸⁷ Mais il y a un autre aspect qui sauve, pour ainsi dire, l'*Analytique*. Dans la *Deuxième analogie de l'expérience*, celle sur le principe de la série temporelle selon le lien de causalité, le temps cesse d'être une forme *a priori* indifférente à son contenu, pour se fonder sur une succession *objectivement* donnée « imprévisible pour l'entendement, et que l'expérience seule révèle ».⁸⁸ Selon Kant, en effet, quand je regarde une maison, je peux commencer par la cheminée ou par le sol, rien ne m'oblige à suivre un ordre déterminé. Mais lorsque je vois un navire descendre le courant, l'ordre des perceptions devient nécessaire et, surtout, souligne Brunschvicg, unidirectionnel : l'appréhension d'une chose suit *selon une loi* à l'appréhension d'une chose qui précède, mais on ne peut pas remonter la série causale.⁸⁹ Selon Brunschvicg, il y a une irréductibilité du principe de causalité ain-

⁸⁵ Massimo Ferrari a souligné très correctement les similarités entre les positions de Brunschvicg et de Cassirer, à propos surtout de la conception dynamique de l'apriorisme kantien, du caractère pour ainsi dire fonctionnaliste de la vérité scientifique et de l'importance de la démarche historique (voir M. Ferrari, « La filosofia matematica di Léon Brunschvicg », in M. Longo, G. Micheli (dir.), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia. Tomo 2*, Cleup, Padova 2017, p. 191-211).

⁸⁶ L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 225.

⁸⁷ Voir *ivi*, p. 226-8.

⁸⁸ *Ivi*, p. 228.

⁸⁹ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A193-4/B238-9, Ak. III, p. 170 ; I, p. 929.

si conçu aux autres catégories, ce qui marque aussi l'irréductibilité de la théorie physique à la théorie mathématique et, donc, l'échec du projet kantien. Mais l'irréversibilité de l'ordre causal implique une distinction entre l'antécédent et le conséquent qui, tout en introduisant une « fissure » dans le système kantien, le rend compatible avec les développements – ou, plus précisément, les *événements* – de la physique moderne, comme par exemple le principe de Sadi-Carnot⁹⁰ ou la relativité. Si la doctrine kantienne de la causalité marque « un progrès décisif pour une théorie rationnelle de la causalité », c'est parce qu'elle ajoute à l'élément de permanence (substance) l'idée d'une irréversibilité de la succession temporelle et parce qu'elle fait de la substance et de la cause non plus des réalités qui se représentent à l'intuition mais des rapports qui prennent leur valeur de la connexion avec l'expérience.⁹¹ La causalité, telle qu'elle est exposée dans la *Deuxième analogie*, se découvre réfractaire au traitement *a priori* et, en fondant l'ordre intellectuel sur ce que Brunschvicg appelle le « je ne sais quoi d'irréductible [au conceptualisme des catégories] qui est le fond même de l'expérience ».⁹² Ainsi, on découvre le sens véritable, et qui nous parle encore, du *relativisme* kantien, comme intimement lié à une *positivité*.

Les bouleversements scientifiques ne font que confirmer l'actualité de la perspective kantienne, modifiée en conséquence comme une doctrine soulignant le fait que la science se produit à l'intersection entre la formalisation humaine et les résistances de la réalité. L'essentiel du kantisme, c'est l'intuition que le savant a toujours à faire avec une expérience « déjà 'informée' par l'esprit humain », et que la valeur de la science repose sur la connexion réciproque entre raison et expérience, une idée peut-être banale, mais importante dans une époque dominée, selon Brunschvicg, par un « dogmatisme panlogisme » (il pense au logicisme de Peano, Boole et Russell) et un « scepticisme empirique » (la référence ici est peut-être au positivisme ou au conventionnalisme de Le Roy). Mais il faut quand même « pousser jusqu'au bout » la réforme kantienne, en prenant conscience que désormais l'espace euclidien n'est qu'un cas particulier et que la mécanique rationnelle ne se trouve plus au centre de la physique et en se débarrassant enfin de la chose en soi et de la déduction syllogistique. Certes,

⁹⁰ « [L]a comparaison qui a guidé Sadi Carnot s'apparente à celle dont Kant s'est servi pour mettre en lumière l'irréversibilité du rapport causal ; celui-ci évoquait le cours de la rivière, celle-là se réfère à la différence du niveau » (L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 363). Il s'agit d'une idée qu'on retrouve déjà chez Hannequin, qui trouvait « remarquable que les deux premières 'analogies de l'expérience' [...] aient trouvé leur expression la plus parfaite non dans la science newtonienne qui les avait inspirées, mais dans les deux lois de la thermodynamique qui sont à l'heure actuelle les principes suprêmes de la physique tout entière » (A. Hannequin, « Les principes de l'entendement pur : de leur fondement et de leur importance dans la *Critique de la raison pure* », cit., p. 272).

⁹¹ L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 360.

⁹² *Ivi*, p. 310.

la « philosophie scientifique » kantienne est désormais périmée, le « Copernic de la philosophie » étant demeuré, comme déjà le soulignait Fouillée, « encore un trop fidèle ptoléméen »,⁹³ mais cela ne veut pas dire qu'il faut renoncer à l'idéalisme critique. Par contre, il faut relancer le projet critique en approfondissant, plus que Kant ne l'ait fait, la connexion entre la raison et l'expérience.

Or, les deux dernières parties de *L'expérience humaine et la causalité physique* visent justement à recadrer le criticisme au-delà de ses limites et à formuler une nouvelle théorie de l'expérience. Contre l'analyse psychologique procédant par « décomposition du type chimique », la réflexion criticiste doit remonter du résultat accompli à ses conditions de possibilité. On découvre, ainsi, que le *primum* de la perception n'est pas la sensation, mais plutôt ce que dans la *Modalité du jugement* Brunschvicg appelait le jugement « cela est », c'est-à-dire le *Stoß*, le choc ou la « piqûre fugitive » qui marque le point de connexion avec la réalité. En bref, le « cela est » correspond à la position de l'existence de l'univers en tant qu'horizon des objets, le décor, lié par des rapports de causalité, où se déroule notre expérience. Mais ce monde, purement sensible, est loin d'être ordonné et intelligible. Ce qui est intéressant, c'est que Brunschvicg, tout en acceptant, on l'a vu, la perspective générale de l'*Esthétique transcendantale*, juge périmée la conception kantienne de l'espace et du temps comme notions *a priori* qui entretiennent avec la donnée un rapport *extérieur* entre contenant et contenu. Ce qu'il propose, c'est plutôt d'analyser la genèse des formes de la sensibilité. En effet, la philosophie du jugement, dit-il, se place à l'origine de l'action qui engendre l'espace géométrique.⁹⁴

Pour ce qui concerne l'espace, Brunschvicg part du constat qu'il naît des sensations visuelles et tactiles qui frappent l'homme dans son action. En coordonnant les données visuelles et tactiles, l'homme se fait un tableau général de la position qu'il occupe et de la place des objets qui l'entourent. Mais dès qu'il bouge, ce tableau change, les rapports spatiaux assument une nouvelle forme. Il a donc l'impression de vivre dans un monde d'images incohérentes, dans l'erreur, victime de ses représentations. C'est à ce moment que l'intelligence humaine, toujours orientée vers la clarification de la réalité, se pose le problème initial de la vérité, qui consiste justement dans la correspondance exacte entre vision et toucher, entre l'image que nous avons du monde et sa réalité tangible. La géométrie, donc, a son origine non pas dans des formes de l'expérience, mais dans un jugement de vérité sur ces formes mêmes. L'objet propre de la géométrie n'est pas une portion d'espace, mais son contour représentatif, le

⁹³ *Ivi*, p. 455.

⁹⁴ Voir *ivi*, p. 479.

« trait-image » qui donne lieu à la constitution d'un « espace vrai ».⁹⁵ Le passage du sensible à l'intelligibilité scientifique a lieu, comme Brunshvicg l'explique clairement dans *Les étapes de la philosophie mathématique*, grâce à l'action, qui constitue, par le mouvement, une série de moments nécessairement liés entre eux : « Les notions de connexion logique, d'ordre irréversible, sont donc impliquées dans la notion d'action. C'est notre action qui sous-tend aux états de conscience un réseau d'objectivité ».⁹⁶ Les données visuelles et tactiles, loin d'être rattachées à des représentations statiques, sont en jeu dans un système de mouvements volontaires orientés à un *but*, ce qui deviendra ensuite, après l'abstraction géométrique, l'*objet*.

On voit donc comment Brunshvicg pose à la base de la constitution de l'espace géométrique (euclidien) une dimension d'ordre anthropologique, qui attribue un rôle fondateur à l'action et même, dans le stade scientifique, à la pratique du dessin. Cela ne veut pas dire que Brunshvicg soit au fond un pragmatiste. Au contraire, ce qui l'intéresse de souligner en parlant du dessin c'est le fait qu'elle implique la nécessité de l'analyse, de la vérification, et, donc, le fait qu'elle met en lumière la nature d'abord d'*activité* et ensuite d'*activité créatrice* de l'intelligence. L'esprit n'est pas désincarné ; en revanche, il est toujours engagé dans une expérience concrète à laquelle il doit toujours donner une forme, dans un parcours qui passe évidemment par une longue série d'erreurs et rectifications. L'espace euclidien, le seul que Kant pouvait prendre comme modèle, n'est pas une donnée primitive, mais occupe une place bien déterminée dans cette longue série. L'étude réflexive de l'histoire a donc comme but de rendre évidente l'évolution des formes que l'intelligence a concocté pour rendre compte du monde.

Dans ce contexte, on comprend que pour Brunshvicg la pensée géométrique n'est pas un pouvoir représentatif, mais plutôt une production de schèmes, « méthode créatrice, faculté de construire comme disait Kant », « faculté de construire l'espace ».⁹⁷ L'espace à trois dimensions, donc, est un produit de notre intelligence, dont, dans *Les étapes*, Brunshvicg montre la véritable *construction* qui passe par une série complexe d'opérations rationnelles (rotations, translations, établissement de proportions et de dimensions, etc.). Tout cela le conduit à modifier radicalement la doctrine kantienne : « on ne saurait parler d'un 'espace psychologique' comme d'une réalité autonome qui serait présentée à la conscience du sujet. L'espace ne se constitue que par une élaboration d'ordre intellectuel ».⁹⁸ L'espace n'est plus, donc, une intuition *a priori* dans un sens classique. S'il reste *a priori*, c'est seulement en tant

⁹⁵ Voir *ivi*, p. 480.

⁹⁶ L. Brunshvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 499.

⁹⁷ *Ivi*, p. 502.

⁹⁸ *Ivi*, p. 512.

que *forme* qui nous permet d'interroger activement l'expérience et de l'ordonner. On est loin du conventionnalisme,⁹⁹ car cette forme n'est pas un produit contingent, mais le résultat d'une coopération spinozienne, pour ainsi dire, entre une raison qui est toujours orientée vers la vérité et une réalité qui, à son tour, malgré ses résistances, se prête depuis toujours au travail de la rationalité. La réflexion critique dénonce en effet soit l'empirisme soit le rationalisme radicaux : « L'espace a sa racine dans l'expérience ; il a son achèvement dans la raison. L'intelligence se meut dans le monde, et pourtant il lui appartient de se donner un monde ».¹⁰⁰

Sur cette base, on peut maintenant comprendre d'une part l'innovation de la cosmologie d'Einstein et de la géométrie non-euclidienne. Einstein nous enseigne que le sujet n'est pas un observateur transcendant par rapport à l'univers, mais plutôt un œil qui habite le monde, qui occupe une portion d'espace et qui doit toujours obtenir par son exercice de l'intelligence des « coefficients de réalité » qui ne sont ni des données purement *a priori*, ni des intuitions empiriques. Lorsqu'il met en valeur le rôle de la mesure, cette implication réciproque du « formel » et du « concret », Einstein établit donc que l'espace n'est pas antérieur à la mesure, mais il est plutôt la « contexture » de la réalité qui surgit avec la mesure elle-même.¹⁰¹ Pour ce qui concerne le « problème non euclidien », comme Brunschvicg l'appelle, il est important car il valide et en même temps dépasse la démarche kantienne. La pluralité d'espaces, en effet, nous permet de dépasser la première antinomie cosmologique kantienne entre le fini et l'infini. Affranchie de la « superstition de l'*a priori* », l'intelligence géométrique redécouvre son libre dynamisme intérieur.¹⁰² Mais cela n'entraîne pas une indistinction quant à la valeur des formes géométriques ; la pluralité des systèmes géométriques prouve en effet qu'il existe deux types de raison : une « raison *raisonnable* » qui se développe en accord avec l'expérience, et une « raison *raisonnante* », qui se développe indépendamment de la donnée empirique, selon une initiative propre.¹⁰³ L'espace euclidien n'est pas dépassé par les géométries de Riemann ou Lobatchevski, mais il est quand même un produit de la même intelligence. Cependant, il est vrai en tant qu'il s'est manifesté comme le plus propre à « porter le poids de l'univers physique ».¹⁰⁴ Ce n'est pas donc une convention de l'esprit ; au contraire, il est issu de la « collaboration » entre l'esprit et les choses, il est une hypothèse de l'esprit validée par la réalité. De même, le fait que la géométrie euclidienne est la plus « conforme » à

⁹⁹ Selon Brunschvicg, le conventionnalisme n'est que la réaction maladroite à la crise de l'harmonie préétablie entre les formes de la connaissance et le contenu de l'expérience, une réaction qui conclue à la double contingence des principes et des faits (voir *ivi*, p. 552-3).

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 514.

¹⁰¹ Voir L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 429-30.

¹⁰² Voir L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 515.

¹⁰³ Voir *ivi*, p. 518.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 520.

l'expérience ne déqualifie pas les autres géométries : en s'appuyant sur les études, repris par Couturat, d'Eugenio Beltrami,¹⁰⁵ qui avait démontré, à partir de l'irréductibilité du cinquième postulat d'Euclide, la consistance de la nouvelle géométrie, Brunschvicg souligne que les propositions établies dans la géométrie euclidienne sont traduisibles par des propositions formulées dans la géométrie lobatchevskienne ou riemanienne. L'espace euclidien est « dérivé d'expériences originelles qui ont provoqué le développement de l'intelligence », mais « il ne coïncide pas entièrement avec la représentation empirique ; il implique un passage à la limite, qui révèle, au même titre que l'infini ou le zéro, une puissance 'transintuitive', un dynamisme d'ordre intellectuelle ; et c'est pourquoi la vérité de l'espace est la vérité d'un cas-limite ».¹⁰⁶ Nous n'avons jamais marché selon les lignes droites d'un espace euclidien, mais plutôt suivant une ligne courbe qui est l'arc de la sphère terrestre. Encore une fois, l'espace euclidien est une *idéalisation* qui nous est utile, qui est suggérée et confirmée par l'expérience sans être proprement un objet d'expérience. En ce sens, il présuppose un passage à la limite (l'œuvre d'abstraction) qui nous est révélé par celui encore plus évident des géométries non-euclidiennes. Sa vérité n'est donc plus exclusive, mais doit être contextualisée dans la tentative de l'intelligence de maîtriser l'expérience.

Il en va de même pour le temps. Comme il n'y a pas de science directe du temps, qui nous en donne la représentation intuitive, on a été tenté de le confiner dans « un splendide et stérile isolement ». Kant a sans doute cédé à cette tentation, en faisant du temps un « schème abstrait » au lieu de le considérer dans sa liaison avec les événements qui, seuls, nous donnent une succession objective, véritable.¹⁰⁷ Toutefois, il ne faut pas sortir du kantisme pour trouver une alternative au temps comme intuition pure, car elle est déjà contenue dans la *Critique de la raison pure*. Brunschvicg se réfère encore, évidemment, à la *Deuxième analogie de l'expérience*, où le temps est redéfini en relation au principe de causalité. Or, dire que la relation causale est une relation temporelle signifie révoquer l'indifférence du temps comme milieu *a priori* par rapport au phénomène. Le temps qui est constitutif du rapport causal est en effet irréductible au cadre de l'entendement. Il est plutôt le résultat même du processus expérimental. La naissance du déterminisme causal, qui surgit au moment où l'hypothèse est vérifiée par des observations faites successivement, marque aussi la naissance du temps, car le temps devient l'outil non tant pour appliquer à des moments à venir ce qui a été observé dans des moments donnés, ce qui signifierait présupposer l'idée du temps, mais plutôt pour pouvoir

¹⁰⁵ Voir L. Couturat, *De l'infini mathématique*, cit., p. 233.

¹⁰⁶ L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 522-3.

¹⁰⁷ Voir L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 502.

contrôler l'exactitude des prévisions expérimentales.¹⁰⁸ Cela revient à dire, plus simplement, que le temps trouve son origine et sa signification dans l'*action* humaine, dont l'activité scientifique n'est qu'un exemple très sophistiqué. Comme dans le cas de l'espace, Brunshvicg reconstruit la genèse du temps à partir des démarches primitives de l'humanité : l'action, impliquant un point de départ et un point d'arrivée, des moyens et un but, n'entraîne pas seulement la position d'un milieu où elle se déroule, mais aussi la distinction entre l'avant et l'après.¹⁰⁹

C'est seulement en ce sens, en tant qu'issu du même processus intellectuel, que le temps est lié à l'espace, et non comme chez Kant, où il peut être représenté seulement à travers le symbole spatial. Mais le temps, à l'instar de l'espace, ne surgit pas comme représentation. Il est d'abord une forme dont nous avons conscience avec l'action et que nous 'formalisons', pour ainsi dire, par la *mémoire*, qui, loin d'être une simple faculté passive, agit comme véritable *réorganisation réflexive* des événements en vue de l'action future. Le temps ne préexiste pas aux événements, donc, il en représente par contre la « contexture », fondée sur les rapports causaux que l'esprit établit. Là, Brunshvicg accuse Kant d'avoir négligé, en raison de son formalisme, l'importance des phases temporelles dans la constitution de l'expérience temporelle : l'action présuppose en effet un *hic* et aussi un *nunc*, un moment qui, répercuté sur le plan de la science, correspond au point de connexion « entre le code d'une législation rationnelle et la spécificité irréductible du réel », au point où l'homme réorganise son expérience passée en vue de son expérience future et où l'humanité actualise son bagage de savoir en relation aux confirmations ou aux démentis de l'expérimentation. En effet, d'après Brunshvicg, la genèse psychologique et pratique du temps nous montre comment entre l'action ou la perception et la science il n'y a qu'une différence de degré : la perception est déjà orientée vers la science, car « [l']humanité fait par rapport à l'univers ce que fait l'individu par rapport à sa vie pratique. Elle reconstitue sa généalogie, elle anticipe son avenir ».¹¹⁰ Le rôle joué par la mémoire dans la vie psychologique est joué, dans l'histoire des sciences, par celles que Cournot appelait les « données historiques », c'est-à-dire par des données qui ne sont pas obtenues par déduction à partir de lois universelles (« données théoriques »), mais qui par contre sont relatives à l'état des connaissances et des phénomènes à un moment particulier dans

¹⁰⁸ Voir *ivi*, p. 506-7.

¹⁰⁹ L'épistémologie génétique de Jean Piaget (1896-1980), qui suit les cours de Brunshvicg à la Sorbonne, devra beaucoup à ce genre de considérations (Brunshvicg n'hésite pas en effet à ses référer à l'origine psychologique du sens du temps et de l'espace chez les enfants). Ses premiers ouvrages datent de quelques années après, et la proximité est attestée aussi par leurs titres. Que l'on pense à *La représentation du monde chez l'enfant* (1926) ou à *La causalité physique chez l'enfant* (1927). Sur ces questions, voir L. Fedi, *Piaget et la conscience morale*, Presses Universitaires de France, Paris 2008.

¹¹⁰ L. Brunshvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 509.

l'histoire.¹¹¹ Dans la dialectique entre théorie et histoire, il en va toujours du rapport entre raison et expérience. La vérité scientifique, en tant que vérité humaine, est une vérité historique, qui ne peut pas être déduite, mais qui se produit à chaque instant. Et, à chaque instant, elle peut être bouleversée par une reconfiguration des séries causales qui déterminent l'état actuel de l'univers. Le déterminisme que la physique contemporaine nous invite à penser n'est pas, comme dans la physique pure du passé où les causes étaient considérées à part de leur application à l'expérience, un déterminisme « *apodictique* », un « *prédéterminisme* [...] fermant à l'homme l'accès et l'intelligence de la liberté », mais plutôt un déterminisme « de fait », qui tient compte du « spectacle de la réalité », qui garde son « attache à la position de l'*hic* et à la succession du *nunc* » qui le tient en contact avec la réalité et sans lequel l'intelligence scientifique ne serait qu'abstraction.¹¹² Le déterminisme, donc, est toujours *en devenir*, provisoire, exposé au jeu toujours variable du « synchronisme universel », et ses relations causales sont toujours passibles de rectification par la confrontation constante entre l'expérience et le savoir.¹¹³ Le *nunc*, en effet, n'est pas seulement une phase du temps qui découle, mais aussi, « en connexion avec l'actualité de l'expérience, l'actualité du contenu scientifique qui se concentre à un moment donné dans l'esprit du savant et grâce à quoi il dessine l'architecture des époques passées et des époques à venir ». La conséquence est donc que « l'architecture de ces époques se renouvelle avec la science de l'architecte », comme l'histoire d'Égypte présuppose l'histoire de l'égyptologie et l'histoire de la terre l'histoire de la géologie.¹¹⁴ On s'explique dès lors pourquoi Brunschvicg attache autant d'importance à la rétrospection de l'histoire, qui devient le véritable « laboratoire » du philosophe des sciences.¹¹⁵ On pourrait même dire que,

¹¹¹ « Il y a des sciences, comme les sciences abstraites, dont l'objet n'a rien de commun avec l'ordre chronologique des événements, et qui n'ont, par conséquent, aucun emprunt à faire à l'histoire, aucune donnée historique à accepter. Les théorèmes de géométrie, les règles du syllogisme, sont de tous les temps et de tous les lieux [...]. Au contraire, dans une multitude d'autres cas [par exemple les sciences naturelles], les données que la science accepte et sur lesquelles elle s'appuie nécessairement, n'ont et ne peuvent avoir qu'une raison historique. [...] Une intelligence qui remonterait bien plus haut que nous dans la série des phases que le système planétaire a traversées, rencontrerait comme nous des faits primordiaux, arbitraires et contingents (en ce sens que la théorie n'en rend pas raison), et qu'il lui faudrait accepter à titre de données historiques, c'est-à-dire comme les résultats du concours accidentel de causes qui ont agi dans des temps encore plus reculés» (A.-A. Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, t. II, cit., p. 192-200).

¹¹² L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 519.

¹¹³ La critique du déterminisme est doublée par la critique du finalisme. À propos du finalisme suprasensible de Lachelier, Brunschvicg dit en effet qu'il n'a rien à voir avec la raison scientifique, mais tient, pour le dire en termes kantien, à un jugement réfléchissant, donc au monde des désirs et des fins humains (voir *ivi*, p. 531).

¹¹⁴ *Ivi*, p. 520.

¹¹⁵ Voir L. Brunschvicg, « Vie intérieure et vie spirituelle » (1924), dans *Écrits philosophiques. II : L'orientation du rationalisme*, cit., p. 161. Comme l'écrit Castelli Gattinara, « [s]ans l'histoire la raison n'aurait [...] jamais pu se dévoiler comme ouverte et changeante dans le temps : inquiète dans son désir de vérification expérimentale et illimitée dans la mobilité de ses possibilités de construire » (E. Castelli Gattinara, *Les inquiétudes de la raison : épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Vrin/EHESS, Paris 1998, p. 67). Pour ce qui con-

dans sa philosophie historique des sciences, Brunschvicg dépasse en quelque manière l'opposition kantienne entre l'histoire comme connaissance *ex datis* et la raison comme connaissance *ex principis*,¹¹⁶ vers un modèle de rationalité qui assume la radicalité de sa propre position historique en reconnaissant le caractère relatif de ses propres principes ou, plus proprement, *fonctions*.

La reformulation de la conception kantienne du temps révèle donc toute sa portée épistémologique, autre que gnoséologique, en tant qu'elle permet de penser, en même temps que la temporalité de notre action, l'historicité de notre savoir toujours en devenir. En tant que dimension de l'expérience subjective – forme, bien entendu, produite par les nécessités de l'action –, le temps est déjà aussi dimension de la connaissance humaine, c'est-à-dire *histoire*.

7.1.5. *La critique du jugement expérimental*

Mais le problème se pose de savoir comment exactement, dans ce devenir, la raison peut ordonner la succession des phénomènes qui apparaissent et passent tout de suite sans s'appuyer sur une forme pure, sans présupposer un ordre ou un milieu neutre. La condition est de trouver, à travers le temps qui découle, quelque chose qui résiste, qui demeure le même, c'est-à-dire une invariante par rapport à laquelle on peut parler d'un avant et d'un après. Cette constante est satisfaite en physique par les principes de conservations, par exemple par celui de la conservation de l'énergie. L'« erreur » de Kant, qui avait eu le génie d'entrevoir l'importance de ce rapport entre la constante et la variable, est d'avoir fixé les deux termes chacun dans un « schéma indépendant », d'avoir lié la constante à la permanence de la matière (première analogie) et la variable au cours irréversible du temps (deuxième analogie). Certes, la physique contemporaine a confirmé la dualité de ces conditions pour penser la causalité, mais elle a aussi établi qu'ils ne se comprennent que dans leur réciprocity :

Ce que la physique contemporaine affirme comme *constante*, ce n'est ni la matière ni la masse, ce n'est pas non plus cette sorte de substance causale qu'on a cherchée dans la force ; c'est l'*énergie*, dont nous avons vu qu'elle n'est rien si on la détache, pour la réaliser, de la formule mathématique qui l'exprime. Et la *variation* qui permet de saisir dans son objectivité la conservation de l'énergie, c'est l'*entropie*, c'est l'action gravifique ou

cerne la pratique de l'histoire de la philosophie chez Brunschvicg, voir C. Chimisso, *Writing the History of the Mind*, cit., p. 70-80.

¹¹⁶ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A836/B864, Ak. III, p. 540-1 ; I, p. 1387.

électrodynamique qui se propage dans le champ universel, fonctions que l'on ne saurait saisir en soi à l'aide d'une intuition directe, d'une définition qualitative, qui ne témoignent de leur réalité empirique *qu'à travers les procédés mis en œuvre pour les mesurer* quantitativement.¹¹⁷

Le progrès scientifique confirme donc la démarche fondamentale du kantisme, l'idée que la théorie de la science de l'univers est indissociable d'une réflexion sur le rapport, interne à la science, entre les fonctions de la connaissance humaine et le caractère d'objectivité qu'on attribue à la nature. Mais si Kant avait cru trouver dans la mécanique newtonienne un modèle de parfaite intelligibilité, un système absolument stable de relations cristallisées qui aurait permis à la métaphysique censée le légitimer de se targuer elle-même de scientificité, aujourd'hui la philosophie doit renoncer à la prétention d'être antérieure à la science. Elle ne sera plus « détermination », mais « réflexion » sur la science, ayant comme but de dégager de l'analyse des produits scientifiques les formes et les fonctions cognitives que l'esprit fait intervenir dans sa compréhension du monde et qui, comme il est désormais clair, affectent non seulement notre connaissance mais aussi le statut ontologique même des objets étudiés.

On a vu que ce déplacement du relativisme kantien, auquel Brunschvicg souhaite demeurer fidèle, de la fondation à la réflexion, a traversé deux moments : d'une part, la mise en question de l'appareil catégoriel kantien ; de l'autre, la reconfiguration des formes *a priori* de l'espace et du temps, qui ne sont plus des formes « incorporelles », mais plutôt des « fonctions de l'esprit », « des outils destinés à créer peu à peu, par cheminement et par prolongement, la trame du devenir universel, outils adaptés à leur rôle du jour ils ont été utilisés comme instruments de mesure ».¹¹⁸ Ainsi, Brunschvicg souhaite mettre au jour et relancer les projets d'une logique et d'une esthétique transcendantale à la hauteur de la radicalisation du relativisme provoquée par les sciences contemporaines. Mais tout cela a une conséquence, c'est-à-dire qu'on ne pourra plus parler d'une logique et d'une esthétique transcendantales proprement dites. Selon Brunschvicg, en effet, il faut abandonner le plan pur et fondationnel de la *Critique de la raison pure* et adopter la même attitude que Kant prenait face aux sciences biologiques : au lieu de déduire les principes, comme dans la *Logique transcendantale*, il faudrait plutôt formuler ce qu'il propose d'appeler une « critique du jugement expérimental ».¹¹⁹ Il s'agit du même passage auquel on a assisté dans *La modalité du jugement* de la *Raison pure* à la *Faculté de juger*, à savoir de la « philosophie de la nature » à la « philoso-

¹¹⁷ L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 556. Soulignement ajouté.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 537.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 557.

phie de l'esprit ». ¹²⁰ C'est d'ailleurs le but originare de Brunschvicg : se plonger dans l'étude des sciences non pas afin de formuler une philosophie des sciences au sens strict, mais au contraire une « philosophie de la pensée », qui trouve dans le jugement son objet privilégié et qui s'oppose en même temps à la philosophie de la nature des idéalistes allemands, cette « tératologie métaphysique », et au positivisme français. En particulier, ce dernier – tout en nous aidant à éliminer les superstitions surannées, comme celle sur des facultés de l'esprit considérées à part de l'objet à connaître, dans un inventaire dressé une fois pour toute avant de son emploi effectif – n'a retenu de la science que la positivité elle-même, c'est-à-dire l'accumulation linéaire des faits et des connaissances, nous dispensant de « revenir sur nous-mêmes et de nous regarder penser ».

De cette façon, le positivisme, qui voulait abattre toute spiritualité, a fini par restaurer, au moins chez Comte, le primat d'un autre pouvoir spirituel, ce que Brunschvicg appelle « la catholicité spontanée du savoir scientifique » déifiant les résultats objectifs. ¹²¹ Mais les développements de la science contemporaine ont eu des effets tels qu'on ne peut plus poser le problème de la vérité sans revenir, par un effort de réflexion, sur la manière dans laquelle se réalise la convergence entre les données expérimentales et les notions de l'esprit, sur l'intervention de l'œuvre de mesure et sur son lien désormais intrinsèque avec l'objectivité. L'œuvre de la *critique*, réactualisée dans le sens d'une *rétrospection historique*, aboutit donc à montrer qu'il n'existe plus un plan fixe sur lequel on peut étaler tout le savoir scientifique, que le moment présent, avec sa configuration que nous croyons être définitive, est, à l'instar de toute époque, un point dynamique, ou même une courbure, d'un « fleuve » qui procède sinueux par virages serrés et accélérations soudaines.

La critique du jugement expérimental devra donc dépasser définitivement les deux moments d'égarement que l'homme a dû traverser dans son cheminement vers la vérité : l'*anthropomorphisme* et le *naturalisme*. Le premier est celui où, à partir d'Aristote, la causalité est pensée selon une forme de sens commun déductif, selon le modèle de la déduction syllogistique. C'est une remarque que Brunschvicg avait déjà formulé en 1897, mais qu'il développe maintenant en s'appuyant sur Hamelin, qui, dans son *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, accusait la tradition aristotélicienne d'avoir conçu le monde au point de vue de la causalité comme « l'analogie des théorèmes en mathématiques. Les définitions posées, les théorèmes s'ensuivent déductivement. De même, les causes étant posées, les effets

¹²⁰ Voir *ivi*, p. 552.

¹²¹ Voir *ivi*, p. 568-9.

s'en déduiraient ». ¹²² Mais, observait Hamelin, il y a une différence nette entre causalité et syllogisme : cela est progressif et requiert un procédé synthétique, lorsque ceci « n'est qu'un retour sur ce qui est acquis », car les définitions sont antérieures au travail déductif. Brunshvicg en conclut que la comparaison entre l'ordre des relations logiques et l'ordre des rapports causaux ne tient pas, et que toute tentative de la réaliser est destinée à multiplier les antinomies. Même Descartes n'arrive pas à se soustraire complètement au déductivisme. En effet, il subordonne la méthode analytique et synthétique à une règle d'évidence fondée sur l'existence d'une intuition susceptible de saisir le simple et l'absolu. En conséquence, « le préjugé scholastique de l'autonomie de la déduction synthétique va survivre à la ruine de la syllogistique ». En outre, pour affirmer l'objectivité des notions rationnelles de l'étendue et du mouvement, il est forcé de ramener la théologie à la base de la cosmologie, il doit « passer par-dessus la subjectivité de l'homme » en invoquant un Dieu qui « garantit la correspondance de l'intelligible et du réel, la déduction mathématique de l'univers ». ¹²³ L'idéal déductif va survivre, même si sous des formes différentes et plus nuancées, aussi dans les systèmes de Kant et de Comte. En opposition, le naturalisme de dérivation baconienne, procédant par induction, tombe dans un dogmatisme spéculaire, celui d'un « réalisme naturaliste » ayant comme norme de vérité le contact direct entre l'homme et les choses, l'évidence non pas de la logique, mais de la « nature donnée ». Ce naturalisme, qui perdure jusqu'à l'empirisme de Stuart Mill, abolit toute médiation de l'expérience, fait table rase de ce que l'esprit ajoute à la nature. Néanmoins, à l'instar du déductivisme « panlogique », il est démenti par la réalité scientifique : « Les canons de la méthode inductive peuvent, dans les cas les plus favorables, constituer des procédés auxiliaires pour un exposé justificatif de certains résultats ; ils ne sont pour rien dans la conquête ou dans l'intelligence de ces résultats, ils sont étrangers à l'esprit qui anime le savant ou le philosophe ». ¹²⁴ L'empirisme ou « réalisme inductif » retrouve dans ses mains rien d'autre que des phénomènes qu'il est incapable d'unifier et synthétiser selon un rapport rationnel, tout comme le « réalisme déductif » n'est pas capable, sans faire recours à un principe transcendant, de fonder l'objectivité du monde d'essences qu'il a cristallisé au-dessus de l'expérience.

Rationalisme et empirisme semblent donc se fonder sur deux modalités du jugement opposées, dont dans sa thèse Brunshvicg avait dénoncé l'impossibilité d'être absolutisés : le jugement d'*intérieurité* et le jugement d'*extérieurité*. Le premier correspond au jugement de

¹²² O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, cit., p. 249.

¹²³ L. Brunshvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 583.

¹²⁴ *Ivi*, p. 588.

pure intelligibilité, où les idées enchaînées sont intérieures les unes aux autres dans l'esprit ; son modèle est le jugement mathématique. Le second est par contre le jugement qui pose l'être externe et indéterminé, qui est comme la « négation » de l'activité intellectuelle, au sens où l'esprit se perçoit comme lié à quelque chose qui n'est pas lui mais qui, en même temps, n'a du sens que pour lui. En réalité, affirme Brunshvicg, ces deux formes ne sont que des possibilités-limites, car elles conduisent à une antinomie radicale entre la pensée et l'être : dans un cas, le jugement est un acte de la pensée et la copule signale l'existence d'une synthèse intellectuelle, dans l'autre, le jugement est une réaction de l'entendement où la copule marque sa limitation intrinsèque. Entre ces deux formes, souligne Brunshvicg, il n'y a pas de synthèse possible, car si l'intelligence pouvait unifier l'intelligible et le non-intelligible, elle serait élevée au-dessus de soi-même, hors de l'esprit, ce qui est absurde.¹²⁵ Il faudra alors poser un jugement du troisième type, dont la forme, dite *mixte*, participera soit de l'intériorité soit de l'extériorité : « Toute mystérieuse qu'elle est, cette participation, étant irréductible, est un fondement original pour l'affirmation de l'être ».¹²⁶ Ces trois formes correspondront alors aux trois caractères de la modalité : *nécessité* (intériorité), *réalité* (extériorité), *possibilité* (mixte).

Or, Brunshvicg souligne clairement que toute connaissance humaine est redevable de la rencontre, et même du *compromis*, entre la science et la perception ou entre la rationalité et l'objectivité. L'expérience, qu'on la considère externe ou interne au cours de la pensée, pose des résistances inattendues à l'élaboration intellectuelle qui fonctionnent comme des éperons à la réflexion et à l'invention. La science physique – mais aussi la mathématique, s'il est vrai qu'elle a abandonné le fantôme d'une « axiomatique pure » et la géométrie est devenue une science naturelle – se développe donc à l'intérieur de cette « *rationalité du circuit* » allant de l'esprit à l'expérience et vice-versa.¹²⁷ Cela signifie-t-il peut-être que tout jugement scientifique appartient à la troisième forme mixte, celle de la possibilité ? C'est ce que Brunshvicg admet déjà en 1897 : « la modalité du jugement scientifique est la possibilité ».¹²⁸ Il avoue en effet que l'« intelligibilité inconditionnelle » et l'« existence inconditionnelle » ne produisent jamais une connaissance réelle :

Ce sont des formes idéales, que l'homme peut concevoir comme les lois de son activité, mais qu'il ne peut saisir en soi. Le jugement qui est le plus intelligible est vide, et le ju-

¹²⁵ Voir L. Brunshvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 97.

¹²⁶ *Ivi*, p. 98.

¹²⁷ Voir L. Brunshvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 605.

¹²⁸ L. Brunshvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 161.

gement qui tente d'embrasser la réalité totale est opaque et impénétrable à l'intelligence ; la vérité est due à la rencontre dans une région moyenne de ces principes divers, et ainsi, la vérité humaine sera une sorte de compromis entre des principes divergents. Toute vérité humaine est partielle et mal assurée d'elle-même. Cette conclusion, encore qu'elle ne soit ni négative ni sceptique, contrarie l'élan spontané de l'esprit, et il ne l'accepte que par nécessité. Cependant il ne peut y en avoir d'autre, car toute conception différente serait immédiatement démentie par le spectacle de l'esprit humain.¹²⁹

Sur le plan de philosophie de la culture, Brunschvicg résout ce problème du dualisme entre monde de la science et monde de la perception en se refusant à choisir : le monde de l'intelligibilité scientifique et le monde concret de la perception sont issus d'une même démarche de l'esprit (le jugement) qui ensuite se différencie ; l'homme peut vivre tantôt dans un monde, tantôt dans l'autre, s'il ne vit pas toujours en même temps dans l'un et dans l'autre. En évoquant Spinoza, Brunschvicg souhaite même une conciliation finale qui, loin d'unifier ce qui était séparé, montre l'unité originaire des deux mondes. D'ailleurs, perception, action et science, on l'a vu, ne sont que des étapes de la même progression spirituelle. Mais pour ce qui concerne la valeur de vérité de nos connaissances, dans une note de la *Modalité du jugement*, Brunschvicg affirme que, ainsi étant les choses, l'homme se trouvant toujours en situation, « il n'y a pas du jugement concret auquel on puisse conférer soit la nécessité absolue, soit la réalité absolue », et donc « toute copule déterminée a pour modalité la possibilité ». Il arrive même à dire que « réalité et nécessité ne seraient plus que des espèces de la possibilité, et que toute affirmation humaine est enfermée dans le domaine du possible ».¹³⁰ En 1922, après avoir médité les découvertes d'Einstein, Brunschvicg affine cette perspective en soulignant la compossibilité entre objectivité et relativisme et, par cela, le caractère proprement humain ou même *humaniste* de la science. La relativité prend donc le relais de la possibilité : l'expérience opposera toujours sa « négation » aux constructions de la raison, mais cette négativité n'aura qu'un caractère provisoire dans l'évolution de la pensée. En ce sens, la science physico-mathématique n'est qu'un « *va-et-vient* entre une raison et une expérience également inépuisables, un système de chiffres [...] impliquant, dans la solidarité nécessaire de l'expression abstraite et de la signification concrète, la connexion de l'intelligible et du réel ».¹³¹ À partir de cette mise en valeur de la réciprocité entre raison et expérience, on retrouve l'inspiration fondamentale de la doctrine kantienne, purifiée de son formalisme aprio-

¹²⁹ *Ivi*, p. 171.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 608.

rique et rajeunie par l'apport relativiste de la science contemporaine. Et la critique devient l'outil indispensable pour revenir sans cesse sur les jugements humains et en découvrir leur composition, analysant les modalités dans lesquelles se réalise toujours l'imbrication d'intériorité et extériorité. Sous le signe de la relativité, la dialectique entre la « grandeur durable » et la « décadence immédiate »¹³² qui a déterminé les vicissitudes du kantisme tourne donc, avec Brunschvicg, en faveur de la survivance de l'esprit contre la lettre, du dynamisme créateur du jugement contre la stérilité du conceptualisme.

¹³² Voir *ivi*, cit., p. 310.

7.2. Le réseau de Brunshvicg : interlocuteurs et élèves au tournant générationnel

En raison de son poids universitaire, Brunshvicg occupe une position qui peut être observée selon deux perspectives, l'une synchronique et l'autre diachronique. Dans la première, il se trouve au centre d'un plan horizontal, qui est celui des débats internes au champ philosophique de son époque, rassemblé autour de la Société française de philosophie. Dans la deuxième, il est pendant trente ans le symbole de la philosophie universitaire, perçu comme le promoteur principal de l'orthodoxie et aussi comme l'interlocuteur principal de toute 'hérésie'. Son importance dans le système universitaire est telle que, selon Pierre Bourdieu, dans les années 1970, donc trois décennies après sa mort, le patronage d'un de ses élèves sera encore une condition nécessaire pour la réussite de la carrière.¹ Au-delà donc de sa stature philosophique, l'influence brunshvicgienne s'exerce souvent en arrière-plan, orientant la formation des curricula et des syllabus universitaires et découpant ainsi un certain espace de possibilité pour les nouvelles générations.

Pour ce qui est de son œuvre, elle se situe au croisement de plusieurs pistes thématiques et historiques qu'on aurait peine à démêler dans leur intégralité. Nous nous limitons ici à en signaler deux, où la réception de Kant joue un rôle qui nous semble être digne d'attention : la réflexion sur le plexus liant histoire, raison et science qui caractérise le milieu philosophique auquel Brunshvicg appartient ; et les développements de certains aspects de sa pensée chez ses élèves (avec l'exception de Bachelard, dont nous traiterons dans la troisième partie en rapport à l'épistémologie du XX^e siècle). Le but n'est pas d'épuiser ou de forcer une unité schématique sur un réseau de relations très différencié, mais plutôt de montrer le rayonnement d'un œuvre dont la valeur théorique est redoublée par son influence institutionnelle.

7.2.1. *L'involution de la raison pure : Lalande*

L'attention pour l'histoire des sciences ou, plus exactement, pour l'évolution historique de la raison scientifique et philosophique, n'est pas une prérogative ou une spécificité de la pensée brunshvicgienne : elle est au centre des discussions qui animent le cercle intellectuel dont Brunshvicg est entouré et qui comprend des personnalités philosophiques très diverses,

¹ Voir P. Bourdieu, *Homo academicus*, Éditions de Minuit, Paris 1984, p. 124-5.

étalées sur deux générations : Duhem et Milhaud, dont nous avons parlé dans la première partie, André Lalande (1867-1963), deux figures extra-universitaires comme l'immigré polonais Émile Meyerson (1859-1933) et Hélène Metzger (1889-1944), le fondateur du Centre et de la Revue de synthèse Henri Berr (1863-1954), le successeur de Milhaud à la chaire d'histoire de la science en Sorbonne Abel Rey (1873-1940) et, plus tard, Gaston Bachelard (1884-1962). Pour simplifier, ces auteurs peuvent être soit des historiens des sciences avec des intérêts philosophiques soit des philosophes avec un penchant pour la science, ce qui produit deux différentes démarches idéales : une *histoire philosophique* ou une *philosophie historique* des sciences.

En tout cas, on est loin de la formulation d'un historicisme philosophique ou même d'une tentative de faire une philosophie de l'histoire telle que celle qu'on retrouvera chez Raymond Aron, élève de Brunschvicg, qui sera le grand passeur français des penseurs de l'histoire comme Marx, Weber, Dilthey, Simmel, Spengler ou Toynbee. Si pour Brunschvicg l'histoire est le laboratoire du philosophe, pour tous ces penseurs elle n'est que le plan où on peut prendre conscience des lois profondes de la raison dans leur évolution. L'histoire n'est pas l'Histoire : en soi, elle ne justifie rien, elle ne *crée* aucune vérité. C'est l'esprit ou, plus simplement, la raison scientifique, qui est toujours visée. Comme l'écrit Louis Weber dans une lettre de 1931, la recherche épistémologique de cette époque remplace « les 'systèmes' rangés dans la catégorie *Erkenntnistheorie* » par « une analyse approfondie des travaux et des états d'âme des savants eux-mêmes ». ² Et sans doute une impulsion vigoureuse doit arriver à ces premiers pas de la complexe et peut-être jamais unitaire tradition de l'épistémologie par les travaux sur la mentalité primitive de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), prédécesseur de Brunschvicg à la chaire d'Histoire de la philosophie moderne jadis occupée par Boutroux. ³ Comme l'écrit André Lalande en ouvrant une étude critique d'un ouvrage de Meyerson, tous tombent d'accord qu'aujourd'hui, si nous voulons étudier les fonctions de l'esprit, « il ne suffit pas de nous adresser à notre sentiment interne », il faut étudier les « produits objectifs de

² « Lettre de L. Weber (31 juillet 1931) », dans É. Meyerson, *Lettres françaises*, cit., p. 939.

³ Voir à ce sujet les six livres publiés entre 1910 et 1938 : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, *La mentalité primitive* (1922), *L'âme primitive* (1927), *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1932), *La mythologie primitive* (1935) et *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*. De Lalande à Meyerson, de Brunschvicg à Metzger, tous ces auteurs sont obligés à se mesurer tôt ou tard avec Lévy-Bruhl. Pour une contextualisation de l'œuvre de Lévy-Bruhl, voir F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Éditions, Paris 2008. La notion de « mentalité » motive par exemple l'adoption du terme « *a priori* » par la nièce de Lévy-Bruhl, Hélène Metzger, qui l'utilise pour se référer les « tendances fondamentales » de l'esprit qui se succèdent à travers les temps. Voir à ce sujet la conférence au Centre internationale de synthèse « *L'a priori* dans la doctrine scientifique et l'histoire des sciences » (1935) dans H. Metzger, *La méthode philosophique en histoire des sciences. Textes 1914-1939*, éd. G. Freudenthal, Fayard, Paris 1987. Sur Metzger, voir G. Freudenthal (éd.), *Études sur Hélène Metzger*, Brill, Leiden-New York 1990.

l'intelligence [...] avec l'ampleur de l'histoire des sciences, depuis leur formes primitives jusqu'à leur état contemporain ».⁴

Dans ce contexte la figure de Kant doit souvent servir d'exemple pour montrer les défaillances d'une raison statique, figée au-dessus et en dehors de l'évolution vivante de la pensée. Néanmoins, c'est toujours dans la critique, interprétée au sens large comme une pratique rationnelle d'analyse des rapports entre la philosophie et les sciences, que les « philosophes des sciences » ou « philosophes scientifiques », comme ils s'appellent avant que Meyerson popularise le terme « épistémologie », puisent l'équipement conceptuel ou au moins l'inspiration pour leur travail de prospection.⁵ Bien sûr, ce n'est pas si simple, car on n'a pas à faire à une école ou à une tradition établie, mais plutôt, pour emprunter une notion avancée par Clark, à une « *cluster* », une association de savants organisée autour d'une ou deux chaires ou institutions qui partagent des assomptions et des intérêts similaires.⁶

André Lalande, par exemple, n'est pas à considérer comme un kantien proprement dit, car chez lui la référence à Kant n'a pas la même importance que chez Brunschvicg.⁷ Il est quand même un penseur engagé, comme Brunschvicg, dans la tentative de comprendre la nature de la raison humaine face à l'évolution des sciences et, plus en général, son fonctionnement dans les domaines de l'expérience, comme la science, l'art ou la morale. Élève d'Émile Durkheim, qui l'introduit à la philosophie de Kant,⁸ au lycée de Sens, il continue ses études à l'ENS sous la supervision de Boutroux et de Brochard. Le milieu de la rue d'Ulm l'affecte profondément : il rejette sa première influence du « monisme organiciste » spencérien en retenant seulement ce qu'il juge être l'enseignement profond de l'évolutionnisme, à savoir la nécessité de trouver « une synthèse plus critique » au-dessus des sciences particulières, sans se fier à ces « jeux scolaires sans portée humaine et sans solidité » tels que « les soi-disant théories de la connaissance, les dialectiques, les prétendues nécessités logiques découvertes en

⁴ A. Lalande, « L'épistémologie de M. Meyerson et sa portée philosophique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 93 (1922), p. 259.

⁵ Sur les différentes modalités de pratiquer l'histoire de la science, l'histoire de la philosophie et l'histoire de l'esprit, voir C. Chimisso, *Writing the History of the Mind*, cit.

⁶ Voir T. N. Clark, *Prophets and Patrons : The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1973, p. 67. À ce propos, Parodi affirme que, bien qu'avec des intentions et des formes différentes, tous ses auteurs, et aussi Bergson et ses disciples, s'accordent sur l'antinomie fondamentale « entre l'existence et la pensée, leurs conditions étant contradictoires, celle-ci exigeant identité, conservation immobile, fixité quantitative, celle-là supposant devenir, nouveauté, variété qualitative » (D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, cit., p. 485).

⁷ Son élève polonais Lubnicki relate que, lorsqu'il lui proposa de faire une thèse sur Kant, Lalande répondit : « Kant ? Mais Kant est mort depuis longtemps ! » (voir N. Lubnicki, « André Lalande dans les souvenirs d'un de ses disciples », *Revue de métaphysique et de morale* 70, 2 (1965), p. 165).

⁸ Voir A. Lalande, « L'involution. Autobiographie philosophique » (1947), dans *André Lalande par lui-même*, Vrin, Paris 1967, p. 3. De Durkheim il dit qu'« [i]l était pénétré de kantisme – il l'est toujours resté [...] ».

se repliant sur soi-même ».⁹ Sa thèse de doctorat, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales* (1899), est, plutôt qu'une critique radicale, un renversement de la perspective évolutionniste : il y soutient en effet que la loi fondamentale du devenir, loin d'être celle de l'évolution telle que Spencer la comprenait – à savoir le passage de l'homogène à l'hétérogène par un processus de différenciation qui a sa base dans les lois mécaniques qui régissent les mouvements –, est celle de la *dissolution*, ou, comme il le dira plus proprement en 1931 dans la deuxième édition remaniée de sa thèse,¹⁰ de l'*involution*. Le progrès fondamental du monde physique et spirituel passe par la réduction du divers au même, par l'affirmation d'une vérité commune, sur laquelle tous les esprits peuvent concorder, comme ils concordent sur les règles de conduite au lieu que chacun affirme ses « maximes locales » ou ses « théories hétéroclites ». Cette loi opère, à des degrés variables, dans tous les plans : mécanique, physiologique, psychologique et social. Sur le plan proprement scientifique, il est clair pour Lalande que, si au point de vue subjectif, perceptif, nous avons des expériences diverses du même événement, notre pensée, par son opération « la plus simple et la plus immédiate », pose l'objectivité de la perception. Ainsi elle accomplit ce que Lalande appelle « la révolution communiste de la connaissance », réclamée par l'existence d'un « ordre social intellectuel », qui trouve dans l'objectivité la possibilité d'une référence intersubjective.¹¹ C'est la même raison pour laquelle la durée intérieure, exclusivement personnelle, est substituée par un temps mathématiques, spatialisé, ou encore pour laquelle dans la société on assiste progressivement à un nivellement des mœurs des classes ou à l'assimilation des rôles sociaux des hommes et des femmes.

L'enquête sur l'évolution de l'histoire intellectuelle humaine pousse Lalande à approfondir le statut de la raison elle-même, qu'il conçoit de plus en plus comme une faculté « pure », commune à tous les hommes, déterminant même la spécificité de l'être humain, et douée d'un pouvoir d'unification et de simplification (au sens positif de réduction à principes simples). Dans un article consacré aux implications morales de sa théorie, il décrit la raison comme la grande « réformatrice de la vie » à côté de la liberté, comme le pouvoir d'annuler les différences entre les hommes, les inégalités sociales, et d'affirmer l'indépendance de l'individu de toute organisation supérieure. Lalande se réclame de la raison qui a animé les révolutionnaires de 1789, mais c'est Kant qui a découvert, pour ainsi dire, la raison « toujours

⁹ *Ivi*, p. 4.

¹⁰ Publiée sous le titre de *Les illusions évolutionnistes*.

¹¹ Voir A. Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, Alcan, Paris 1899, p. 176.

semblable à elle-même, ayant en elle sa valeur propre en vertu de son universalité ». ¹² Ce que cet article met en évidence, c'est que l'activité rationnelle implique toujours un moment de destruction de ce qui est jugé faux, inutile ou injuste. C'est peut-être l'aspect qui paraît le plus problématique aux yeux de ses collègues, comme Brunschvicg et Gouhier, et qui pousse Lalande à remarquer l'aspect *positif* de l'involution par la pratique, en faisant progresser l'assimilation en impliquant tout le cercle philosophique dans l'entreprise du *Vocabulaire technique et critique*. ¹³ Comme le souligne Berthelot, Lalande n'a fait qu'appliquer le principe de l'homogénéité à la communauté philosophique, ¹⁴ en déchaînant son désir d'atteindre un véritable accord intellectuel au-delà des oppositions factices et des malentendus langagiers.

Parallèlement, Lalande développe le côté philosophique de cette opération éditoriale dans un cours qu'il donne à la Sorbonne dans l'hiver 1909-1910, fondé sur la distinction entre *raison constituante* et *raison constituée*. Son but est d'appliquer la logique de l'involution à la raison elle-même, montrant ses diverses significations à travers l'histoire et en dégagant une conception valable diachroniquement. La raison a signifié plusieurs choses au fil du temps : elle a été conçue comme une « réalité impersonnelle, révélatrice de l'absolu », comme chez les philosophes chrétiens, ou une « structure de l'intelligence humaine » dont la fonction est la « systématisation de l'expérience » (Kant par exemple). Mais il y a quelque chose qui demeure toujours la même, à savoir la fonction *normative* qui est attribuée, d'Aristote à Cournot, à la raison. Non seulement elle fait de nous des « personnes », mais elle nous met en corrélation avec la réalité, dont elle énonce les principes : « Admettre le rationalisme, c'est admettre qu'il y a correspondance entre le système d'axiomes, que chacun de nous aperçoit plus ou moins clairement en lui-même, mais avec évidence, et les conditions d'existence du 'réel' qui dépasse son individualité et qui est pour lui objet d'expérience ». ¹⁵ Il va sans dire qu'à ce problème aussi, du rapport entre raison et expérience, ont été donné plusieurs solutions. Lalande ne prend pas position sur la question, critiquant aussi la perspective des rationalistes traditionnels, de Kant à Renouvier, car ce que l'histoire des sciences enseigne c'est la grande variabilité des conditions de l'expérience, au point que si l'on extrait « une raison actuelle de la science actuelle », on n'obtient par là rien d'universel. ¹⁶ En s'appuyant sur les travaux de Lévy-Bruhl et sur les recherches de scientifiques comme Poincaré ou Mach, Lalande établit

¹² A. Lalande, « Progrès et destruction », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 49 (1900), p. 228.

¹³ Voir A. Lalande, « L'involution. Autobiographie philosophique », cit., p. 7-8.

¹⁴ Voir R. Berthelot, « Sur quelques philosophies des sciences dans la France contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale* 37, 2 (1930), p. 184.

¹⁵ A. Lalande, « Raison constituante et raison constituée » (1925), dans *André Lalande par lui-même*, cit., p. 43-4.

¹⁶ Voir *ivi*, p. 47.

que, dans les sciences, principes et fondements sont effectivement des conditions nécessaires, même dans le cas des principes *a priori*, mais ils varient sans cesse dans l'histoire et n'ont rien de nécessaire : « [...] si l'on cherche à définir la raison par un tableau de vérités de fait et de droit ou même par un tableau de catégories, qui conditionneraient l'expérience ou l'action, on échoue et l'on est rejeté sur un empirisme qui lâche la bride au pur arbitraire des individus, ou à la contrainte de l'autorité, à un *sic jubeo* collectif qui est non moins arbitraire ». ¹⁷

À l'instar de Brunschvicg, donc, Lalande est bien conscient que le progrès de la science est à prendre au sérieux, qu'il nous contraint à reconsidérer notre idée de la raison en allant au-delà des confrontations face-à-face entre thèses divergentes. Contre le rationalisme statique qui aboutit nécessairement à l'irrationalisme, Lalande invite à examiner les différentes significations qu'ont pris les idées fondamentales de l'esprit : le temps, l'espace, le nombre, la cause, la matière, etc. (c'est ce qu'il fait dans son cours de 1909-1910). La question est de savoir si la mutation temporelle est guidée par « une orientation constante », et la réponse de Lalande ne peut que consister dans la mise en valeur du mouvement *de l'hétérogénéité à l'identité* qui s'instaure dans l'histoire. Prenons par exemple la notion de temps : elle a varié énormément depuis l'antiquité, du temps cyclique des sociétés primitives scandé par les rythmes naturels jusqu'à la détermination d'un temps unique, uniforme, valable pour tous les esprits et tous les peuples. Ce qu'on peut tirer d'exemples comme celui-ci c'est, d'après Lalande, le fait qu'il existe deux formes de raison : (1) elle est l'ensemble des principes, lois et règles qu'on peut repérer à un moment donné dans l'histoire, par exemple vérités ou valeurs acquis ou règles de pensée et de conduite ; (2) mais elle est aussi une tendance intérieure qui modifie ses cristallisations extérieures. Comme Brunschvicg, ¹⁸ Lalande n'hésite pas à parler d'un véritable « élan » qui procède « dans une direction toujours ouverte » et qui met toujours en question ses acquisitions :

Il y a ainsi une Raison pure qu'on pourrait appeler *constituante*, et une Raison mêlée d'éléments étrangers non rationnels, et qu'on peut appeler *Raison constituée*. La raison constituante est active, mais aussi insaisissable à l'état pur qu'une lumière sans ombre ; la

¹⁷ *Ivi*, p. 49.

¹⁸ Quarante ans plus tard, dans *La raison et les normes* il se réclamera, malgré les différences, de la conception « mobiliste » de la raison partagée par Le Roy et Brunschvicg, en reprenant en particulier la critique à Kant : « Toutes les catégories et les principes dits rationnels ne sont que des vérités d'origine expérimentielle, en état de refonte incessante, sur lesquels les dogmatiques de chaque époque s'amuse à imprimer après coup l'estampille 'A priori' » (A. Lalande, *La raison et les normes : essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur* (1948), Hachette, Paris 1963², p. 14).

raison constituée peut s'exprimer en formules, parce qu'elle a pris corps dans une matière ; mais c'est au détriment de sa rationalité.¹⁹

Nous avons donc toujours à faire, dans notre commerce avec le monde, avec une image rationnelle qui est néanmoins provisoire, qui s'est constituée suivant un triple critérium d'assimilation : des esprits entre eux, des choses entre elles et des choses aux esprits.²⁰ Mais derrière ce processus il faut voir l'action d'une raison qui, en progressant, réduit le pluralisme de l'expérience aux lois d'identité de la pensée. La raison n'impose pas un moule conceptuel à la réalité ; le monde physique lui-même, par exemple, affiche cette tendance à l'assimilation : « les dissymétries des causes se régularisent dans les effets. Deux récipients où le liquide est à des niveaux différents se mettent d'eux-mêmes en équilibre dès qu'on leur permet de communiquer ; deux corps inégalement chauds font échange d'énergie [...] jusqu'à ce qu'ils se trouvent à la même température ; les potentiels tendent à s'égaliser ; les corps radioactifs se décomposent »,²¹ et ainsi de suite. Même là où il semble y avoir une « pullulement » de formes, comme dans le domaine biologique, Lalande détecte l'action originaire de l'involution, car la vie sur notre planète doit son existence et sa multiplicité à la transmission de chaleur du Soleil à la Terre. Cela pour dire que la raison constituante est corrélative du devenir spontané de la nature, ce qui empêche de la détacher dans sa forme pure, de s'y s'installer directement. Lalande arrive donc à une conclusion pareille à celle de Brunschvicg, lorsqu'il interdit la déduction logique du monde à partir d'une « thèse fondamentale ». C'est seulement la *critique*, par laquelle la raison se replie sur elle-même en analysant ses formes constituées à partir d'une base de données élaborées, qui peut permettre de dégager cette double vie de la raison. On découvre ainsi que la raison a un caractère normatif, qui réduit l'hétérogène à des normes valables pour tout le monde et qui s'exprime par des jugements de valeurs, soit dans la connaissance soit dans la morale. La fondation d'une science normative, qui fait l'objet de ses travaux successifs et qui trouve une systématisation dans *La raison et les normes* (1948), n'est pas sans analogie avec le projet critique de Kant : « Une science normative [...] est proche parente de ce que Kant appelait une *Critique*, si ce n'est que sa critique portait exclusivement sur les idées [...], tandis que celle dont il s'agit réclame au contraire une documentation expérientielle aussi exacte et aussi complète que possible ».²²

¹⁹ A. Lalande, « Raison constituante et raison constituée », cit., p. 54.

²⁰ Voir *ivi*, p. 72.

²¹ *Ivi*, p. 74.

²² A. Lalande, « Du parallélisme formel des sciences normatives » (1911), dans *André Lalande par lui-même*, cit., p. 135.

L'apriorisme à laquelle elle aboutit n'est en effet, selon Lalande, qu'une « *réaction de défense* »²³ contre la mutabilité du réel.

7.2.2. *La recherche de l'identité : Meyerson*

En apparence, on peut rapprocher la position involutionniste de Lalande à celle du philosophe d'origine polonaise Émile Meyerson, une figure dont le parcours intellectuel et biographique représente sans doute une anomalie comparé à celui de ses interlocuteurs et amis.²⁴ Né à Lublin, il fait ses études de chimie en Allemagne, à Heidelberg ; en 1881, il s'installe à Paris, où il travaille initialement dans le laboratoire de Paul Schützenberger au Collège de France, avant d'être employé pour presque dix ans comme rédacteur de politique étrangère à l'Agence Havas et de devenir enfin le responsable des secteurs de l'Europe et de l'Asie mineure de la Jewish Colonization Association. Avec une carrière pareille, motivée par son statut d'immigré (il n'obtient la citoyenneté française qu'en 1926), il n'est guère surprenant de constater sa marginalité par rapport à la philosophie universitaire, qui ne pouvait donner aucune chance de carrière à un penseur original, étranger et donc dépourvu du capital symbolique des normaliens ou des agrégés. Néanmoins, malgré ce désavantage, il trouve sa manière et le bon moment pour sortir de son isolement. En 1908, lorsqu'il a quarante-neuf ans, il publie son premier livre, *Identité et réalité*, qui attire l'attention de toute la communauté philosophique française.²⁵ A partir de ce moment, il devient un membre parfaitement intégré de la Société française de philosophie, en participant à l'entreprise du *Vocabulaire* de Lalande et en fréquentant plusieurs salons littéraires et intellectuels, notamment ceux d'Aline Boutroux, sœur d'Henri Poincaré, de Cécile Brunschvicg et de Lévy-Bruhl. Depuis 1923, il tient lui-même son propre salon, ce qui lui donne la chance de connaître plusieurs jeunes philosophes, parmi lesquels figure en particulier un autre immigré, Alexandre Koyré, qu'il recommandera ensuite pour un poste à l'École Pratique des Hautes Études.²⁶

²³ A. Lalande, *La raison et les normes*, cit., p. 23.

²⁴ Les données biographiques qui suivent sont tirées de la préface de Bernadette Bensaude-Vincent et Eva Telkes-Kelin aux *Lettres françaises* de Meyerson (cit., p. 4-23).

²⁵ Voir la discussion sur son livre à la Société française de philosophie, dans *Bulletin de la société française de philosophie* 9, 3 (1909).

²⁶ Koyré écrira sur l'œuvre de Meyerson deux articles pour le *Journal de psychologie*. Voir les numéros 27 (1933) et 39 (1946).

Autodidacte, il se définit comme un « penseur venu à la philosophie par la science et son histoire »,²⁷ ce qui le pousse à croiser les chemins de philosophes majeurs des sciences de l'époque.²⁸ Dans *Identité et réalité* il propose une épistémologie dualiste où on trouve opposées la raison (ou entendement, Meyerson ne les distingue pas) et la multiplicité irrationnelle de la nature et des êtres. La raison est réglée par deux principes indépendants mais qui s'enchevêtrent sans cesse, à savoir le principe de *légalité* et le principe d'*identité*. Le premier vise à l'individuation d'un ordre fixe, sans exception, qui puisse servir à l'action et à la prévision, lorsque le deuxième concerne plutôt l'*explication* des sciences, fondée sur le principe de causalité (à savoir sur l'identification justement de l'antécédent et du conséquent). Comme Meyerson dit dans un autre texte, *De l'explication dans les sciences* (1921), la science est une, mais toujours partagée entre une tendance pratique et une tendance théorique. Cette tendance forme une contradiction qui est insolvable.

Or, le problème, pour Meyerson aussi, est celui de la compatibilité entre principes de la raison et évolution de la science. L'histoire des sciences, l'étude comtienne des « produits *a posteriori* de la pensée »²⁹ devient alors, contre Comte lui-même, le moyen pour scruter l'activité plus ou moins consciente des « idées directrices » *a priori* de la science.³⁰ Cependant, le dégagement de ces principes aprioriques et universels, qui opèrent partout et à tout moment historique, non seulement entraîne une « de-historicisation » de l'épistémologie, mais fait de l'épistémologie elle-même (terme pris du monde anglo-saxon qu'il introduit dans les premiers lignes d'*Identité et réalité* comme synonyme de « philosophie des sciences ») une

²⁷ « Lettre à D. Roustan (s.d.) », dans *Lettres françaises*, cit., p. 793.

²⁸ De ses ouvrages existent en effet plusieurs études critiques écrites par les majeurs philosophes de l'époque, come Lalande, Brunschvicg et Parodi. Voir par exemple A. Rey, « *Identité et Réalité* par Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale* 17, 4 (1909), p. 552-65 ; G. Lechalas, « Identité et réalité d'après M. Meyerson », *Revue néoscholastique de philosophie* 21 (1914), p. 336-57 ; G. Lechalas, « Identité et réalité d'après M. Meyerson (suite et fin) », *Revue néoscholastique de philosophie* 21 (1914), p. 480-494 ; A. Lalande, « L'épistémologie de M. Meyerson et sa portée philosophique », cit., p. 259-80 ; D. Parodi, « *De l'explication dans les sciences* par Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale* 31, 4 (1924), p. 585-97 ; L. Brunschvicg, « La philosophie d'Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale* 33, 1 (1926), p. 39-63 (republié dans *Écrits philosophiques. Tome III. Science – Religion*, éd. A. Weill-Brunschvicg et C. Lehec, Presses Universitaires de France, Paris 1954, p. 183-206) ; D. Parodi, « *Le cheminement de la pensée* selon Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale* 39, 3 (1932), p. 387-415 ; A. Lalande, « Remarques sur *Le cheminement de la pensée* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 114 (1932), p. 105-28 ; A. Lalande, « La philosophie de l'intellect : les *Essais* d'Emile Meyerson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 124, 9/10 (1937), p. 5-27. L'oubli où l'œuvre de Meyerson est tombée, et duquel elle a été sauvée par des études récentes, comme par exemple ceux de Fruteau de Laclos, est imputable à Gaston Bachelard, qui critiquera durement l'épistémologie meyersonienne et son principe d'identité. Voir à cet égard N.-L. Wetshingolo, *La nature de la connaissance scientifique : l'épistémologie meyersonienne face à la critique de Gaston Bachelard*, Peter Lang, Bern 1996.

²⁹ É. Meyerson, *Identité et réalité*, Alcan, Paris 1908, p. xvi.

³⁰ Ce n'est pas par hasard si Meyerson cite comme ses deux repères philosophiques principaux Kant, qu'il rencontre en lisant Renouvier, et surtout Comte, qu'il est peut-être le cible polémique principal de ses travaux (« Lettre à F. Challaye (s.d. 1924) », dans *Lettres françaises*, cit., p. 106-7).

« philosophie de l'intellect » liant science et sens commun.³¹ Comme l'écrit donc Fruteau de Laclos, « Meyerson n'a fourni la nouvelle définition de l'épistémologie que pour la contredire immédiatement ».³² Et c'est justement ainsi, comme une philosophie de l'intellect, que Lalande caractérisera la pensée de Meyerson après la mort de celui-ci. Mais selon Lalande, il y aurait une proximité entre sa théorie de l'involution et le principe meyersonnien d'identité. Malheureusement Meyerson, en vertu de sa distance du milieu universitaire, ne pouvait pas connaître un texte qui aurait pu l'intéresser : sa thèse sur l'involution.³³ Néanmoins, malgré un point commun représenté par l'opposition à l'évolutionnisme spencérien et à l'idée comtienne d'une science purement descriptive, la philosophie de Meyerson n'est pas une philosophie de l'identité au sens strict. Elle est plutôt, comme l'a dit encore Fruteau de Laclos,³⁴ une philosophie du « mélange », où on montre le caractère de « compromis » entre rationalisme et empirisme propre à l'entreprise scientifique.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer sa lecture de Kant. Selon Meyerson, il ne peut y avoir aucune science qui soit ou purement empirique ou purement apriorique. La science consiste dans « l'application à la nature, par phases successives, du principe d'identité, essence de notre entendement ».³⁵ Mais ce principe à une valeur que Meyerson s'empresse tout de suite de limiter : il ne permet aucune déduction précise, ce qui veut dire que, contrairement à ce que croyait Kant, il ne peut y avoir une science pure. Certes, Kant a eu le mérite, contre Descartes et Bacon à la fois, de comprendre que la science « n'a pas une origine unique », qu'*a priori* et *a posteriori* se mêlent en elle, et que c'est seulement à partir des sciences constituées qu'on peut dégager ce qu'il y a d'apriorique. Son erreur a seulement été de croire qu'on pouvait délimiter d'avance ces deux domaines.³⁶ Plutôt qu'à la *Critique de la raison pure*, Meyerson se réfère volontiers aux *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* et à l'*Opus postumum*, où Kant manifeste sa conviction qu'il y a, dans chaque science, une partie pure, purement apriorique, dépendant de la « structure intime » de notre esprit : la cinématique ou phoronomie, une grande partie de la dynamique ou, en dehors de la mécanique, la conservation du poids de la matière à travers des changements chimiques. Également d'origine aprio-

³¹ Ce lien sera explicité en particulier dans *Le cheminement de la pensée*, où il dit vouloir étendre les résultats auxquels il est parvenu en étudiant les sciences à la pensée commune (voir É. Meyerson, *Du cheminement de la pensée* (1931), éd. F. Fruteau de Laclos, Vrin, Paris 2011, p. 17).

³² F. Fruteau de Laclos, « Meyerson e la tradizione epistemologica francese », *Discipline filosofiche* 26, 2 (2006), p. 157. Sur ces questions, voir aussi A. Brenner, « Le statut de l'épistémologie selon Meyerson », *Archives de philosophie* 70, 3 (2007), p. 375-84.

³³ Voir A. Lalande, « La philosophie de l'intellect : les *Essais* d'Émile Meyerson », cit., p. 7.

³⁴ Voir F. Fruteau de Laclos, « Meyerson e la tradizione epistemologica francese », cit., p. 160.

³⁵ É. Meyerson, *Identité et réalité*, cit., p. 369.

³⁶ Voir É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, Payot et Cie, Paris 1921, t. I, p. 260.

rique c'est le parallèle, dans les *Premiers principes*, entre le principe de conservation de la matière et la notion de substance.³⁷ Mais Kant aurait dû reconnaître que ce parallélisme est suggéré par l'expérience et a une origine empirique. À l'instar de Brunschvicg, Meyerson critique en effet la déduction kantienne et son origine cartésienne. Kant, en effet, « tout 'newtonien philosophe' qu'il fût et si étroitement qu'il s'inspirât des raisonnements de Newton [...] a réagi contre l'esprit qui tendait à prévaloir dans la science de son époque, en opérant un retour vers la tradition cartésienne » ; chez lui, le savoir expérimental se place toujours « à la suite du savoir déductif et sans troubler le développement de ce dernier ».³⁸ Ce « retour » à la déduction cartésienne marque, selon Meyerson, une « régression » qui éloigne la philosophie des véritables avancements scientifiques et ouvre la voie aux tentatives d'une « déduction globale de la nature » entreprises par les systèmes de la *Naturphilosophie* allemande.

On ne peut donc pas proprement considérer Meyerson comme un néokantien, comme le fait un peu hâtivement en 1968 un élève de Koyré aux États-Unis, Thomas Kuhn (1922-1996), en l'associant à Brunschvicg.³⁹ D'une part, en effet, Meyerson se réclame de Kant au sens où il hérite de sa méfiance à l'égard des dogmatismes ; d'autre part, néanmoins, il semble retourner au dogmatisme des classiques lorsqu'il affirme que « nulle déduction transcendantale ne conteste la légitimité de la saisie de la raison des phénomènes ».⁴⁰ Le réalisme transcendantal (déjà important pour Brunschvicg) et même la chose en soi comme cause des phénomènes sont donc réintégrés dans la philosophie de l'intellect pour éviter les tentations déductivistes.⁴¹

En effet, le principe d'identité de Meyerson n'est pas un fondement, mais plutôt une tendance explicative, qui demeure la même au fil du temps. Le contenu de la raison change, et la raison progresse avec lui, mais « son cadre n'est pas moins immuable ». Si Lalande annonce la « révolution communiste » de la pensée, Meyerson parle plutôt d'une « catholicité » de la raison pour caractériser l'universalité, « toujours et en toute circonstance », de ses fondements.⁴²

³⁷ « On prend pour base ce principe, venu de la métaphysique générale : que, dans tous les changements de la nature, aucune substance ne se crée ni ne se perd. Ici, on ne fait qu'exposer ce qui dans la matière est substance » (E. Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, Ak. II, p. 541 ; II, p. 462). Voir *Identité et réalité*, cit., p. 366 ; *De l'explication dans les sciences*, cit., t. II, p. 142-4 ; et *De cheminements de la pensée*, cit., p. 595-6.

³⁸ É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, cit., t. II, p. 146.

³⁹ Voir T. Kuhn, *La tension essentielle : tradition et changement dans les sciences*, tr. fr. M. Biezunski et al., Gallimard, Paris 1990, p. 44.

⁴⁰ F. Fruteau de Laclos, *L'épistémologie d'Émile Meyerson : une anthropologie de la connaissance*, Vrin, Paris 2009, p. 87.

⁴¹ Voir *ivi*, p. 80-1.

⁴² É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, cit., t. II, p. 383-4.

Meyerson est donc plus proche de Kant que Brunschvicg pour cette vision pour ainsi dire éternelle de la raison.⁴³ Néanmoins, la tendance à l'unité de notre entendement est le seul élément apriorique qui existe dans la science ; « tout le reste est empirique », ⁴⁴ ce qui veut dire que les démarches essentielles de la science sont l'*expérimentation* et l'*observation* :

[...] du fait qu'il a recours à des expériences [...], l'homme proclame son incapacité à pénétrer les choses par l'effort seul de sa raison, c'est-à-dire affirme que les voies de la nature diffèrent de celles de l'esprit. Mais comme, d'autre part, l'expérience ne peut lui être utile que s'il raisonne, c'est donc qu'il suppose en même temps qu'au moins dans les limites de ce raisonnement, il y a accord entre l'esprit et la nature. En d'autres termes, la contradiction est la conséquence même de ce qu'il existe un monde extérieur, une nature, que nous sentons [...] différent de notre moi [...].⁴⁵

On ressent ici les conséquences de la formation de chimiste de Meyerson et de sa connaissance de la vie du laboratoire. Sans doute cela marque-t-il l'écart par rapport à la philosophie scientifique de Brunschvicg, qui se penche plutôt sur les sciences formelles. L'interprétation différente qu'ils donnent de l'erreur peut nous éclairer sur des distinctions plus fondamentales : pour Brunschvicg, on l'a vu, l'immanence de la pensée à la vérité fait de l'erreur un moment constitutif qui, néanmoins, contient déjà le prélude de son dépassement. Si, comme il l'écrit dans les *Étapes*, la substance de Spinoza correspond pour lui à la « réalité même, prise dans son intégralité et son unité », dès lors l'unité de cette substance « garantit que nul obstacle ni dans la nature des choses ni dans la nature de l'esprit ne surgira pour arrêter [d'une manière définitive, ajoutons-nous] l'essor de la science intellectuelle ». ⁴⁶ Au contraire, le chimiste Meyerson, qui avait été un élève de Brochard⁴⁷ comme Lalande et Brunschvicg, a une idée plus concrète et moins métaphysique de la nature de l'erreur : en vertu du principe d'identité, notre entendement est conduit à croire à la théorie et à valider la loi qui permet d'expliquer le plus grand nombre de phénomènes et de ramener de la façon la plus complète la multiplicité à l'unité, l'irrationnel au rationnel. Le progrès de nos connaissances n'est pas garanti par une prétendue immanence entre pensée et être, mais par l'affinement des

⁴³ En termes de grands schémas catégoriels, Parodi comptait Meyerson parmi ceux philosophes de la science comme Hannequin qui, contrairement à Le Roy et aux « pragmatistes », sont « resté plus voisins de Kant », au sens où chez eux on trouve encore « une tendance naturelle et souveraine de l'esprit, qui définit nécessairement l'intelligible et le possède » (D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France*, cit., p. 246).

⁴⁴ É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, cit., t. II, p. 370.

⁴⁵ *Ivi*, p. 349.

⁴⁶ L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 146.

⁴⁷ Auteur, rappelons-le, d'une thèse sur l'erreur inspiré par les principes du néocriticisme (voir la section 2.2.3).

méthodes d'expérimentation et, parallèlement, de nos conceptualisations.⁴⁸ Le spinoziste Brunschvicg ne peut pas s'accorder sur ce point. Dans une lettre de 1921, Brunschvicg déclare concorder avec sa vision générale de science, où un esprit « qui s'avance avec ses formes » fait face à « un réel qui résiste avec son contenu ». Pour Meyerson aussi, en effet, la science n'est pas statique, mais plutôt « dynamique », se trouvant « dans un flux perpétuel ».⁴⁹ Seulement, dit Brunschvicg, « mes partis pris philosophiques sont réfractaires à croire qu'il y ait, d'une part, la raison, d'autre part, l'irrationnel. Chacun de ces compromis, au contraire, nous engage dans la voie de la connaissance, qui nous révèle le *raisonnable* ».⁵⁰

De la contribution fondamentale du principe d'identité à la constitution de l'image scientifique du monde, Meyerson tire aussi une autre conséquence capitale, c'est-à-dire que dans les théories scientifiques il y a quelque chose qui résiste à une complète rationalisation. Par exemple, il se crée comme une *analogie* entre le fonctionnement de la nature et le mécanisme en tant que *conception* causale du monde.⁵¹ Une théorie ne délimite donc pas d'une manière précise un champ d'intelligibilité correspondant parfaitement à la réalité : on peut se heurter à un phénomène qui, pour continuer avec l'exemple, n'est pas conforme au mécanisme naturel, en ouvrant trois voies devant nous : le rejeter, tenter de l'y faire rentrer, formuler une autre théorie complémentaire. La science témoigne donc de l'accord toujours partiel entre notre intelligence et le monde extérieur.

L'irréversibilité du principe de Carnot, que Meyerson mentionne à plusieurs reprises dans ses ouvrages, est justement la preuve d'une résistance de la nature à la « suspension du temps » opérée par la mécanique rationnelle et ses principes de conservation. Le fait que tout change, et que ce changement suit, pour ainsi dire, la flèche du temps, met en échec toute identification : « le principe de Carnot est certainement contraire aux exigences de notre raison : il est rationnel que les choses persistent et non pas qu'elles changent ».⁵² La philosophie

⁴⁸ C'est la raison pour laquelle on ne peut pas parler d'« étapes » de la pensée chez Meyerson (voir E. Castelli Gattinara, *Les inquiétudes de la raison*, cit., p. 73).

⁴⁹ É. Meyerson, *Identité et réalité*, cit., p. 373.

⁵⁰ « Lettre de L. Brunschvicg (12 février 1921) », dans *Lettres françaises*, cit., p. 89-90. Voir aussi L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 358-62, et *L'esprit européen*, cit., p. 179-80.

⁵¹ En 1909, à propos du mécanisme, Meyerson écrit que la science manifeste la tendance à réduire tous les phénomènes à un atomisme universel mécanisme, qui ne constitue pas « l'essence des choses » et qui n'est pas dépourvu de contradictions. Néanmoins, il est, parmi toutes les images conçues par notre entendement, « la seule qui, satisfaisant au moins jusqu'à un certain point notre tendance à l'identité, offre en même temps de réelles et quelquefois de surprenantes concordances avec les phénomènes ». En suivant cette image, en l'utilisant non pas comme un but, mais plutôt comme un *moyen*, comme « principe directeur », nous avons plus des chances de connaître mieux la nature des phénomènes (voir É. Meyerson, *Identité et réalité*, cit., p. 377-8).

⁵² Voir É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, cit., t. II, p. 223. La conservation de l'énergie, par contre, « du fait même qu'il s'agit de conserver quelque chose peut, dans une certaine mesure, dans la mesure où elle rentre dans ce cadre général de la sphère de Parménide, de la chose immuable dans le temps, être conçue comme rationnelle, comme déductible » (*ibidem*).

de Meyerson n'est pas donc, comme on l'a cru souvent, une philosophie de l'identité, qui prêche l'identification comme *terminus ad quem* de l'entreprise scientifique : elle contemple en effet l'irréductibilité de l'irrationnel et, aussi, de l'*a posteriori*. Dans *L'explication dans les sciences*, on trouve une attention plus marquée pour l'autonomie de l'élément inassimilable par la raison – de l'*Anderssein*, pour le dire avec un philosophe que, fait apparemment bizarre, Meyerson discute longuement, Hegel.

De plus, l'inassimilable est fondamental pour garantir la prise de la raison sur l'expérience. Malgré toutes les différences, sur ce point la proximité avec Brunschvicg semble être évidente : pour parler avec ce-dernier, le jugement scientifique est toujours un jugement de forme mixte.⁵³ Pour le dire avec Meyerson, entre l'empirisme et l'apriorisme il s'agit toujours de trouver des compromis qui permettent non de résoudre la contradiction entre identité et changement, de la dépasser comme le fait Hegel, qui en cela est entièrement débiteur des perspectives déductives ouvertes par Kant, mais plutôt de trouver une analogie. Si la science peut enseigner quelque chose à la philosophie, c'est qu'elle, contrairement au déductivisme de celle-ci, même lorsqu'elle s'attache à expliquer rationnellement, lorsqu'elle applique le principe d'identité, n'oublie pas la réalité des objets, avec une attitude de « soumission », d'« acceptation tacite de ce que la réalité contient d'irréductible à la raison ». ⁵⁴ Kant, donc, a sans doute indiqué la « véritable voie », celle d'un accord entre notre entendement et la réalité ; cependant, cet accord est partiel, parce que nous nous heurtons à des « antinomies » ou « contradictions » qui dérivent de la nature de notre intelligence et de son conflit avec l'irrationnel et qui rendent tout savoir scientifique un mélange entre éléments apriorique et empiriques.⁵⁵

7.2.3. La révolution du concret : Politzer

Les débats épistémologiques internes à cette communauté très différenciée des philosophes ou historien des sciences laissent évidemment des traces profondes aussi chez les élèves de Brunschvicg, même lorsqu'ils s'éloignent de l'enseignement du maître pour emprunter des voies personnelles. Il nous semble intéressant de souligner cet élément en jouant

⁵³ Le souligne Parodi dans une discussion à la Société française de philosophie en 1921 : « Au fond, sa position [celle de Brunschvicg] est toute voisine de celles de M. Lalande ou de M. Meyerson, qui avouent plus volontiers l'un et l'autre un désaccord et une lutte entre l'esprit et la réalité » (L. Brunschvicg, « L'intelligence est-elle capable de comprendre ? » (1921), dans *Écrits philosophiques. II : L'orientation du rationalisme*, cit., p. 289).

⁵⁴ É. Meyerson, *De l'explication dans les sciences*, cit., t. II, p. 334.

⁵⁵ Voir É. Meyerson, *Identité et réalité*, cit., p. 460.

avec la chronologie car il représente, à notre avis, un signe de continuité dans la discontinuité provoquée, on le verra, par les basculements philosophiques de la fin des années 1920 et du début des années 1930, avec la vague du concret et l'importation de cadres théoriques jusqu'alors considérés étrangers au *mainstream* de la philosophie française, comme le marxisme, l'hégélianisme, la psychanalyse ou la phénoménologie. Deux cas, tout en étant très éloignés intellectuellement, nous semble éloquent à cet égard : celui de Georges Politzer (1903-1942) et de Raymond Aron (1905-1983). Nous anticipons leurs discussion aussi puisqu'ils sont des penseurs singuliers, difficilement assignables à une tradition ou à un réseau d'auteur bien défini, et dont l'importance pour le sujet de cette étude transparaît mieux s'ils sont lus en relation à leur maître : tous deux, en effet, connaissent l'influence de Brunschvicg au début de leur parcours, en rédigeant une thèse sur Kant ; et tous deux, ensuite, consacrent leurs études à mesurer l'impact des révolutions scientifiques autres que celles physico-mathématiques étudiées par la génération précédente, en utilisant toujours des outils de provenance kantienne.⁵⁶

Le lien entre Politzer et le kantisme de Brunschvicg se manifeste dans son premier texte, un compte rendu du numéro consacré à Kant par la *Revue de métaphysique et de morale* en 1924. À l'époque, Politzer, jeune immigré hongrois auto-exilé à Paris en 1921 après la fin de la République des Conseils de Béla Kun,⁵⁷ vient de réussir la licence de philosophie à la Sorbonne, où il a eu pour professeurs Lalande, Bréhier, Robin et surtout Brunschvicg, engagé dans le travail sur *L'expérience humaine et la causalité physique*. Comme le souligne Bruyeron,⁵⁸ l'attitude réflexive à l'égard des sciences, surtout envers une révolution scientifique comme la révolution einsteinienne, et le refus de la démarche introspective que Brunschvicg déploie dans cet ouvrage, laissent une trace profonde dans l'esprit de Politzer. Depuis lors, il s'agira pour lui aussi, mais avec une toute autre radicalité, d'être « rationaliste avec rage » comme Halévy et Léon promettaient d'être. Et lui aussi, avec ses amis connus à la Sorbonne, Henri Lefebvre (1901-1991), Pierre Morhange (1901-1972) et Norbert Guterman (1900-1984), avec lesquels il partage son adhésion au marxisme, cherchera à convertir en actions sa volonté avec la fondation d'une revue, appelée *Philosophies* (1924), qui en 1926 sera rempla-

⁵⁶ Avouons qu'il y a sans doute une part d'arbitraire dans ce critère, qui explique aussi la raison pour laquelle nous avons estimé qu'il valait mieux traiter de l'élève le plus important de Brunschvicg, Bachelard, dans la troisième partie.

⁵⁷ Sur la vie de Politzer, voir N. Racine-Furlaud, « Georges Politzer (1903-1942) », dans *Dictionnaire biographique, mouvement ouvrier, mouvement social*, Éditions de l'Atelier, Paris 2006 ; republié dans G. Bianco (dir.), *Politzer, le concret et sa signification*, Hermann, Paris 2016, p. 219-31 ; et M. Politzer, *Les trois morts de Georges Politzer*, Flammarion, Paris 2013.

⁵⁸ Voir R. Bruyeron, « Les premiers écrits de philosophie, 1924-1926 », dans G. Politzer, *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 39.

cée par *Esprit*. Pour Politzer, être rationaliste signifie demeurer fidèle à la tradition cartésienne et kantienne de Brunschvicg, même lorsque celui-ci deviendra un père idéaliste à tuer.

Dans le compte rendu de 1924, intitulé « Un pas vers la vraie figure de Kant », Politzer commente surtout les articles de Brunschvicg et de Nabert, qui, selon lui, et en particulier pour celui de Brunschvicg, restituent le sens profond de la critique que des néokantiens allemands comme Vaihinger, Cohen et Riehl ont fait s'évanouir, déclarant « nuisible au progrès tout ce qui fait que le kantisme a été la plus formidable source d'énergie que connaisse l'histoire de la philosophie moderne ». ⁵⁹ En revanche, Politzer donne crédit à Brunschvicg pour avoir montré l'utilité et l'actualité de Kant aux fins d'une « révision générale » de la conscience moderne. De cette conscience moderne, la critique kantienne en devient avec Brunschvicg « l'évangile », « l'expression de l'avènement du règne de la civilisation vraiment moderne, [...] l'affirmation de l'autonomie, de la souveraineté théorique et pratique de la conscience, source unique de normes, [...] la première expression consciente et énergique de ce fait essentiellement moderne : la répartition des valeurs de la *loi* et des valeurs de la *foi* ». ⁶⁰ Ce style emphatique, qui peint Kant comme le « Christ de la société laïque », ⁶¹ dépend peut-être plus de la volonté de rendre hommage au maître et à sa tradition d'analyse réflexive qu'aux réelles convictions de Politzer, même si l'affinité théorique est très évidente, surtout à propos de l'idée même de critique, qui sera au centre de l'ouvrage majeure de Politzer, intitulé justement *Critique des fondements de la psychologie*. ⁶² Brunschvicg avait écrit en effet que la critique, dans sa pureté, consiste en la découverte d'une capacité éminemment humaine de

⁵⁹ G. Politzer, « Un pas vers la vraie figure de Kant » (1924), dans *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 51. Il se réfère au *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* de Vaihinger (1881, republié en 1922), à *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) de Cohen et au troisième volume de *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* de Riehl intitulé *Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus* (1879). Ailleurs il écrit : « le 'retour à la source [à Kant]' n'a presque rien donné ; il a abouti d'une part à ce qu'on appelle la *Kantphilologie*, c'est-à-dire la projection de la bêtise de tous les pauvres d'Allemagne sur le texte de la *Critique de la raison pure*, et, d'autre part, à quelques petites philosophies de pure contingence qui ne doivent leur naissance qu'au fait qu'on a oublié que certains points avaient déjà été traités et n'avaient point besoin d'être redécouverts ou qui exposent en plusieurs volumes une pensée à moitié pensée, dont l'exposé, si elle était poussée jusqu'au bout, demanderait seulement un alinéa : les Cohen, les Rickert, les Avenarius et les autres » (G. Politzer, *Introduction*, dans *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 65). En 1929, année qui voit la traduction française de *Matérialisme et empiriocriticisme* de Lénine, dont il adopte le doublet conceptuel idéalisme-matérialisme, Politzer renchérit : « Le retour à Kant, dont la nécessité fut proclamée au nom de la raison, de la science et de la prudence, n'était que l'expression de la réaction universelle. Il s'agissait d'empêcher la philosophie de suivre les traces de Marx : la bourgeoisie avait rappelé à l'ordre les philosophes. [...] Le 'retour à Kant' ne représente qu'une mesure provisoire de sécurité : son rôle historique a été de constituer une première ligne de défense derrière laquelle devait se reformer toute l'armée noire de l'idéalisme » (G. Politzer, « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme », cit., p. 222-3).

⁶⁰ G. Politzer, « Un pas vers la vraie figure de Kant », cit., p. 52.

⁶¹ *Ivi*, p. 53.

⁶² La *Critique* devait être le premier volume d'une série intitulée *Matériaux pour la critique des fondements de la psychologique*, qui ne verra jamais le jour dans sa totalité.

création intellectuelle, d'un pouvoir constituant.⁶³ Politzer en retient l'idée que la critique soit, dans son fond, une « doctrine de modestie », visée à la rectification constante des connaissances humaines et à l'affirmation de l'autonomie de la conscience. Mais c'est justement sur ce point qu'une rupture va se produire.

En 1925, Politzer présente son Diplôme d'études supérieures sur le rôle de l'imagination dans le schématisme de Kant sous la direction de Brunschvicg ; en 1926, il est nommé professeur au lycée de Cherbourg, lorsqu'il travaille sur une thèse vraisemblablement de psychologie dirigée par Henri Delacroix. Dans une lettre de 1927 à Brunschvicg, on repère déjà une référence à l'écart générationnel qui devra produire, d'ici deux ou trois ans, cette mode du concret qui marquera la crise de légitimité de toute une génération de philosophes républicains, dont Brunschvicg est sans doute, avec Bergson, l'exemplaire le plus illustre : « Il serait assez extraordinaire que deux générations successives aient les mêmes 'évidences' », écrit Politzer. Mais malheureusement, il lui arrive « de penser du mal de ce qu'on appelle la 'Philosophie officielle' ». ⁶⁴ L'introduction au premier numéro de la revue *Esprit* est encore plus explicite à cet égard, car Politzer y thématise les fautes psychologiques et idéologiques de toute une élite « petite-bourgeoise » et « médiocre », que ceux que Nizan en 1932 appellera « chiens de garde ». ⁶⁵ Il est évident que Brunschvicg lui-même est inclus dans ce catalogue. Lorsque Politzer dit être sûr de son jugement sur « les scolastiques contemporains », car « nous les coudoyons et nous les connaissons de la façon la plus intime », ce n'est pas seulement à Bergson qu'il se réfère. ⁶⁶ C'est toute la philosophie universitaire « sans matière » qui est visée.

Politzer trace toute une généalogie de la pensée française du XIX^e siècle, cette « agonie pénible », de Cousin jusqu'au philosophe qui représente pour Politzer le véritable cible polémique, c'est-à-dire Bergson, même s'il lui reconnaît d'avoir été le seul à formuler des idées un peu originales, qui toutefois se sont traduites par une scholastique, par une « technique semblable à l'art de Lulle ». ⁶⁷ En tant que marxiste et élève de Brunschvicg à la fois, Politzer ne peut ne pas partager l'horreur envers le bergsonisme manifesté par ses amis, en particulier par Lefebvre : en 1959, ce dernier racontera que « Bergson [...] nous faisait horreur », même « physiquement », et que sa condamnation « était pour nous irréfutable, définitive, abso-

⁶³ Voir L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 229.

⁶⁴ « Lettre à L. Brunschvicg (16 mars 1927) », dans G. Bianco (dir.), *Politzer, le concret et sa signification*, cit., p. 235.

⁶⁵ Voir G. Politzer, « Introduction », cit., p. 94-5. L'adjectif petit-bourgeois en philosophie a pour Politzer une signification très précise : il désigne « l'excès de profondeur », caractérisant « les solutions qui sont si profondes qu'elles dépassent le problème pour éviter le danger que comporte pour l'État sa solution » (*ivi*, p. 97).

⁶⁶ *Ivi*, p. 95.

⁶⁷ *Ivi*, p. 67. Voir aussi « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme », cit., p. 134-149.

lue ». ⁶⁸ Mais encore une fois, ce qui dérange n'est pas la philosophie de Bergson pour elle-même. D'ailleurs, Bruyeron a montré très clairement les malentendus et parfois la mauvaise foi sur lesquels reposent les critiques de Politzer. ⁶⁹ La cible est plutôt représentée par le bergsonisme ou la « philosophie nouvelle », le livre homonyme de Le Roy étant cité au début du pamphlet écrit par Politzer en 1929 sous le pseudonyme de François Arouet, ⁷⁰ *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*. Ce qui ressort de ce texte virulent, c'est l'image d'un Bergson qui peut paraître un philosophe original, révolutionnaire, imprimant un virage vers le concret à la philosophie française – mais seulement pour un regard superficiel. Au contraire, il n'a fait que rénover la tradition spiritualiste française imbue de valeurs bourgeoises. Derrière les critiques théorétiques, dès lors, il faut toujours voir une contestation de la position sociale de Bergson, qui recèle aussi une position plus générale envers la réalité de l'existence. C'est au nom du « concret » que Bergson est jugé. Il s'est appuyé sur la psychologie pour bâtir une métaphysique, au point que « la métaphysique, connaissance du dedans, basée sur cette espèce de sympathie intellectuelle qu'est l'intuition, n'est qu'une psychologie dilatée qui dépasse le sujet psychologique lui-même pour devenir une 'auscultation intellectuelle' ». ⁷¹ On peut sans doute questionner la présentation du bergsonisme comme un psychologisme relativiste opérée par Politzer. Néanmoins, le but de cette lecture est de rattacher Bergson d'une part à une tradition de psychologie spiritualiste qui considère l'esprit en tant que donnée abstraite, arrachée à sa réalité factuelle, d'autre part à la psychologie « classique » qui étudie les facultés et les états de la conscience d'une manière purement formelle. Pareillement, Bergson étudie la vie psychologique en général et non pas « *le contenu déterminé de cette vie* ». ⁷² Il ne faut donc pas faire une « critique interne » de la philosophie bergsonienne ; il est nécessaire par contre de la casser du dehors, de démasquer l'abstraction de son psychologisme et de son biologisme sur la base d'une instance différente : celle de la vie non plus générale mais individuelle, la vie humaine. ⁷³

Mais l'anti-bergsonisme de Politzer n'est qu'un côté de la médaille : il s'en prend aussi à l'idéalisme critique de Brunschvicg, « une philosophie locale » qui « ne contient aucune grande idée », née du besoin de « relire pour les autres la *Critique de la raison pure*, à la lu-

⁶⁸ H. Lefebvre, *La somme et le reste*, La Nef, Paris 1959, p. 41 ; cité par R. Bruyeron, « À l'ombre de la *Critique des fondements de la psychologie* : la fin d'une parade philosophique », dans G. Politzer, *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 116-7.

⁶⁹ Voir *ivi*, p. 118-23.

⁷⁰ Nom de naissance de Voltaire.

⁷¹ G. Politzer, « La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme », cit., p. 132.

⁷² *Ivi*, p. 135.

⁷³ Sur ces questions, voir F. Worms, « Le défi de Politzer : problèmes et tâches d'une philosophie critique de la vie, au XX^e siècle et au-delà », dans G. Bianco (dir.), *Politzer, le concret et sa signification*, cit., p. 111-24.

mière des mathématiques modernes ». ⁷⁴ En somme, l'attaque que Politzer porte à la philosophie universitaire souhaite mettre radicalement en discussion la valeur non seulement théorique, mais aussi pratique (au sens évidemment de la *praxis* révolutionnaire), de ce qui se passe dans les classes de la Sorbonne ou de l'École Normale : le renfermement de la philosophie dans les programmes universitaires, l'incapacité à songer à des sujets différents, l'aveuglement devant la vie concrète des hommes, qui, avant d'être des esprits, sont des sujets historiques, assujettis à des conditions matérielles, et finalement la réduction de la réflexion à des manifestations mondaines, infatués de leur propre reconnaissance publique, réglementée par des normes scientifiques : « la chaire de Kant et de Fichte est occupée par les auteurs d'articles et de revues ». ⁷⁵ Dans ce contexte, Politzer envisage son travail comme un œuvre de réveil similaire à celui intenté par Descartes. Il cite explicitement le passage du *Discours de la méthode* où Descartes se plaint des hommes de lettres, qui par leurs vaines spéculations tirent « d'autant plus de vanité qu'elles [sont] plus éloignées du sens commun », et avoue « rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent ». ⁷⁶

C'est par une reprise de Kant tout à fait différente de celle pratiquée en France jusqu'à ce moment-là que Politzer entend commencer. Il part du constat que la majorité de la philosophie française du XIX^e siècle a tourné autour de la *Critique de la raison pure*, en se préoccupant de se maintenir dans ses limites ou de les dépasser. Ces deux options correspondent en définitive à la tentative brunshvicgienne de mettre au jour Kant eut égard à la physique et à la mathématique moderne et au retour à la « vieille métaphysique » de Bergson. ⁷⁷ Politzer s'élève vigoureusement contre le kantisme comme philosophie des sciences, conçue comme une solution de compromis et de facilité pour « être philosophe sans philosopher », en se bornant à « réfléchir sur les inventions des autres sans rien inventer soi-même, s'occuper des

⁷⁴ Voir G. Politzer, « Introduction », cit., p. 68.

⁷⁵ *Ivi*, p. 74.

⁷⁶ R. Descartes, « Discours de la méthode » (1637), dans *Œuvres philosophiques. Tome I – 1618-1637*, éd. F. Alquié, Garnier, Paris 2018, p. 577. Dans l'article publié en 1937 dans la *Correspondance internationale* pour célébrer les tricentenaire de la publication du *Discours*, Politzer s'attache à donner une lecture révolutionnaire de l'œuvre de Descartes, en tant que réformateur radical de la philosophie sur la base d'un rapport étroit avec la science et père de la conscience moderne, contre l'image, très répandue en France depuis Cousin, d'un Descartes purement spiritualiste (voir G. Politzer, « Le tricentenaire du *Discours de la méthode* » [1937] dans *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 103-111). D'ailleurs, Politzer affiche toujours une conception révolutionnaire du rationaliste moderne qu'il a appris à aimer pendant les leçons de Brunshvicg. Le Parti Communiste, auquel il adhère en 1929, est pour lui « le parti de la Raison militante » (cité dans N. Racine-Furlaud, « Georges Politzer (1903-1942) », cit., p. 226), jugeant contrerévolutionnaire ou réactionnaire toute pensée réputée irrationnelle, comme le bergsonisme, l'existentialisme de Gabriel Marcel ou de Heidegger. Toujours dans l'introduction à la revue *Esprit*, il annonce : « *Platon, Descartes et Kant se sont levés de leur tombes pour reconnaître la révolution* » (G. Politzer, « Introduction », cit., p. 99).

⁷⁷ Voir *ivi*, p. 76-7.

schèmes faciles et évidents des sciences, mais non pas en savants, c'est-à-dire, pour les rendre féconds et productifs, mais en philosophe, c'est-à-dire les prendre alors qu'ils sont déjà morts et stériles ». ⁷⁸ La virulence de ce reproche permet à Politzer de creuser sa propre place à l'intérieur de l'espace des possibles de l'époque, sans pour autant renoncer complètement à la référence kantienne. La philosophie des sciences et le retour à la métaphysique n'épuisent pas, en effet, la puissance de la *Critique*, cette « idée idéaliste » qui a déclaré définitivement démontrée la fin de non-recevoir de toute doctrine fondée sur une prétendue saisie de la nature ou de l'être en soi. Elle nous enferme dans notre pensée, elle déclare pour la première fois, dans toute sa radicalité, l'idée que le sujet est au centre. Et pour Politzer le bond de l'affirmation de la centralité du « Je » à l'incontournabilité de la perspective humaine est un passage qui va de soi, qu'il accomplit sans le moindre scrupule : la *Critique de la raison pure* ne signifie pas seulement « la mort de l'abstraction au sujet de la Nature », mais aussi « la mort de l'abstraction au sujet de l'homme ». ⁷⁹ Politzer ne semble pas comprendre la nature formelle du « je pense » de Kant, ou peut-être ne se soucie-t-il pas de ces questions philologiques, qu'il laisse volontiers à la philosophie universitaire. Ce qui compte, c'est qu'avec Kant la philosophie découvre la pensée « en première personne », non pas comme substance pensante, mais comme sujet qui agit dans le monde affirmant sa propre liberté. Ainsi, l'idéalisme théorique est complété par un humanisme, dans une formule qui aura beaucoup de succès vingt ans plus tard, même si dans un contexte changé.

Politzer commence donc à déplacer l'attention de Brunschvicg pour le côté physico-mathématique vers la psychologie. En valorisant l'idée idéaliste plutôt que la faculté de juger, il arrive à voir dans le kantisme une philosophie qui, loin d'y rester prisonnière, rompt radicalement avec la tradition aristotélicienne. Même si le rapport de Politzer avec la tradition idéaliste changera au fil des années, surtout après l'adhésion au Parti Communiste et la lecture de Lénine, Kant est encore, lorsque Politzer entame l'écriture de la *Critique des fondements de la psychologie*, la référence principale. ⁸⁰ La psychanalyse – cette « critique de la raison impure », ⁸¹ comme il écrit en 1924 dans un compte rendu d'un livre de Laforgue et Allendy sur *La psychanalyse et les névroses* – est prise comme exemple d'une révolution équivalente à celle d'Einstein en physique qui, comme la relativité chez Brunschvicg, se révèle compatible avec certains aspects de la philosophie kantienne en relançant le projet critique. Déjà en 1926,

⁷⁸ *Ivi*, p. 79.

⁷⁹ *Ivi*, p. 81.

⁸⁰ Sur l'apport du kantisme à la psychologie concrète de Politzer, voir G. Bianco, « Politzer, Kant et la critique : où voulait aller la psychologie concrète ? », dans G. Bianco (dir.), *Politzer, le concret et sa signification*, cit., p. 45-82.

⁸¹ G. Politzer, « Médecine ou philosophie ? » (1924), in *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 240.

la caractérisation politzerienne de l'« *Ich denke* » kantien prélude à cette convergence : l'homme est « le 'Je' dont l'acte est la Vie. Mais il ne s'agit pas de la vie logique, ni psychologique [au sens traditionnel], encore moins de la vie biologique, il s'agit de la vie *humaine*, en tant que précisément elle est *humaine*, et non pas *objet de science*, à quelque point de vue que ce soit, mais *acte*, c'est-à-dire première personne. Le 'genre Homme' deviendra donc un *universel concret*, le 'je' de la vie de l'homme ». ⁸²

D'après Politzer, la psychanalyse n'accomplit pas le projet de la psychologie scientifique du XIX^e siècle ; tout au contraire, c'est seulement avec elle – et aussi avec deux autres réactions contre l'abstraction, le behaviourisme et la *Gestalt* – qu'une psychologie véritable commence à se constituer. La psychologie métaphysique de Bergson et la psychologie expérimentale de Wundt ou, plus près de Politzer, d'Henri Piéron (1881-1964), professeur de physiologie des sensations au Collège de France, et du ribotien Georges Dumas (1866-1946), auteur du *Traité de psychologie* (1923-4), se maintiennent en effet au-dessus ou en-dessous de la situation humaine, en faisant du sujet ou une conscience spirituelle, « de luxe », ou une conscience générale, un ensemble de fonctions. Elles analysent l'« *homme-matière* » et l'« *homme-esprit* », et on attend encore une science qui se penche sur l'« *homme-acteur* ». ⁸³ Apparemment, c'est la psychanalyse qui, marquant un point de non-retour dans l'investigation du concret, semblerait pouvoir combler cette lacune, car elle met en relief pour la première fois non plus le comportement en général, la physiologie du système nerveux, les facultés individuelles d'un sujet impersonnel, mais plutôt ce que Politzer appelle le « *drame* » humain, la vie vécue *en première personne*. Ce drame, écrit Politzer, « implique l'homme pris dans sa totalité et considéré comme le centre d'un certain nombre d'événements qui, précisément parce qu'ils se rapportent à une première personne, ont un *sens* ». ⁸⁴ Néanmoins, la psychanalyse n'arrive pas à atteindre le concret en vertu de son recours au concept encore abstrait d'inconscient, que Politzer critique dans un chapitre célèbre de sa *Critique des fondements de psychologie*. ⁸⁵

⁸² G. Politzer, « Introduction », cit., p. 85. Bianco souligne justement que la référence kantienne principale de Politzer n'est pas la *Critique de la raison pure* mais plutôt l'*Anthropologie au point de vue pragmatique*, rééditée en français en 1925, en particulière la distinction articulée dans la première page entre l'homme en tant qu'objet physiologique et l'homme comme sujet pratique (voir G. Bianco, « Politzer, Kant et la critique : où voulait aller la psychologie concrète ? », cit., p. 55-60).

⁸³ G. Politzer, « Le mythe de l'antipsychanalyse » (1925), dans *Contre Bergson et quelques autres*, cit., p. 301-2.

⁸⁴ G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie* (1928), Presses Universitaires de France, Paris 2003, p. 250.

⁸⁵ Une critique qui sera très importante pour la pensée française successive, en particulier pour Lacan et la « psychanalyse existentielle » de Sartre. Sur la circulation des idées de Politzer au XX^e siècle, voir G. Bianco, « Introduction : un siècle de psychologie concrète », dans G. Bianco (dir.), *Politzer, le concret et sa signification*, cit., p. 5-43.

La psychologie concrète est donc appelée à opérer une révolution pareille à celle accomplie par Kant en philosophie : la psychologie est en effet encore à un état de pensée prés-cientifique, otage de superstitions qui la rendent rien de moins qu'une « élaboration notionnelle de la croyance générale dans les démons », ⁸⁶ c'est-à-dire une mystique bourgeoise qui fait de la vie intérieure, déployée sur un plan impersonnel, « un faisceau de problèmes de haut luxe » ⁸⁷ ou, pire, une agglomération de fonctions détachées, chacune liée à une région cérébrale, où le « je » n'est qu'un « centre fonctionnel ». ⁸⁸ Si la psychologie concrète souhaite être une véritable science de la « vie dramatique » de l'homme et de ses événements, elle devra donc donner corps à l'« idée idéaliste » que Politzer a cerné chez Kant, une synthèse qui s'opère en première personne et qui, traduite dans le langage psychologique, devient la démarche fondamentale de l'individu particulier. ⁸⁹

7.2.4. *Le tourment de l'histoire : Aron*

Parmi les élèves de Brunschvicg figure également un autre personnage excentrique, politiquement opposé au marxisme militant de Politzer, c'est-à-dire Raymond Aron, condisciple de Sartre, Nizan et Canguilhem à l'École Normale Supérieure et futur professeur au Collège de France. ⁹⁰ Proche du pacifisme d'Alain pendant ses années au lycée, il obtient son diplôme d'études supérieures en 1927 avec un mémoire dirigé par Brunschvicg et intitulé *La notion d'intemporel dans la philosophie de Kant : moi intelligible et liberté*, qui l'oblige, dit-il, à passer une « année kantienne ». C'est un sujet qui contient, dans les mots d'Aron lui-même, « à la fois le choix du caractère intelligible et la conversion, à chaque instant possible, qui laisse à la personne la liberté de se racheter ou mieux de transfigurer d'un coup l'existence antérieurement vécue. La mort élimine la liberté et fige l'existence en destin, désormais achevé ». ⁹¹ Avant de se tourner vers la philosophie de l'histoire et la sociologie, il est donc influencé par le climat intellectuel de l'époque, où la présence de Kant est bien vive : comme il

⁸⁶ G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, cit., p. 12.

⁸⁷ *Ivi*, p. 15.

⁸⁸ Voir *ivi*, p. 44-9.

⁸⁹ Voir *ivi*, p. 50-1.

⁹⁰ Il sera élu le même jour de Michel Foucault, le 30 novembre 1969 (voir D. Eribon, *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989, p. 226). Sur Aron, on peut voir N. Baverez, *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris 1993 ; J.-F. Sirinelli, *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, Paris 1995 ; O. de Lapparent, *Raymond Aron et l'Europe : itinéraire d'un Européen dans le siècle*, Peter Lang, Bern 2010.

⁹¹ R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 62. Aron suggère l'existence d'une sorte d'air de famille, non pas proprement d'une influence, entre ses idées et *L'Être et le Néant* de son condisciple Sartre.

le relève dans sa préface à un ouvrage sur la figure d'Élie Halévy, « le néokantisme plus que le bergsonisme dominait l'enseignement »⁹² universitaire dans les années 1920. Mais en jetant un regard en arrière sur sa formation à l'ENS, Aron en déplorera le caractère académique et abstrait, ce qui ne préparait pas à comprendre le monde, mais plutôt à devenir des bons professeurs de lycée et rien d'autre. La philosophie, pour Brunschvicg et les autres professeurs, se bornait à « Platon, Aristote, Descartes et les suivants. Presque pas de Marx [...]. Pas de post-kantiens ou à peine. Pas de Hegel. Il y avait l'épistémologie, la discussion sur les mathématiques ou la physique, mais pas de cours sur la philosophie politique ». ⁹³ L'aridité de cet enseignement le conduit vite à « une espèce de crise intérieure », motivée par la sensation « d'avoir perdu des années à n'apprendre presque rien ». Quoi faire, donc ? « [U]ne thèse de plus sur Kant ? ». ⁹⁴ Le séjour en Allemagne, qui se déroule entre 1930 et 1933 dans le contexte d'une République de Weimar agonisante, et sa « véritable formation » par la découverte de Max Weber l'orientent définitivement vers une pensée concrète de la société et de l'histoire, capable de se mesurer avec « la dureté de l'existence humaine ». ⁹⁵

Certes, la philosophie de Brunschvicg est explicitement une réflexion sur l'historicité de la science et des formes de la connaissance humaine en général, mais, loin d'être un historicisme, elle puise dans l'histoire les éléments, les traces, qui nous parlent de l'essence de l'homme et de sa vocation. Aron a donc raison lorsqu'il dit, en célébrant son maître, que la pensée de Brunschvicg est avant tout « une philosophie de la destination humaine », vouée à la compréhension du « chemin de la vocation spirituelle de l'humanité » qui « passe par les sciences positives », surtout par les mathématiques et la physique. ⁹⁶ Mais il a raison aussi quand il dénonce les limites d'une philosophie qui, tout en affichant sa sensibilité pour le développement historique, se révèle incapable de penser réellement les événements historiques, notamment les deux guerres mondiales et la crise économique, qui semblent contresigner l'arrêt de mort du rationalisme humaniste. D'ailleurs, Aron est, on l'a dit, ami et condisciple de Sartre et de Nizan. Et si pour lui la réaction à la barbarie totalitaire ne passe pas par l'assimilation de l'idéologie communiste, cet « opium des intellectuels », ⁹⁷ mais s'encadre, après une adhésion initiale à la SFIO, dans le périmètre plus traditionnel d'un libéralisme

⁹² R. Aron, « Préface », dans M. Bo Bramsen, *Portrait d'Élie Halévy*, B. R. Grüner, Amsterdam 1978, p. i. Cité dans J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Presses Universitaires de France, Paris 1994, p. 448.

⁹³ R. Aron, *Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton* (1983), Éditions de Fallois, Paris 2004, p. 32.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ivi*, p. 33.

⁹⁶ R. Aron, « La philosophie de Léon Brunschvicg », cit., p. 129.

⁹⁷ Voir R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955.

atlantiste, il partage avec ses amis la nécessité de répondre concrètement par une pensée qui soit à la hauteur de la violence historique dont il observe l'essor lors de son séjour en Allemagne au début des années 1930. Avec une attitude qui peut rappeler celle du Diogène face à Zénon, Aron avoue l'impression que, « face à Hitler, mes maîtres, que ce fussent Alain ou Brunschvicg, [...] ils ne faisaient pas le poids. Ou tout au moins ils étaient dans un monde différent de celui dans lequel je me trouvais quand je regardais, quand j'écoutais Hitler dans les manifestations publiques ». ⁹⁸

Néanmoins, malgré la prise de distance, Aron gardera toujours un lien très fort avec la figure de Brunschvicg, qu'il ne cessera de respecter et où il trouvera toujours un modèle de vie philosophique, étroitement liée à son interprétation de Kant. Le kantisme de Brunschvicg était en effet composé par deux éléments : d'un côté, la fidélité à la théorie de la connaissance kantienne, surtout au fait qu'« il n'existe pas de mode d'appréhension qui permettrait d'aller au-delà de la physique » ; de l'autre côté, son « idéalisme » et son « attitude morale », ce qui l'empêche, après Einstein, de retenir la doctrine des catégories et la solution de la troisième antinomie. ⁹⁹ Mais cette perspective, où philosophie et science vont de pair, met ses élèves face une alternative presque incontournable : « réfléchir sur les progrès de la science en relation ou s'élever aux problèmes les plus fondamentaux de la théorie de la connaissance ». ¹⁰⁰ Pour sa part, Aron essaie de se soustraire à cette destinée. Il se tourne d'abord vers la sociologie allemande, en en offrant une vue d'ensemble dans son premier livre. ¹⁰¹ Ensuite, il démarre son projet de travailler sur la philosophie de l'histoire, toujours à partir de théoriciens allemands très peu connus à l'époque tels que Dilthey, Simmel, Rickert et Weber. Ces auteurs composent à ses yeux une tradition de « critique de la raison historique » visant, au moins dans la déclinaison originale de Dilthey, à formuler pour les sciences de l'esprit un cadre conceptuel analogue à celui que la *Critique de la raison pure* fournit aux sciences physiques. ¹⁰² C'est donc dans le sillage d'une critique de l'histoire inspirée par le modèle de la révolution kantienne qu'Aron se place, en dépassant ou renouvelant de cette façon l'« universalisme ahistorique » de son maître : ¹⁰³ « Une fois ou deux, à l'Union pour la Vérité, je m'étais opposé à Léon Brunschvicg, je lui reprochais de se désintéresser de la condition humaine, de ne connaître d'autre morale que celle du savant. Je m'étais libéré définitivement

⁹⁸ R. Aron, *Le spectateur engagé*, cit., p. 35.

⁹⁹ Voir R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 66-7.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 67.

¹⁰¹ Voir R. Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1938.

¹⁰² Voir R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 156-7.

¹⁰³ *Ivi*, p. 102.

d'une certaine forme du néokantisme ».¹⁰⁴ La critique de l'histoire d'inspiration kantienne intervient donc comme correctif d'un idéalisme abstrait incapable de faire face à l'historicité de tout savoir et aux démentis que l'histoire peut lui présenter.

Dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire*, texte soutenu comme thèse en 1938 qui aborde le problème épistémologique de l'objectivité historique,¹⁰⁵ Aron semble reprendre le thème brunshvicgien du *judgement* lorsqu'il conteste la possibilité d'une science historique purement causale, qui ne prend pas en compte l'historicité de la connaissance, à savoir les « hommes vivants » et leur histoire. « L'histoire d'un univers spirituel, art, science, philosophie, n'existe que pour celui qui pose à la fois la réalité et l'unité progressive de cet univers. L'histoire implique des jugements synthétiques *a priori* »,¹⁰⁶ donc des synthèses opérées à partir d'un réseau causal fragmenté et d'une perspective située. Mais, ajoute Aron tout de suite, « [c]ette dernière expression est partiellement inexacte, car nous n'observons pas, d'une part la matière sensible, de l'autre le sujet, mais un esprit individuel dans une tradition, qui s'efforce de penser le mouvement historique auquel il participe ». ¹⁰⁷ Le jugement synthétique *a priori* devra donc porter la marque de sa propre historicité. Il reste *a priori* en tant qu'il correspond au travail de sélection et d'interprétation des faits, mais il est toujours l'expression d'une « conscience concrète ». ¹⁰⁸ En ce sens, la philosophie de l'histoire devient une « philosophie historique » qui est en même temps introduction et achèvement de la philosophie tout court, puisqu'elle permet de comprendre l'historicité de la connaissance et de penser, plus profondément et concrètement, la destinée humaine. L'histoire se configure chez Aron comme un processus réflexif et rétrospectif qui a pour but la compréhension « d'un devenir humain, c'est-à-dire à la fois social et spirituel ». ¹⁰⁹ Cela ne veut pas dire qu'il faut dégager un sens de l'histoire, qu'une communauté qui réfléchit sur son passé doit s'apercevoir comme prise dans une téléologie qui la dépasse. Interrogé à ce propos, Aron dit : « J'ai été un disciple de Kant et il y a une notion que je retiens encore aujourd'hui : c'est l'idée de la Raison, une certaine représentation d'une société qui sera réellement humanisée. On peut continuer à songer, ou à rêver, ou à espérer, à la lumière de l'idée de la Raison, une société huma-

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 158. Soulignement ajouté.

¹⁰⁵ Selon Grondeux, l'influence du milieu kantien se traduit chez Aron dans la mise en question de la démarche positiviste en sociologie, donc dans la reprise d'une instance profondément critique verse toute prétention à la vérité absolue (voir J. Grondeux, « Henri-Irénée Marrou et Raymond Aron face à la connaissance historique », dans Y.-M. Hilaire (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 1999, p. 177).

¹⁰⁶ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Gallimard, Paris 1991, p. 13.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 98.

nisée ». ¹¹⁰ Mais l'optimisme est, à la rigueur, une donnée psychologique personnelle, non pas un caractère du devenir historique, ce que soit les rationalistes progressistes soit les marxistes n'ont pas compris. ¹¹¹

Ce qui est vrai, c'est qu'Aron puise chez Brunshvicg l'idée d'une centralité de la démarche réflexive qui, en refusant toute introspection ou psychologisme, confond le devenir historique avec le développement d'une totalité spirituelle. La science historique n'est pas la saisie objective d'une causalité conçue sur le modèle des sciences naturelles, mais plutôt « un moyen pour l'individu de se situer [...] dans l'évolution totale à laquelle il collabore ». ¹¹² Analyser les formes spirituelles du passé c'est donc prendre conscience des fondements sur lesquels bâtir sa propre « destinée historique ». Mais la différence passe par la récusation de l'image brunshvicgienne de l'histoire comme laboratoire d'un philosophe qui, paradoxalement, ne s'interroge jamais sur les modalités de la reconstruction historique et ne prend jamais en considération l'historicité existentielle du sujet. ¹¹³ En effet, avance Aron, l'histoire doit prendre les traits de l'existence humaine, ce qui implique une *décision fondamentale* quant à son propre avenir qui est motivée non pas par des causes, mais plutôt par les motivations et, comme il dit ailleurs, par la « logique de la situation ». ¹¹⁴ Il y a plusieurs références derrière ce ton presque existentialiste d'Aron. Tout d'abord, ce qu'il découvre en Allemagne : la philosophie des valeurs, Weber, la phénoménologie, Heidegger et même Marx, auquel il avait été

¹¹⁰ R. Aron, *Le spectateur engagé*, cit., p. 441. Dans ses *Mémoires*, Aron explique sur la base de son adhésion fondamentale au kantisme son immunité à la tentation marxiste, en particulier à l'idée, partagée par Merleau-Ponty, qui fait coïncider marxisme et philosophie de l'histoire. Dans *Humanisme et terreur* (1947), Merleau-Ponty avait en effet affirmé que « le marxisme [...] n'est pas une hypothèse quelconque [...], c'est le simple énoncé des conditions sans lesquelles il n'y aura pas d'humanité au sens d'une relation réciproque entre les hommes ni de rationalité dans l'histoire. En ce sens, ce n'est pas une philosophie de l'histoire, c'est la philosophie de l'Histoire et y renoncer c'est faire croix sur la Raison historique » (M. Merleau-Ponty, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste* (1947), éd. C. Lefort, Gallimard, Paris 1980, p. 266). En commentant rétrospectivement ses mots, Merleau-Ponty aurait parlé d'un kantisme « sous un déguisement » liant le marxisme à l'absolu de l'histoire, où le prolétariat joue le rôle de classe universelle et vérité en action. Néanmoins, comment Aron, « Kant lui-même, dans sa philosophie de l'Histoire, dans l'Idée de Raison, ne commettait pas les erreurs de Merleau-Ponty dans *Humanisme et terreur* » (R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 416).

¹¹¹ Lors de la soutenance, Paul Fauconnet (1874-1938), un « disciple inconditionnel » de Durkheim, avoue ne pas comprendre si Aron est « un satanique ou un désespéré ». Comme le rappelle Aron, « au cours de la visite que je lui fis conformément à la coutume, il me demanda avec indiscretion et bienveillance si des affaires domestiques influaient sur le ton de mes écrits. Tenté de rire, j'évoquais les menaces qui pesaient sur notre pays, la guerre prochaine, la décadence de la France. [...] Ce sociologue [...] regardait de loin, presque indifférent à force de sérénité scientifique, la montée d'une catastrophe dont je ne mesurais pas les dimensions – moi à qui les mandarins de l'époque reprochaient une humeur toujours sombre » (*ivi*, cit., p. 150).

¹¹² R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 355.

¹¹³ Voir R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 162.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 169. On peut remarquer ici l'affinité de cette thèse avec ce que Jean-Paul Sartre dira d'ici quelques années, dans *L'Être et le Néant* ou dans la conférence *L'existentialisme est un humanisme*. Aron lui-même souligne cette similarité : « Sartre lut l'*Introduction à la philosophie de l'histoire*, il me dit l'avoir relu avant d'écrire *L'Être et le néant*, mais il n'entama pas avec moi un dialogue sur l'*Introduction* [...] » (*ivi*, p. 420).

initié par le biais des cours de Bouglé sur l'histoire de l'économie sociale¹¹⁵ ; mais aussi ce qu'il trouve en dehors de la Sorbonne, à savoir Kojève, dont il suit le séminaire à l'École Pratique. L'histoire ne peut plus être une question scientifique ; son objet, l'homme concret, dépasse le cadre de la science. Elle ne peut être non plus pour la raison, comme l'écrit Canguilhem à propos de Brunschvicg, « la conquête de son essence qu'elle poursuit par son exercice ».¹¹⁶ La notion de décision en tant qu'action résolue dérive justement de la lecture kojévienne de la *Geschichtlichkeit* heideggérienne, conçue comme clé de la dialectique et du progrès historique.¹¹⁷ La décision correspond au moment où l'homme – « être mortel qui pense sa mort, être social qui se veut personnel, être conscient qui réfléchit sur sa particularité »¹¹⁸ – se détermine à partir d'une situation qui fixe un espace de possibilités et échappe, dans sa totalité, à l'explication scientifique. L'existence humaine se joue toute dans cette dialectique entre la force de la situation et l'initiative personnelle, sans qu'il ne soit jamais possible de parvenir à une conciliation entre l'homme et le monde. L'*Introduction* se conclut ainsi : « L'existence humaine est dialectique, c'est-à-dire – écrit Aron avec des résonances politzeriennes – dramatique », car l'homme recherche la vérité dans un « monde incohérent ».¹¹⁹ Mais au fond, comme il le remarque dans ses *Mémoires*, cette conclusion est peut-être « exagérément pathétique », influencée peut-être par l'esprit du temps.¹²⁰ Au fond, la philosophie historique d'Aron est la tentative d'un jeune homme appartenant à une génération nouvelle et secouée par un air de décadence et par les aberrations du nazisme, de penser sa place dans l'histoire sans renoncer à l'idéal d'une raison critique telle que celle que ses maîtres, en particulier Brunschvicg, lui avaient appris à défendre. Ce n'est pas par hasard si, au terme de sa vie, tout en jugeant « tragique », un adjectif qui à certains égards « vaut mieux que dramatique », la situation mondiale, Aron concédera qu'un « aboutissement heureux, par-delà les tragédies », est toujours possible et concevable : « Je continue de juger concevable la fin heureuse, très au-delà de l'horizon politique, Idée de la Raison ». Et, en note : « Au sens de Kant ».¹²¹

¹¹⁵ Pour ce qui concerne Marx, voir *ivi*, p. 85.

¹¹⁶ G. Canguilhem, « Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire. De Hegel à Weber », *Enquête* 7 (1992), disponible en ligne à l'adresse <http://journals.openedition.org/enquete/138>.

¹¹⁷ Voir E. Kleinberg, *Generation existential : Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca-London 2005, p. 93.

¹¹⁸ R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, cit., p. 422.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 437.

¹²⁰ R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 180.

¹²¹ *Ivi*, p. 986.

CHAPITRE 8

LE JUGEMENT ET LA SAGESSE : ALAIN

8.1. *Les maîtres alternatifs*

En 1900, lorsque Brunschvicg quitte le lycée Corneille de Rouen pour le lycée Condorcet de Paris, son poste est assigné à un jeune professeur encore connu par son nom de baptême, Émile Chartier, qui avait déjà pris sa place au lycée de Lorient en 1893. Deux ans après, quand Brunschvicg est nommé professeur de première supérieure au lycée Henri-IV, c'est encore Chartier qui le remplace. En 1909, Brunschvicg devient maître de conférences à la Faculté des lettres de Paris ; la même année, Chartier, qui a désormais adopté officiellement le pseudonyme d'Alain,¹ arrive à l'Henri-IV comme professeur de khâgne, rôle qu'il occupera jusqu'à sa retraite, après avoir exercé son remarquable influence pédagogique sur plusieurs générations d'élèves.

Cette alternance – loin d'être accidentelle² – symbolise d'une manière efficace le rapport compliqué entre deux maîtres qui, pour la génération née au début du siècle, celle d'Aron, Sartre, Dufrenne et Merleau-Ponty, représentent deux voies alternatives au rationalisme. Alain et Brunschvicg formulent en effet deux philosophies du jugement parallèles qui, néanmoins, malgré la centralité de Kant, et en particulier du Kant de la troisième *Critique*, recèlent deux tempéraments philosophiques presque opposés. Bien sûr, Kant n'est pas la seule référence qu'ils partagent : Socrate, Platon, Montaigne, Descartes et Spinoza sont aussi des auteurs qu'ils ont en commun. Mais le clivage passe par leurs attitudes théorétiques, qui les entraînent en deux directions différentes. Si Brunschvicg célèbre le mariage entre philosophie réflexive et histoire de la science, Alain personnifie la figure de l'écrivain moraliste asystématique, du philosophe-littérateur ou esthétologue qui arrive même à mépriser l'attention pour les sciences propre au cercle de la *Revue de métaphysique et de morale*.³ Leurs regards aussi

¹ Il décide de se cacher derrière ce pseudonyme en 1900, quand il commence à collaborer avec le journal radical *La Dépêche de Lorient*.

² Selon Leterre, Alain applique une technique bien précise, « qui montre qu'il connaît bien le système de l'Instruction publique : il demande – en écrivant à Jules Lachelier – à prendre la succession de Brunschvicg [...]. Par la suite, les changements de Brunschvicg deviennent des opportunités pour Alain dont la carrière suit celle de son camarade. Brunschvicg quitte Lorient, Alain demande Lorient ; il quitte au début du siècle Rouen, Alain demande Rouen. Il quitte Henri-IV en 1909 pour la Sorbonne, Alain demande Henri-IV » (T. Leterre, *Alain, le premier intellectuel*, Stock, Paris 2006, p. 176).

³ On connaît son dédain (et aussi son ignorance) de la science contemporaine. Par exemple, en se réclamant du « juste mouvement de colère » de Renouvier, le jeune Alain définit en 1911 les géométries non-euclidiennes

sont inconciliables : Brunschvicg produit des grandes narrations qui ont pour sujet la pensée mathématique, physique et philosophique, sinon l'esprit européen tout entier, et où l'histoire est le lit d'un fleuve (l'intelligence) qui semble avancer poussé par un élan invincible, lorsqu'Alain décrit les démarches toujours faillibles d'une raison qui doit formuler ses jugements malgré les doutes, les égarements de l'imagination, les aveuglements des passions et les contraintes de la matière.⁴ En outre, tandis que Brunschvicg se lance avec succès dans une carrière universitaire très ordinaire, en adoptant la posture philologique et le style d'écriture requis pour un professeur de la Sorbonne, Alain invite ses disciples à aborder les textes directement, sans se soucier de la littérature secondaire,⁵ et, parallèlement, il explore des modalités d'expression littéraire non orthodoxes, même journalistiques, comme les célèbres *Propos*.

L'histoire de l'opposition entre Alain et Brunschvicg est aussi celle du rapport compliqué d'Alain avec l'université, en particulier avec les « Sorbonagres ».⁶ Malgré son parcours universitaire très classique – il est d'ailleurs normalien et agrégé – et sa participation, parfois réticente, aux réunions de la Société française de philosophie, au projet de la *Revue de métaphysique*⁷ et aux congrès internationaux, il ne consacre pas, comme on peut s'y attendre, ses

comme des « fantaisies des Géomètres », « jeux de paroles », une « mode » que le temps fera passer, et déplore la tendance à « étourdir [...] les jeunes philosophes par l'autorité des physiciens », avec référence à la relativité d'Einstein (Alain, *Lettres sur la philosophie première*, Presses Universitaires de France, Paris 1963, p. 81). En outre, Alain déplore aussi la psychologie scientifique de son époque, le réductionnisme au cerveau, à ce « partie du monde qui ne peut contenir le tout » (Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions » (1917), dans *Les passions et la sagesse*, cit., p. 1105).

⁴ Comme l'écrit Formaggio à propos du *Système des beaux-arts*, « [l]e monde, pour Alain, c'est le monde de la matière. L'esprit doit se modeler en conséquence » (D. Formaggio, *L'arte come comunicazione. I. Fenomenologia della tecnica artistica*, Nuvoletti, Milano 1953, p. 206).

⁵ Aron rappelle qu'Alain, même lorsqu'il apprenait à « lire les grands auteurs » à ses élèves, n'enseignait au fond que sa propre philosophie. Cette attitude gênait Brunschvicg, qui à la Sorbonne devait remédier aux conséquences de la méthode d'enseignement d'Alain : « Léon Brunschvicg me rapporta un jour, avec plus d'irritation que d'ironie, le discours que tenaient les disciples d'Alain à l'examen devant un texte de Descartes à commenter : 'Ecartons, disent-ils, l'épaisse couche des commentaires et des exégèses qui nous séparent du texte lui-même. Reprenons le texte lui-même tel qu'il fut écrit, dans sa pureté, sa vérité. Et puis, continua Brunschvicg, ils nous récitent ce qu'Alain leur a appris » (R. Aron, *Mémoires*, cit., p. 72).

⁶ Sur les rapports entre les deux philosophes, voir aussi G. Kahn, « Alain et Brunschvicg », *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain* 66 (1988), p. 15-25.

⁷ Les articles de jeunesse qu'il publie dans la *Revue* départment souvent des formes traditionnelles : non seulement ils sont signés par le pseudonyme de « Criton », mais ils ont des formes dialoguées. Voir le dialogue entre Eudoxe et Ariste, *Revue de métaphysique et de morale* 1, 6 (1893), p. 521-33 ; 2, 2 (1894), p. 173-90 ; 3, 1 (1895), p. 60-72 ; 4, 5 (1896), p. 615-28 ; 5, 2 (1897), p. 181-99 ; 11, 3 (1903), p. 323-37. Comme l'a bien montré Xavier Roth, ces textes contiennent une critique radicale de l'empirisme qui se réclame implicitement, mais presque à la lettre, de la critique kantienne formulée dans le § 15 de la *Critique de la raison pure* (« De la possibilité d'une synthèse en général »). Roth évoque à ce titre un passage du quatrième dialogue : « Ne disent-ils pas [les empiristes] que l'ordre de contiguïté des choses nous est donné ? [...] Et que la pensée de la simple association, reproduit cet ordre tel qu'il est donné ? N'est-ce donc pas alors la pensée qui, appliquant le fini à l'infini, et imposant une limite à la division des choses en choses, y met un ordre et une succession déterminés qui n'y sont point ? De sorte que l'action de la pensée ne rendrait pas seulement les choses contiguës, mais aussi constituerait les choses elles-mêmes telles que nous les percevons ? » (Criton, « Quatrième dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste », cit., p. 623 ; cité dans X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience : juger et agir (1926-1939)*, Vrin, Paris 2013, p. 61).

premières années comme professeur de lycée à l'élaboration d'une thèse doctorale, en préférant la recherche et l'expression libre, selon son modèle du penseur radical et du citoyen critique. Comme le dit Leterre, « Alain s'est voulu un authentique franc-tireur des idées en marge et même en rébellion contre des institutions philosophiques qu'il juge sclérosées ». ⁸ Leterre souligne à juste titre que la référence idéale au modèle socratique ou montaignesque est soutenue par tout un ensemble de possibilités matérielles : sans se vouer aux restrictions d'une carrière universitaire, Alain peut bien bénéficier du prestige que l'institutionnalisation de la philosophie et l'encadrement de son enseignement garantissent à un professeur du lycée, surtout si ledit lycée est un des plus importants de Paris, un de ceux qui ouvrent les portes de l'École Normale. La figure du professeur, en outre, n'est pas plus celle du simple répétiteur, mais joue aussi une fonction de *formation* plus libre. En parallèle, Alain s'invente une carrière tout à fait originale, où l'autorité du professeur universitaire est remplacée par l'exposition au risque de l'intellectuel public qui s'engage dans le monde (malgré l'attitude politique dreyfusarde et gauchiste commune, Alain demeurera beaucoup plus radical et militant que Brunschvicg) et qui joue avec les formes littéraires. Ce lien entre enseignement et politique est remarqué dans une lettre à Halévy où Alain écrit : « Tu fais l'éloge de la philosophie universitaire. Or, plus je vais, plus je la prends en horreur, et la rends, solidairement avec tous les christianismes, responsable des idées antisociales qui disloquent la société ». ⁹ Pour Alain, en effet,

la philosophie n'est pas le lieu d'une recherche universitaire où il ne voit finalement que mondanité. Elle est un lieu public de transmission publique d'une pensée réflexive et cette attitude est indissociablement philosophique et politique. Philosophiquement, l'enseignement supérieur au sein des lycées lui semble plus à même à répondre à cette vocation que l'enseignement dans les facultés des lettres. Politiquement, au sein d'une démocratie, la vie collective est décidée par chacun, et c'est pourquoi le jugement de tout individu doit être informé. ¹⁰

Ces considérations sur la carrière et l'attitude antiacadémique d'Alain nous aident non seulement à comprendre sa vie et l'esprit général de son œuvre, mais aussi à expliquer le ton de sa lecture de Kant. Néanmoins, avant d'aborder cette question, il est utile de revenir aux sources et à la formation de sa pensée. L'alternative entre les rationalismes d'Alain et de

⁸ T. Leterre, « Alain et l'université philosophique : réflexion sur la pensée dans l'institution », cit., p. 48.

⁹ Alain, « Lettre à É. Halévy (12 avril 1894) », dans *Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, cit., p. 58.

¹⁰ T. Leterre, *Alain et l'université philosophique : réflexion sur la pensée dans l'institution*, cit., p. 58.

Brunschvicg remonte en effet à une autre alternative, moins évidente, qui caractérise la génération de leurs maîtres.

Brunschvicg, on l'a dit, est essentiellement un élève de Darlu et de la lignée spiritualiste Lachelier-Boutroux. Dans *La modalité du jugement*, cependant, il dit avoir eu communication d'« une leçon sur le Jugement » de Jules Lagneau (1851-1894), professeur au lycée Michelet de Vanves de 1886 jusqu'à sa mort.¹¹ Il est difficile de dire qui a été l'intermédiaire, mais l'hypothèse qu'Alain soit la source n'est pas invraisemblable. En effet, les chemins de Brunschvicg et d'Alain se croisent pour la première à l'ENS, où ils entrent l'un en 1888 et l'autre en 1889, Alain provenant justement du lycée de Vanves. Pour Alain, donc, Lagneau est ce que Darlu a été pour Brunschvicg, un maître très aimé qui a donné l'impulsion fondamentale à toute une vie philosophique.¹² Ces deux maîtres alternatifs ont un trait en commun : ils n'ont presque rien écrit, exerçant leur influence seulement par leur exemple pédagogique.¹³ Alain gardera de Lagneau – « le seul Grand Homme que j'aie rencontré »¹⁴ – un souvenir toujours vivant. Avant de proposer une doctrine, Lagneau incarne un modèle,¹⁵ surtout pour ce qui concerne la primauté de l'enseignement philosophique sur l'écriture académique. Dans une lettre de 1895 à Halévy, Alain s'interroge sur la raison pour laquelle leur maîtres, Lachelier et Lagneau, ont si peu écrit : « C'est je crois qu'il est impossible à un philosophe d'enseigner par écrit. Il ne peut, s'il écrit un livre, que remuer des idées. [...] Je ne sais pas si j'écrirai des livres ; mais j'espère que je ne serai jamais l'inventeur d'un système. [...] *Il ne faut pas être systématique*. Il ne faut pas *inventer*. Cela peut bien conduire à l'Institut, mais ne fera rien pour la philosophie ».¹⁶ Lagneau est donc à la fois un modèle de professeur (comme Alain après lui, il se refuse d'écrire une thèse) et de citoyen (il est, avec Séailles et Desjardins, le fondateur de l'Union pour l'action, qui devient l'Union pour la vérité au moment de l'Affaire Dreyfus).

¹¹ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 1. Sur la vie de Lagneau, voir les « Notes biographiques » dans J. Lagneau, *Écrits*, Éditions du Sandre, Paris 2006, p. 308-16 ; A. Canivez, *Jules Lagneau, professeur de philosophie : essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Les belles lettres, Paris 1965, 2 vol.

¹² Alain écrira la nécrologie de Lagneau pour la *Revue de métaphysique et de morale* 2, 3 (1894), « Supplément », p. 1.

¹³ Ce qui nous reste de Lagneau ce sont des fragments publiés par Alain dans la *Revue de métaphysique et de morale*, un recueil de ses *Écrits*, édité en 1927 par les soins de ses élèves, un livre sur *L'existence de Dieu*, paru chez Alcan en 1927 et les transcriptions de ses cours. En 1950 Michel Alexandre publie aussi les *Célèbres leçons et fragments* pour les Presses Universitaires de France.

¹⁴ Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau » (1925), dans *Les passions et la sagesse*, cit., p. 709.

¹⁵ Voir Alain, « Histoire de mes pensées », cit., p. 15 : « Je connus un penseur, je l'admirai, je résolus de l'imiter. Dès ce temps-là et depuis, j'ai bien plaidé pour mon maître ; mais l'ai-je continué comme il aurait voulu ? Assurément non ».

¹⁶ Alain, « Lettre à É. Halévy (janvier ou février 1895) », dans *Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, cit., p. 69

Mais si Lagneau n'a pas été systématique, au sens négatif du terme, il a néanmoins enseigné une doctrine bien définie à ses élèves. Disciple de Lachelier à l'École Normale, il est connu comme l'initiateur de celle que Granel a défini comme l'« école française de la perception »,¹⁷ une philosophie rationaliste qui, comme le dit Alain, subordonne l'entendement au jugement et le jugement à la « situation maintenant perçue ». ¹⁸ Il s'agit donc d'un rationalisme qui refuse de « penser sans matière ». C'est une leçon qui demeurera toujours fondamentale pour Alain, malgré les différences :

L'idée que le monde ne serait qu'une apparence, dont il faudrait se détourner, et que l'entendement ait des moyens d'aller chercher l'autre monde au-delà, ou aussi bien de le chercher en deçà, par une réflexion sans yeux, c'est ce qui ne peut obtenir audience de moi ; et il me semble même que j'en fus guéri à jamais par le secours de ce génie terrestre. Kant, tant de fois lu, m'a ramené là par dure discipline ; Spinoza aussi [...]. Mais enfin c'est Lagneau qui m'a mis à l'ouvrage. L'idée n'est point séparée, ni séparable. L'Esprit n'est ni loin, ni caché, ni derrière nous, ni derrière la chose, mais *dedans*.¹⁹

Comme Lachelier, Lagneau trouve en Kant une étoile polaire pour ses études, même s'il ne sera jamais un kantien proprement dit.²⁰ Dans un compte rendu d'un ouvrage de Barthélemy-Saint-Hilaire, qui date de 1880, il écrit : « jamais, du vivant même de Kant, sa pensée n'avait exercé sur les esprits l'influence souveraine qu'elle exerce depuis dix ans [...] et qu'en France l'héritage de la philosophie universitaire est aux mains d'une jeune génération formée à la discipline kantienne, qui compte bien ne pas s'en dessaisir ». ²¹ Jeune disciple de Lachelier, il s'intéresse aux questions de son professeur, en empruntant à la bibliothèque les ouvrages des classiques grecs, de Mill et surtout de Kant, qu'il essaie d'apprendre à lire en allemand malgré l'anti-germanisme de l'après-Sedan.²² Une fois professeur et penseur autonome, il développe sa propre méthode de philosophie réflexive qui consiste à remonter jusqu'aux conditions de la pensée et à penser sans intermédiations (d'après Alain, il faisait mettre sous

¹⁷ Voir G. Granel, « Michel Alexandre et l'école française de la perception », cit.

¹⁸ Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », cit., p. 738.

¹⁹ *Ivi*, p. 743. Nous soulignons.

²⁰ « [...] ce que j'ai lu dans les fameux disciples de Kant et surtout en Fichte, à savoir que Kant ne suffit pas et qu'on n'y peut rester, je l'ai compris par la pensée même de Lagneau, qui connaissait fort bien Kant, mais était bien loin de s'y jeter comme en Platon. Toutefois par où Kant ne suffit pas, c'est ce que je vis dans le tissu même de l'analyse » (*ivi*, p. 753).

²¹ « Analyses et comptes rendus », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 9 (1880), p. 210-35. Cité dans G. Canguilhem, « Ouverture du colloque Alain-Lagneau », dans A. Baudart et al., *Jules Lagneau, Alain et l'école française de la perception*, Institut Alain, Paris 1995, p. 13.

²² Voir T. Leterre, « Lagneau, les hommes, l'institution », dans *ivi*, p. 30-1.

clef les manuels officiels²³). La référence kantienne a chez Lagneau – et par extension chez son élève Alain – une signification tout à fait différente que chez Brunschvicg et, encore plus, chez la tradition de la critique de la science. Dans son cours de 1886-7, Lagneau affirme en effet qu'il faut cesser « de partir des sciences pour remonter à leurs principes », la science étant un dehors en relation à la pensée : « Il faut partir de l'intérieur et nous demander pourquoi il faut que nous trouvions ces principes. La véritable méthode est celle qui déduit tout cela de la nature nécessaire de la pensée. [...] Donc, au-dessus de la philosophie des sciences et de la science, nous trouvons la *philosophie* ».²⁴ La philosophie est, en définitive, l'étude réflexive de ce que Lagneau appelle « esprit absolu », non pas donc de l'esprit égologique, mais de la nécessité rationnelle.²⁵ Dans les mots d'Alain, la philosophie est pour Lagneau « la science de l'esprit considérée comme condition de toute réalité ».²⁶ Mais cet esprit n'est pas, comme il le sera chez Alain, celui du sujet individuel. Le sujet qui juge opère dans un milieu d'intelligibilité qui est celui de l'esprit général dont le sien n'est qu'une manifestation particulière. Il faut donc apprendre à juger selon un critère de perfection et d'évidence, dans une perspective qui implique une certaine fidélité à l'« élan » originaire de la philosophie et qui met toujours au centre le sujet de la pensée : « Les trois grands inventeurs : Socrate, Descartes et Kant, ont recherché la vérité dans le sujet pensant ».²⁷ Il ne s'agit pas, pour Lagneau, d'apprendre des contenus, mais plutôt une démarche critique de l'esprit, selon une remarque célèbre de Kant.²⁸

Or, quels sont ces principes ? En appliquant la méthode réflexive, Lagneau s'attache à montrer la genèse psychologique du jugement à partir des formes les plus élémentaires de la vie sensible. Ici la psychologie est encore une discipline soumise à la philosophie, plus précisément une branche de la philosophie portant sur l'étude réflexive de l'esprit et donc préparant l'accès à la métaphysique comme connaissance du dedans, de ce qui ne dérive pas de l'expérience. Cela est l'aspect plus proprement spiritualiste de Lagneau, qui suit Lachelier dans la condamnation de la possibilité, différemment acceptée par Biran, Cousin et Jouffroy, d'une connaissance immédiate des choses à partir d'une expérience introspective de degré su-

²³ Voir Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », cit., p. 722. Alain se réfère à un auteur de manuels en particulier, à savoir Élie Rabier, nommé « le Pédant ».

²⁴ J. Lagneau, *Cours intégral 1886-87. Volume 1 : histoire de la philosophie*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1996, p. 24.

²⁵ Pour Lagneau, l'absolu parfaitement rationnel, où pensée et être coïncident, est évidemment Dieu.

²⁶ É. Chartier, « II^{ème} Congrès de philosophie – Genève. Comptes rendus critiques », cit., p. 1018.

²⁷ J. Lagneau, *Cours sur l'histoire de la philosophie*, cit., p. 24.

²⁸ Voir É. Oudin, « La rencontre de Lagneau et d'Alain au lycée Michelet de Vanves », dans N. Depraz (dir.), *Alain : un philosophe rouennais engagé*, cit., p. 30.

périeur.²⁹ « La méthode métaphysique – affirme-t-il – repose sur la réflexion, en vue de saisir le fil des nécessités inhérentes à l'esprit qui manifestent la nature de l'absolu. En s'élevant à la conception métaphysique, l'esprit ne fait pas autre chose que concevoir par le dedans ce que sa conscience lui présentait par le dehors ».³⁰ Ce qu'il y a de kantien, par contre, c'est d'une part le recours massif à la terminologie et aux schèmes conceptuels de la *Critique de la raison pure* et, d'autre part, plus généralement, l'idée de la valeur éminemment critique de l'enquête sur les conditions de possibilité de la pensée : si la vie de l'esprit se manifeste sous trois formes distinctes – intelligence, sensibilité, activité –, c'est de l'intelligence qu'il faut commencer pour comprendre son évolution, car elle, « sous la forme de la réflexion, non seulement nous introduit dans la connaissance de la pensée, mais encore règle la vie spirituelle sous la forme où elle la connaît » ; une étude qui commence par l'intelligence a donc une signification proprement « critique ».³¹

Faire la critique signifie d'abord expliquer les conditions du passage des affections *subjectives*, qui nous mettent en contact avec les objets, aux pensées, à nos jugements et raisonnements qui déterminent le caractère *objectif* de la connaissance. C'est un passage dont la science ne peut pas rendre compte. Pour ce faire, il faut étudier la perception non pas comme processus physiologique, mais comme opération, comme acte, qui rattache nos sensations à des états de choses, situés dans l'espace et dans le temps. La perception nous donne en effet des représentations qui forment la base – la matière, pour ainsi dire – de toute opération de la pensée. La réflexion dégage donc des phénomènes, des rapports spatio-temporels qui, cependant, ne dérivent pas de nous, mais suivent un ordre propre. Ici Lagneau s'oppose à l'idéalisme vulgaire en reconnaissant une réalité au monde qui est hors de moi et qui m'affecte. On parvient ainsi à un dualisme : la perception extérieure dégage des liens entre mes sensations qui sont indépendants de ma pensée et qui dépendent de la nature propre des objets qui m'affectent, lorsque la perception intérieure me révèle la présence d'une « idée » qui est « le fond de mon être », soumis à ma volonté. Le rejet de l'idéalisme passe aussi par l'attention, qui manque chez Kant, comme Lagneau s'empresse de le souligner, portée à la valorisation du rôle du sens vital et organique, des sentiments subjectifs de plaisir et déplaisir et des cinq sens dans la vie représentative. À l'instar de Kant, Lagneau considère l'espace et le temps comme des formes *a priori*, qui néanmoins, et c'est là la différence, nous sont révélées

²⁹ P. Engel, « Lagneau entre Ribot et Bergson », dans J. Lagneau, *Cours intégral 1886-87. Volume 4 : l'imagination, la conscience*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1997, p. 92.

³⁰ J. Lagneau, *Cours intégral 1886-87- Volume 5 : « Cours sur le jugement »*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1999, p. 61.

³¹ J. Lagneau, *Cours intégral 1886-87. Volume 3 : la psychologie. « Cours sur la perception »*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1997, p. 27.

par la sensation. Kant a donc raison pour l'essentiel, mais il ne s'interroge pas sur la *genèse psychologique*, qui commence par des données très élémentaires, comme par exemple la sensation musculaire et le mouvement, de ces formes ou, comme il les appelle, « notion ». ³² Plus proche de la perspective kantienne, en particulier de la troisième *Critique*, même si Lagneau n'y se réfère pas directement, c'est le traitement de l'imagination comme faculté *constructive*, qui intervient déjà dans la perception avec une fonction d'anticipation et qui, ensuite, permet à la pensée de évoquer les images et les représentations en absence de la sensation immédiate. L'imagination est donc intermédiaire entre sensibilité et entendement au sens où, en soustrayant les représentations à la contrainte spatio-temporelle, elle émancipe la pensée, permet la conception, qui est la première opération de l'entendement. ³³ Toutefois, ici aussi Lagneau rattache l'imagination à des dimensions dont Kant ne parle pas, à savoir l'habitude et l'association, qui appartiennent aux thèmes propres de la psychologie spiritualiste française. L'imagination, donc, assure le passage du monde de la représentation au monde de la connaissance proprement dite, qui s'explique par trois opérations fondamentales. Nous avons déjà mentionné la première, à savoir la conception. Les deux qui suivent sont le jugement et le raisonnement. Le jugement est un « acte de liberté », à la fois analytique et synthétique, qui étudie les éléments de la représentation dans leur réalité, établissant leurs rapports et déterminant leur nature. Juger c'est affirmer quelque chose de l'être ; raisonner c'est justifier ses propres jugements par d'autres jugements. ³⁴ L'adoption d'une terminologie très kantienne pourrait induire en erreur, car Lagneau, comme le fera Brunschvicg dix ans plus tard, semble laisser de côté la logique transcendantale, en reconduisant le jugement à l'activité en quelque sorte spontanée et inventive de l'esprit : en tant qu'acte de liberté, le jugement proprement philosophique est ce que Lagneau, en analogie déclarée avec le jugement réfléchissant kantien, appelle « jugement réfléchi », à savoir un jugement par lequel « l'esprit essaie de juger [le jugement] lui-même, de voir s'il est conforme à la vérité ». ³⁵

Le kantisme de Lagneau diffère beaucoup de celui de Lachelier. Alain, tout en étant très admiratif de ce dernier, dont il lit avec intérêt les ouvrages principaux, oppose frontalement ces deux maîtres, le « Penseur Catholique » d'une part et le « Penseur Incrédule » de l'autre, la certitude du dogmatisme catholique déguisé en métaphysique de l'esprit contre l'inquiétude du doute radical. ³⁶ On pourrait expliquer l'insistance alinienne sur la figure du maître sanctifié

³² Voir *ivi*, p. 79.

³³ Voir J. Lagneau, *Cours sur l'imagination*, cit., p. 33.

³⁴ Voir J. Lagneau, *Cours sur le jugement*, cit., p. 30.

³⁵ *Ivi*, p. 63.

³⁶ Voir la comparaison dressée dans « Souvenirs concernant Jules Lagneau », cit., p. 750-1.

(Alain se réfère souvent à lui comme « l'Homme ») sur la base de la volonté de réhabiliter une figure oubliée, éclipsée par celles plus encombrantes de Lachelier et Darlu, dieux tutélaires du cercle de la *Revue de métaphysique et de morale*. Dans une lettre à Xavier Léon, Alain observe que Ravaisson et surtout Lachelier, qui était inspecteur, n'ont jamais vraiment compris la pensée de Lagneau, en en entravant involontairement la diffusion.³⁷ Lachelier est représenté par Alain comme le « roi » du monde philosophique de sa jeunesse, le *Fondement de l'induction* étant « la lecture préférée des cagneux philosophe, mais – ajoute-il – non pas pour moi ».³⁸ Encore une fois, c'est le catholicisme de Lachelier qui est visé, son monarchisme et son conservatisme toujours en phase avec « l'éternelle vocation de la philosophie moderne de fortifier la position de l'Église ».³⁹

Comme l'écrit justement E. Blondel, « Kant se trouve pris ici dans une stratégie de mise à l'écart de tout phénoménisme et de tout idéalisme ».⁴⁰ S'attaquer à Kant signifie donc mettre en discussion l'autorité de Lachelier et de son idéalisme, en faveur d'un rationalisme capable d'intégrer l'existence de rapports indépendants dans les choses sur lesquels notre esprit doit toujours se régler tout en poursuivant sa recherche de l'absolu. Alain se rappellera d'une formule célèbre du maître : « Il n'y a point de connaissance subjective »,⁴¹ ce qui veut dire, en opposition au phénoménisme, que la connaissance rationnelle est toujours objective. La référence à Spinoza, un auteur qui ne figure pas certes dans le panthéon de Lachelier, peut-être en raison de l'image panthéiste qui était très diffusée à la moitié du XIX^e siècle, est donc jouée par Lagneau, malgré certaines critiques,⁴² contre l'idée phénoméniste d'un renfermement du sujet en soi-même. On peut spéculer sur la survivance chez Brunschvicg de la perspective spinozienne de Lagneau. Ce qui est vrai, néanmoins, c'est que ces noms – Spinoza, Kant, Descartes ou encore Platon – n'impliquent qu'une adhésion très générique, qu'une reprise très ample et parfois vague de l'esprit originaire de leurs doctrines. Par exemple, ce que Lagneau

³⁷ « Je comprends bien pourquoi MM. Ravaisson et Lachelier n'ont pas voulu faire connaître au public même les grandes lignes de la philosophie de Lagneau ; c'est qu'ils peuvent à peine la deviner ; il fut leur élève, mais non leur disciple [...] » (É. Chartier, « Lettre à Xavier Léon (14 juin 1894) », *Papiers Lionel Dauriac*, Bibliothèque de la Sorbonne, MSVC 360-1, f. 153-4). Alain écrit cette lettre lorsqu'il est en train de travailler sur les œuvres posthumes de Lagneau. Voir « Fragments de Jules Lagneau d'après ses manuscrits », *Revue de métaphysique et de morale* 6, 2 (1898), p. 123-69 ; et les « Commentaires aux fragments de Jules Lagneau », *Revue de métaphysique et de morale* 6, 5 (1898), p. 529-65.

³⁸ Alain, *Portraits de famille*, cit., p. 71.

³⁹ *Ivi*, p. 71-2.

⁴⁰ E. Blondel, « Conception, jugement, raisonnement », dans J. Lagneau, *Cours sur le jugement*, cit., p. 16.

⁴¹ Voir Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », cit., p. 721. Comme le dit peu après Alain, « du moment que je pense correctement, je pense absolument. [...] je n'ai jamais réfléchi au système de mon Maître sans retrouver aussitôt cette même idée » (*ivi*, p. 726).

⁴² Voir *ivi*, p. 759-75.

retient de Spinoza, c'est l'idée que, par la raison, nous pouvons nous orienter vers l'absolu, en corrigeant ainsi la perspective kantienne :

Le transcendantalisme de Kant est en même temps un transcendantisme. À l'invincible relativité de la forme, il oppose l'insaisissable absolu d'un « en soi » qui échappe à nos prises et que nous devons subir sans le comprendre, dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre pratique. Nous sommes donc condamnés à une position subalterne et à une attitude asservie. Au contraire de l'analyse de Kant, celle de Spinoza est une émancipation. Elle a l'air d'établir la fatalité ; en fait, c'est la liberté qu'elle établit, en nous faisant atteindre au fond de nous-mêmes le fond même de l'être, et supprimant ainsi, par l'intellection parfaite, la dépendance intellectuelle et la dépendance morale ; suppression de la loi par identification avec la loi.⁴³

Le spinozisme de Lagneau, beaucoup plus spinozien à cet égard que kantien, débouche sur une subordination du jugement individuel à une raison absolue contenant en soi le critère auto-évident d'une intelligibilité pure et parfaite. On ne retrouve rien de cela chez Alain, qui retient l'éventail thématique de son maître – l'attention pour les dynamiques perceptives, sensibles et intellectuelles de la vie de l'esprit – en abandonnant la garantie d'un Dieu immanente.⁴⁴ Ce qui est au centre n'est pas plus l'absolu, mais la recherche subjective d'une démarche foncièrement critique. « La forteresse d'Alain – écrit justement Sernin – ce n'était pas le Dieu impersonnel et immanent de Spinoza, non plus que le Dieu transcendant des chrétiens, ce fut le Moi individuel ».⁴⁵ Alain se réclame de la philosophie de son maître sans pour autant en épouser tous les principes. Chez l'élève, le jugement devient un acte de l'esprit qui ne peut pas faire confiance à aucun absolu, à aucune intelligibilité pure, mais qui doit toujours s'émanciper, s'affirmer d'une manière la plus possiblement ferme « contre la mort, contre la maladie, contre un rêve, contre une déception ».⁴⁶ La philosophie elle-même s'identifie à un processus lent et tourmenté d'émancipation : « Dans le fond le métier de penser est une lutte contre les séductions et apparences. Toute la philosophie se définit par-là finalement. Il s'agit de se délivrer d'un univers merveilleux, qui accable comme un rêve, et enfin de vaincre cette fantasmagorie ».⁴⁷ Si l'esprit est la totalité de notre expérience, s'il est « le tout de tout », car

⁴³ J. Lagneau, « Quelques notes sur Spinoza » (1895), dans *Écrits*, cit., p. 163.

⁴⁴ Pour un aperçu de ces thèmes, voir H. Mondor, *Alain : souvenirs, pages inédites, lettre sur les sujets du cœur et de l'esprit*, Gallimard, Paris 1953¹⁴, p. 68-72.

⁴⁵ A. Sernin, *Alain. Un sage dans la cité. 1868-1951*, Robert Laffont, Paris 1985, p. 43.

⁴⁶ Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1072.

⁴⁷ *Ivi*, p. 1134.

c'est seulement par lui que nous pouvons avoir conscience de quoi que ce soit, dès lors il subsistera toujours une tension irréductible entre « cet immense pouvoir de connaître » et sa localisation dans l'espace et dans le temps, « ce petit objet qui lui impose un centre, des conditions, un point de vue ». ⁴⁸ L'homme est donc esclave de son corps, de « ce cadavre » qu'il traîne constamment, des ruses des passions, et c'est dans ce point d'attache, à l'intersection entre l'universalité et la particularité, qui se situe la question du jugement. La seule critique qui aura du sens sera donc celle d'une « raison impure ». ⁴⁹

8.2. *La couronne du sage : raison, réalité, doute*

Malgré cela, Alain demeure un philosophe qui a une profonde confiance dans le pouvoir de l'esprit, ce qu'il est sans doute un legs de sa formation, mêlé avec l'influence, très marquée surtout dans *Les dieux*, de Hegel, auteur dont il se rapproche peut-être, comme le suggère Hyppolite, grâce à la médiation de Lucien Herr, bibliothécaire de l'École Normale. ⁵⁰ Mais le sujet alinien n'est pas intellectualiste au sens strict. Il n'est même pas idéaliste ou spiritualiste, deux termes qui pour lui sont synonymes. À propos du spiritualisme, il dit qu'il n'est qu'un dogmatisme opposé au matérialisme, qui emphatise la liberté et l'éternité de la conscience, postulant aussi une conscience commune, commune à tous, qui régit le monde. ⁵¹

La raison est toujours confrontée avec l'expérience et ses contraintes, ce qui oblige l'homme à réfléchir d'une manière critique sur les conditions de possibilité de sa propre connaissance, afin d'implémenter une correcte « police de l'esprit » qui redresse « les erreurs d'interprétations » et les « fausses idées » qui sont à la base de nos passions et illusions. ⁵² La

⁴⁸ Voir *ivi*, p. 1182.

⁴⁹ « Critique de la raison impure » c'est le sous-titre qu'il souhaitait donner à son livre *Les idées et les âges* (voir J. Alexandre, « Alain à Sévigné », *Nouvelle Revue française*, « Hommage à Alain » (septembre 1952), p. 15-6).

⁵⁰ Voir J. Hyppolite, « Alain et les dieux » (1951), dans *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971, t. II, p. 549. L'hégélianisme d'Alain (qui, à vrai dire, ne connaissait que l'*Encyclopédie*) est évident dans des déclarations de ce genre : « L'esprit [...] s'élançait, et ne cesse de parcourir toute l'étendue des êtres, en haut, en bas, aux limites et au-delà, soit dans le petit soit dans le grand, sans plus de peine à diviser encore qu'à doubler encore [...]. Quelles que soient les limites, l'esprit nous attend au-delà, comme en deçà. Dire que l'esprit ne peut tenir dans un corps, puisqu'il connaît d'autres corps, ce n'est pas dire assez. L'esprit n'est ni dedans ni dehors ; il est le tout de tout. Au-delà du connu il pense régions sur régions ; et tout le possible, il y est ; et là où il veut se nier, il y est encore ; à sa propre mort il y est. Si loin qu'on étende l'être, l'esprit est plus grand ; ce qui ne veut point dire seulement qu'il dépasse les limites ; l'idée même d'une limite de l'esprit est absurde, car la limite, seulement pensée, a deux côtés ; d'avance l'esprit dépasse tout » (Alain, « Les dieux » (1933), dans *Les arts et les dieux*, cit., p. 1322-3). Sur l'interprétation alinienne de Hegel, voir B. Bourgeois, « Alain lecteur de Hegel », dans R. Bourgne (dir.), *Alain lecteur des philosophes : de Platon à Marx*, Bordas, Paris 1987, p. 108-28.

⁵¹ Voir Alain, 'Spiritualisme', dans « Définitions » (1953), dans *Les arts et les dieux*, cit., p. 1092.

⁵² Voir Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1073-4.

critique et la réflexion indiquent donc la voie pour la sagesse, la « vraie méthode ». Lisons la définition qu'il donne de la conscience : « C'est le savoir revenant sur lui-même et prenant pour centre la personne humaine elle-même, qui se met en demeure de décider et de se juger ». ⁵³ La pensée elle-même n'est que réflexion et critique. Si elle était conçue autrement, elle ne serait pas du tout pensée : « Ce mouvement intérieur – continue-t-il – est dans toute pensée ; car celui qui ne se dit pas finalement : 'Que dois-je penser ?' ne peut pas être dit penser ». ⁵⁴ Cette question d'allure kantienne – « Que dois-je penser ? » – révèle en même temps la continuité d'Alain avec la tradition spiritualiste de Lagneau et en partie de Lachelier, en particulier pour ce qui concerne la traduction en termes réflexifs de la critique de Kant, tout en soulignant le caractère socratique de la pensée alinienne : penser signifie pour lui suspendre le jugement, contrôler ce qui vient à l'esprit, limiter le pouvoir des passions, purifier la clarté du jugement, ne pas se fier à la « pensée naturelle », qui finalement n'est rien d'autre qu'un préjugé. ⁵⁵

Alain s'attaque au thème du rapport entre le jugement et les sens selon une perspective qui s'inspire surtout de trois penseurs : Platon, Descartes et Kant. ⁵⁶ Au fond du jugement il y a en effet l'œuvre de l'entendement qui traduit la perception en rapports intellectuels entre le moi et les objets et entre les différentes apparences qui frappent le moi. De plus, « la perception est déjà une fonction de l'entendement », car elle ne fait que fournir la « matière » sensible que l'entendement organise. ⁵⁷ Mais là où Alain semble se rapprocher le plus de Kant, il s'en éloigne en traitant l'espace et le temps non pas comme des formes de la sensibilité, mais comme des formes rationnelles. Déclarant son hostilité à l'égard des sottises théorétiques, qui « accablent » le lecteur au lieu de l'« éveiller », Alain convient que ce qui compte c'est finalement le fait que l'espace et le temps soient des formes, mais l'écart est désormais creusé. ⁵⁸ De l'espace, Alain dit que

nous percevons les choses dans l'espace, mais que l'espace n'est pas un objet des sens, quoique les objets des sens ne soient ordonnés, distingués et perçus que par l'espace. Disons que l'espace est continu, c'est-à-dire indivisible, qu'il est par lui-même sans gran-

⁵³ Alain, 'Conscience', dans « Définitions », cit., p. 1045.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Voir Alain, 'Penser', dans « Définitions », cit., p. 1078.

⁵⁶ Même si, comme le fait remarquer Pascal, « Kant n'est pas l'un des philosophes qu'Alain évoque le plus volontiers. Les noms de Platon, de Descartes, de Hegel et de Comte reviennent plus souvent [...]. Alain est cependant profondément kantien. S'il invoque Kant moins souvent que d'autres, ce n'est certes pas pour cacher sa dette, mais simplement parce que sa propre pensée est nourrie de kantisme » (G. Pascal, « Le kantisme d'Alain », dans R. Bourgne (dir.), *Alain lecteur des philosophes*, cit., p. 95-6).

⁵⁷ Voir Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1077.

⁵⁸ Voir *ivi*, p. 1090.

deur ni forme, quoiqu'il soit le père des grandeurs et des formes, et enfin qu'il n'existe nullement à la manière d'un caillou.⁵⁹

Sur ces questions, il renvoie le lecteur à Hamelin, « qui traite raisonnablement de la chose ». Dans son *Essai*, en effet, Hamelin avait également présenté l'espace comme une quantité, qui se distingue d'un pur ordre des coexistants et qui est antérieur aux choses. « Sur ces deux points – commentait-il – l'*Esthétique transcendantale* est dans le vrai ». Et Alain semble partager la même opinion. Quel est donc le tort de Kant ? C'est, comme le dira Alain, d'avoir relégué l'espace (et aussi le temps) dans la sensibilité, « de ne pas fonder solidement – ce sont les mots d'Hamelin – la réalité de l'espace en le mettant parmi les concepts au lieu de le rejeter hors de l'entendement. Tout en ressemblant trop à une chose en soi, l'espace réalisé dans l'intuition a d'autre part une assiette trop peu ferme, puisqu'après tout ce n'est qu'une infirmité de l'être sensible ».⁶⁰ La nature conceptuelle (à savoir, géométrique) de l'espace est démontrée selon Hamelin par le développement des géométries non-euclidiennes.⁶¹ Il faut se rappeler que chez Hamelin, ainsi que chez Renouvier, c'est la relation qui est la catégorie première, et donc l'espace et le temps ne peuvent pas être conçus comme des formes sensibles qui rendent toute relation possible. Ils doivent eux-mêmes résulter d'une relation (respectivement, celle entre point et distance synthétisée dans la droite et celle entre instant et laps de temps synthétisée dans la durée). La notion de relation revient plusieurs fois dans les textes où Alain traite de l'expérience, pour souligner le fait que notre connaissance de la réalité du monde n'est pas due à nos sens mais à la *construction* de relations spatiales et temporelles qui ont leur centre dans le moi et qui sont vérifiées par l'expérience.⁶² Qu'est-ce qu'un objet sinon ce que nous identifions et déterminons par ses rapports à d'autres objets ? « Un objet considéré seul n'est point vrai [...], il n'est point objet. C'est dire qu'un objet consiste dans un système de rapports indivisibles, ou encore que l'objet est pensé, et non pas senti ».⁶³

Ce qui est intéressant, c'est que pour Alain notre expérience, tout en étant profondément enracinée dans la sensibilité, s'organise toujours *malgré* notre sensibilité, dont, platoniquement, il ne peut pas exister une science proprement dite. Et d'ailleurs Kant est vu par Alain

⁵⁹ *Ivi*, p. 1089.

⁶⁰ O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, cit., p. 75-6.

⁶¹ On retrouve correction hamelinienne de l'esthétique transcendantale kantienne aussi dans l'*Histoire de mes pensées*, cit., p. 90-1.

⁶² C'est ce qui ressort déjà dans un texte de jeunesse où le jeune Chartier écrit que l'espace n'est pas une donnée de l'expérience, mais une « construction de l'esprit » dans la perception, « de sorte que le monde extérieur est vu par nous à travers un système de distances défini par nous [...]. C'est à quoi pensait certainement l'illustre Kant lorsqu'il disait, trop brièvement, que l'espace est la forme nécessaire de la connaissance sensible » (É. Chartier, « Le problème de la perception », *Revue de métaphysique et de morale* 8, 6 (1900), p. 752.

⁶³ Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1093

comme « le vrai Platonicien », qui dans sa logique transcendantale s'est posé le problème de voir l'origine, l'extension et la validité objective des connaissances *a priori*.⁶⁴ Comme Alain lui-même l'avoue, c'est l'*Analytique transcendantale* qui compte le plus pour lui dans la *Critique de la raison pure*, en particulier la thèse, formulée dans la réfutation de l'idéalisme, que « la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi ».⁶⁵ Kant veut dire que mon existence dans le temps est déterminée par l'existence, et non pas seulement par la représentation, de quelque chose de permanent hors de moi. Mais Alain interprète librement ce théorème « monumental » pour affirmer que son propre kantisme tient au fait que le rationalisme n'est pas un idéalisme, que l'usage de toute idée, catégorie ou forme est toujours « enferm[é] au contact de l'objet ».⁶⁶ Pour Kant comme pour Alain, donc, toute connaissance est d'expérience, et l'expérience, pour Kant comme pour Alain, est un produit de l'action de l'entendement sur la sensibilité. Mais Kant est demeuré, à maints égards, encore trop abstrait, trop platonique :

Kant s'est tenu, en ses sévères recherches, tout près de l'expérience, et tout près aussi du corps humain ; mais, toute précaution prise, les catégories n'en ont pas moins remonté au ciel des idées par leurs légèreté et pureté spécifiques. Et, en dépit de tous les efforts qu'il fit pour les faire redescendre, le schématisme, qui devait rendre les catégories applicables, resta profondément caché dans les replis de la nature humaine.⁶⁷

Les idées, pour Alain, ne sont pas des catégories qui se soustraient aux vicissitudes de l'âme humaine. Elles ne sont pas reçues, mais produites « de peur et de fureur, de danse, de chant et de prière ».⁶⁸ Or, Alain, comme déjà Lagneau, donne à la sensibilité un rôle plus vaste dans la vie de la conscience que ne le fait Kant. La sensibilité est une dimension de « signes »⁶⁹ flottants, variables subjectivement, qui ne peut jamais être réduite à une succession de sensations isolées comme le voudraient les physiologistes. Dans un sens, on pourrait affirmer que chez Alain la perception est coextensive d'une manière radicale à la vie cons-

⁶⁴ Alain, « Histoire de mes pensées », cit., p. 88.

⁶⁵ E. Kant, *Critique de la raison pure*, B276, Ak. III, p. 191-2 ; I, p. 957.

⁶⁶ Alain, « Histoire de mes pensées », cit., p. 93. Ailleurs il dit : « [...] nos changements sont pensés dans les changements extérieurs, dans les changements de l'objet [...]. Je suis moi par une suite unique de perceptions vraie. [...] Je ne pense que par le monde. Ce que Kant a exprimé dans un théorème assez obscur, disant que la conscience de soi suffit à prouver l'existence des choses extérieures. Il veut expliquer qu'il n'y a point à sauter en quelque sorte d'une vie d'apparences subjectives à l'objet véritable, mais qu'au contraire ce n'est que par l'objet véritable que les apparences apparaissent » (Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1115).

⁶⁷ Alain, « Les idées et les âges » (1927), dans *Les passions et la sagesse*, cit., p. 289.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Sur cette notion, voir G. Invitto, *Alain. Un filosofo dei segni*, Manni, Lecce 1999, en particulier p. 83-100.

ciente. On perçoit même lorsqu'on imagine ou lorsqu'on rêve, et « penser c'est percevoir, toujours ». ⁷⁰ La seule différence est entre une perception correcte, claire, qui donne lieu à un jugement net, et une perception obscure, brouillée. C'est que la perception, à son tour, est loin d'être un fait simple : elle est une représentation où interviennent des associations d'idées, des anticipations ou des confusions imaginatives, des souvenirs « implicites ». Mais la conscience proprement dite coïncide premièrement avec l'activité intellectuelle : « autant que j'ai conscience, je suis toujours entendement ». ⁷¹ C'est seulement l'entendement qui peut saisir la construction foncièrement rationnelle de la réalité. Les choses qui frappent nos sens par leurs signes s'organisent en effet d'une manière intelligible, sont réglées par une « géométrie immanente » qui est « substantielle » au monde. La construction scientifique de la nature, donc, ne s'oppose pas à notre expérience qualitative, comme le voudraient Bergson et Le Roy ; par contre, si une science est possible, c'est parce que les formes par lesquelles nous déchiffrons le réel sont supposées et non pas créées par l'esprit. C'est aussi une manière de s'opposer au conventionnalisme scientifique : « Le monde n'est point donné avant les lois ; il devient monde et objet à mesure que ses lois se découvrent ». ⁷² Il existe un monde aussitôt que nous déterminons les choses par les idées qui lui sont immanentes, ce qui permet aussi de distinguer entre réalité et apparence.

S'il y a donc un kantisme d'Alain, il s'agit sans doute d'un kantisme qui doit battre au rythme de cette affirmation radicale de l'existence d'une réalité effective construite rationnellement, ce qui veut dire par l'intervention d'idées qui, au lieu d'en *donner* ou mieux d'en *créer* une, nous *montrent* la forme des choses. Certes, les idées sont en nous, c'est seulement l'entendement humain qui peut les dévoiler ; néanmoins, elles sont confirmées par l'expérience. Comme déjà Brunschvicg, Alain se réclame de la *Deuxième analogie de l'expérience* kantienne pour montrer comment l'« ordre en nous » est soutenu par l'« ordre des choses », par le fait que la succession et l'enchaînement des apparences a une valeur objective. ⁷³ Cette question du rapport entre la réalité et la pensée nous donne aussi la chance de mesurer la distance par rapport à la conception brunshvicgienne de l'esprit, qui change et produit des nouvelles formes à mesure qu'il impacte avec (ou, pour reprendre sa terminologie fichtéenne, qu'il est choqué par) la réalité. Pour Alain l'intelligence est toujours un pouvoir critique, de réflexion ; cependant, elle ne consiste pas premièrement dans l'*invention*, mais

⁷⁰ Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1100.

⁷¹ *Ivi*, p. 1121.

⁷² *Ivi*, p. 1122-3.

⁷³ Voir *ivi*, p. 1139.

plutôt dans l'*éclaircissement*. La raison demeure toujours la même, et le progrès de la science se fait par la purification de l'élément passionnel, imaginaire, fantasmatique.⁷⁴

Dans un texte de 1924, Alain dévoile même un réalisme radical qui fait de la présence de la chose aux sens la condition exclusive de la certitude. La raison s'exerce correctement seulement dans l'attention pour le monde perçu. Dès qu'elle dépasse la perception, dès qu'elle entre dans le monde des discours, elle perd son objet et s'égare. Il s'agit de la même idée qu'il exprimera en 1931 dans les *Entretiens au bord de la mer*, un texte qui peut être lu comme la traduction en dialogues d'une longue méditation sur l'œuvre critique de Kant.⁷⁵ « Il n'y a point de connaissance sans objet – y écrit Alain –, ni d'autre objet que la chose ; en ce sens toute connaissance est d'intuition ». ⁷⁶ Si l'homme « couvre la tête de sa tunique ou de son drap de lit », il commence à croire à ses propres contes, et son jugement n'est plus en mesure d'enrayer ses préjugés : « C'est folie de croire qu'une pensée vraie puisse se continuer seulement une minute, et par pure dialectique, dès qu'elle perd le contact de l'expérience réelle ». ⁷⁷ La raison dont Alain parle est celle de l'évidence cartésienne, mais, comme il l'avoue tout de suite, c'est Kant qui inspire la distinction fondamentale entre l'expérience comme veille de l'esprit et le discours comme sommeil : « La raison est virile devant l'objet, puérile devant le récit. Cette idée-là est la plus importante que l'on puisse trouver à lire Kant, mais la plus cachée aussi ». ⁷⁸ Et ici Alain ne peut renoncer à souligner son irréductibilité au kantisme universitaire et officiel : « Je ne la trouve point assez marquée, ni même bien saisie en ces savants mémoires où l'on a célébrée ces temps-ci le centenaire du penseur de Königsberg ». ⁷⁹ Ce sont surtout Brunschvicg et le cercle de la *Revue de métaphysique et de morale* qui sont visés ici. On pourrait de prime abord rapprocher les perspectives d'Alain et de Brunschvicg, mais, à y regarder de près, le rationalisme du premier a très peu à voir avec la célébration de l'élan progressif d'une raison scientifique créatrice. L'esprit de Brunschvicg est celui purement théorique du philosophe qui, tout en étant bien conscient de la résistance de la réalité et du réel, traite de l'erreur ou du « jugement expérimental » d'une manière désincarnée. La raison brun-

⁷⁴ « [...] l'entendement a passé du système de Ptolémée aux systèmes modernes, reliant de mieux en mieux les apparences, et en mettant de l'ordre dans cette nature des astrologues, sans y rien changer, en la séparant seulement de nos passions » (*ivi*, p. 1136).

⁷⁵ Pour une lecture du kantisme de cet ouvrage, voir F. Khodoss, « Le poème de la critique », *Revue de métaphysique et de morale* 57, 2 (1952), p. 215-42. On peut se référer à ce numéro en général qui est entièrement consacré à Alain.

⁷⁶ Alain, « Entretiens au bord de la mer : recherche de l'entendement » (1931), dans *Les passions et la sagesse*, cit., p. 1276.

⁷⁷ Alain, « Rapport de la raison et de l'expérience » (14 mai 1924), dans *Vigiles de l'esprit*, Gallimard, Paris 1942, p. 198.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*.

schvicgienne est une raison sans corps, flottant dans l'espace des idées, lorsque pour Alain « la raison se trouve [...] dans la fabrique du corps humain », lequel est « régulateur de nos pensées, mais perturbateur aussi, et le plus souvent ». ⁸⁰ À travers le corps, la raison fait une expérience directe des choses, lorsqu'un intellectualiste qui travail sur l'histoire extérieure de l'esprit ou un spiritualiste qui se plonge dans l'intériorité intuitive n'ont que des expériences « indirectes », à l'instar des politiciens qui prétendent connaître le peuple en lisant des rapports ou des statistiques (d'ailleurs, Lagneau l'avait dit : il ne faut pas commencer par la science, mais par l'intérieur de la pensée).

Le fait que l'esprit soit toujours en dialogue avec les passions et toujours en révolte contre soi-même, ne veut cependant pas dire qu'Alain est une sorte de matérialiste. Au contraire, il pense, encore une fois, que la raison soit un pouvoir de réflexion *malgré tout* – malgré la variabilité des sens, les chimères de l'imagination, l'insistance des préjugés et le conditionnement des idées. Se tromper c'est la condition pour parvenir à la vérité, ce qui impose la nécessité d'un doute radical : « L'homme qui constate est un homme qui doute. J'entends, qui doute en action, c'est-à-dire qui explore ». ⁸¹ Ce doute est pour Alain la marque distinctive qui caractérise la philosophie rationnelle, de Montaigne, qui exerce un doute plus proprement sceptique, à Kant, qui pousse le doute hyperbolique de Descartes jusqu'à ses extrêmes conséquences, en doutant de toutes choses après avoir traversé de part en part le savoir scientifique de son époque. ⁸² Le doute n'est pas donc une attitude purement méthodologique, une démarche banalement critique, mais c'est une possibilité, un trait inhérent à tout jugement, qui tient aux conditions psychologiques du sujet. Toute action libre est donc toujours « prête au détour, au recul, au retour, selon le jugement », ⁸³ trouvant dans le doute non pas une limite invalidante mais une source à laquelle on doit avoir recours. « Le doute serait donc la couronne du sage », ⁸⁴ c'est-à-dire de celui qui sait que la justice est toujours à faire, qu'il faut juger « sans aucun secours étranger, par soi seul ». ⁸⁵

Juger ce n'est pas affirmer une loi définitive ; connaître c'est se rapprocher de la vérité, chaque notion n'étant qu'un moment qui doit être mis toujours en discussions. ⁸⁶ « L'esprit est

⁸⁰ Alain, « Le pomme de Newton » (22 mai 1924), dans *Vigiles de l'esprit*, cit., p. 205.

⁸¹ Alain, *Propos sur des philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 1961, p. 13.

⁸² Voir Alain, *Abrégé pour les aveugles. Portraits et doctrines de philosophes anciens et modernes*, Paul Hartmann Editeur, Paris 1954, p. 89.

⁸³ Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1189.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ *Ivi*, p. 1228.

⁸⁶ Selon Enzo Paci, c'est une trace du kantisme d'Alain, car l'enseignement de Kant consiste à dire que « la pensée humaine n'est pas une conquête de l'absolu, mais elle est approximation et méthode » (E. Paci, « Alain et notre liberté », *Nouvelle Revue française*, « Hommage à Alain » (septembre 1952), p. 262).

moqueur », écrit Alain, mais cela veut dire aussi qu'il est « ami et sauveur ». ⁸⁷ Le doute entraîne ainsi l'ironie. La capacité de rire de soi-même, de se voir comme doublé, même dans le paradoxe, ⁸⁸ est le signe que l'homme est une créature libre. Libre *en soi* et libre *de soi*, le sujet sait que l'esprit n'est qu'une construction précaire, sur le point de s'effriter. En jouant avec la double signification d'esprit, Alain voit dans la capacité de rire la possibilité même de comprendre le fonctionnement de la conscience. Par le rire, « la puissance de défaire les idées confirme la puissance de les faire » ⁸⁹ ; mais le rire est aussi un facteur d'équilibre dans la vie de l'esprit. L'ironie suspend en effet l'illusion qui pousse à adorer « comme des dieux » les créations intellectuelles, qui nous fait tomber dans le fanatisme.

8.3. *Mort aux marchands du sommeil*

Le jugement et le doute ne sont pas, chez Alain, de simples actes de connaissance. Ils engagent le sujet tout entier, et ils ont à faire aussi avec la dimension morale, à laquelle Alain attribue une primauté dans le sillage d'une grande partie de la philosophie française du XIX^e siècle, en particulier de Renouvier. ⁹⁰ La conscience, en définitive, est toujours morale. ⁹¹ La réflexion et la critique, ayant pour but la réalisation d'un état de sagesse, ont donc une valeur proprement pratique. Et c'est sur cette base qu'il faut relire le rapport d'Alain avec Kant. « Le sujet transcendantal, qui n'est pour Kant que l'unité purement logique et synthétique des formes *a priori*, devient chez Alain un sujet moral, dont la dignité repose sur la capacité d'ordonner – autrement dit valoriser – une matière en soi chaotique et indifférente ». ⁹² Le Kant d'Alain n'est pas le penseur qui élabore une philosophie à la hauteur de la physique et des mathématiques modernes, mais plutôt le véritable « penseur révolutionnaire », plus radical que Marx ou Hegel, même si on l'a souvent présenté comme « un saveur in extremis de religion et de morale ». ⁹³ En réalité, avec Kant on assiste à l'affirmation de l'esprit comme « fonction propre de l'homme », dont les formes, les idées et les principes ont la même validité.

⁸⁷ Alain, « Les dieux », cit., p. 1317.

⁸⁸ Alain cite le cas du jumeau de Mark Twain, qui raconte qu'autrefois son jumeau s'était noyé dans la baignoire, mais il ne se rappelle pas s'il était lui ou son frère, et l'anecdote, reporté par Kant, d'un homme dont la perruque blanchit en une nuit pour l'affliction.

⁸⁹ *Ivi*, p. 1318.

⁹⁰ Et contrairement à son maître, qui « ne traitait jamais de morale » (Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », cit., p. 720, 739).

⁹¹ Voir Alain, 'Conscience', dans « Définitions », cit., p. 1045.

⁹² X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 63.

⁹³ Alain, « Histoire de mes pensées », cit., p. 94.

té et vérité de la géométrie. Se savoir esprit, donc pouvoir de jugement, de réflexion et de critique, signifie se savoir libre, s'orienter vers la sagesse :

L'esprit tel qu'il ressort de la Critique kantienne, ce n'est nullement un maître, encore moins un maître d'esclavage. C'est au contraire la conquête qui égalise. Qui se sait esprit établit aussitôt l'égalité véritable. Qui se sait esprit se veut libre, et s'élève, comme les grands Anciens, tellement au-dessus des besoins vulgaires. Cette sagesse est souvent dans les chefs de révolution, car elle est plus forte que la doctrine [...].⁹⁴

Dans la critique, l'esprit « se connaît lui-même comme l'inventeur et le continuel soutien de cette sagesse, qui, sans volonté, ne tient jamais ».⁹⁵ La *Critique de la raison pratique* met justement au premier plan cette affirmation inconditionnelle du « mouvement souverain » de la liberté qui ne peut pas marcher sans être soutenu par une volonté d'autodétermination. Mais sur ce point, en comparant l'« Esprit Humain » à l'« Esprit de Dieu », où Dieu est à entendre à la Spinoza comme la rationalité immanente au monde, Alain avoue dépasser la doctrine de Kant dans la direction déjà parcourue par Renouvier, un auteur qu'il considère comme un de ses maîtres.⁹⁶ C'est au lycée de Vanves qu'Alain découvre les livres de Renouvier, que Lagneau avait fait acheter même s'il ne parlait jamais du philosophe de Montpellier dans ses leçons.⁹⁷ Quoiqu'il ne partage pas son phénoménisme et sa théorie des catégories, Alain déclare avoir appris quelque chose sur le sujet de la liberté, c'est-à-dire qu'elle ne peut jamais être *prouvée* à la rigueur mais seulement *voulue*.⁹⁸ La leçon de Renouvier c'est « qu'il faut se faire libre ».⁹⁹ Le problème du libre arbitre ne peut pas être résolu par une réflexion ou un examen critique, par une pure spéculation ; la seule manière d'affirmer la liberté c'est d'agir librement, ce qui est possible seulement au moyen d'une volonté ferme, par l'exercice d'un « travail gymnastique » qui a rendu le corps (donc les passions et l'imagination aussi) obéissant. Dès lors, conclut Alain, « [d]'après l'énergique position de Kant, quoiqu'abstraite, et d'après les recherches de Renouvier sur ce point-là, je crois que nous sommes arrivés à cet âge humain où le destin doit être surmonté par les seuls moyens de l'homme, et sans aucun tour de gobelets ».¹⁰⁰

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ *Ivi*, p. 95.

⁹⁶ « Renouvier, ce bon Kantien à tête dure, fut un de mes instituteurs » (*ivi*, p. 97).

⁹⁷ Voir Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », cit., p. 720.

⁹⁸ Voir Alain, « Histoire de mes pensées », cit., p. 98.

⁹⁹ Voir Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1184.

¹⁰⁰ Alain, « Souvenirs concernant Jules Lagneau », cit., p. 777.

Kant est donc, à l'instar de Descartes, le philosophe du réveil de l'état du sommeil, d'obnubilation, et qui réactualise le mythe platonicien de la caverne.¹⁰¹ Les textes d'Alain sont parsemés de référence aux couples opposés nuit-jour, rêve-perception, sommeil-éveil. C'est un *topos* qu'il reprend de Lagneau, lequel avait analysé en détail l'état de sommeil comme perte de conscience, comme rupture de l'équilibre entre perception et pensée qui caractérise la veille.¹⁰² On a vu que pour Alain la conscience consiste dans une adhésion au monde et aux objets qui est rendue possible par notre propre corps, « ce corps vivant qui y est collée et adhérente, bien plus, qui s'y mêle indistinctement ».¹⁰³ Dans le sommeil, nous ne faisons pas abstraction du monde, mais par contre le monde « revient sur nous et nous serre en quelque façon de plus près ».¹⁰⁴ Le sommeil est donc l'état où la raison n'est plus en mesure de se débarrasser des chimères imaginatives, l'imagination ayant toujours pour Alain une racine corporelle,¹⁰⁵ et le rêve correspond à une condition de perception fautive ou naïve, à une « enfance » de la pensée où nos sens s'exercent librement sans regarder la réalité en face et sans se soucier de l'action. Même dans le sommeil, donc, le monde est toujours présent, ce qui explique aussi la possibilité que le sommeil se prolonge parfois dans la veille. Mais le sommeil n'a pas seulement une valeur négative : il est aussi « notre refuge », un moment de « renoncement total » qui soulage notre esprit et chasse les passions et les chimères.¹⁰⁶ De plus, le sommeil est « la condition de la pensée », car il « apaise les passions, éclaircit les pensées en reposant l'esprit, enfin remédie à toutes les obsessions, effets de fatigue ».¹⁰⁷ Les problèmes surgissent lorsqu'il devient un état permanent.

Dans un discours prononcé en juillet 1904 à l'occasion de la distribution des prix au lycée Condorcet, et puis repris comme avant-propos du recueil *Vigiles de l'esprit* (1942), Alain affirme que dormir ne veut pas dire simplement avoir les yeux fermés et rêver immobiles. On peut dormir aussi avec les yeux ouverts, car le sommeil est « une manière de penser ; dormir, c'est penser peu, c'est penser le moins possible. [...] C'est prendre comme vrai, sans examen, tout murmure des sens, et tout le murmure du monde ».¹⁰⁸ En d'autres termes, dormir c'est « accepter » le monde tel qu'il nous apparaît, avec ses absurdités et injustices, c'est renoncer à

¹⁰¹ Dans sa première lettre à Sergio Solmi, Alain écrit que « la philosophie de Kant n'apporte dans l'histoire des doctrines rien de nouveau », en se réclamant, au moins nominale, de la thèse bergsonienne contenue dans l'*Introduction à la métaphysique* selon laquelle le kantisme n'est qu'un « platonisme à peine renouvelé » (voir Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, Hartmann, Paris 1946, p. 7).

¹⁰² Voir J. Lagneau, *Cours sur l'imagination et la conscience*, cit., p. 52-3.

¹⁰³ Voir Alain, « Les idées et les âges », cit., p. 41.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ Voir Alain, 'Imagination', dans « Définitions », cit., p. 1064.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 12.

¹⁰⁷ Alain, 'Sommeil', dans « Définitions », cit., p. 1090.

¹⁰⁸ Alain, « Avant-propos », dans *Vigiles de l'esprit*, cit., p. 9.

interroger les fantômes « ridicules » et « terribles », l'apparence des choses, abandonner toute confiance dans la raison, conçue comme exercice critique, délibératif. À cette forme de vie obscure, déroutante, Alain oppose le réveil, la vigilance de l'esprit :

Se réveiller, c'est se refuser à croire sans comprendre ; c'est examiner, c'est chercher autre chose que ce qui se montre ; c'est mettre en doute ce qui se présente, étendre les mains pour essayer de toucher ce que l'on voit, ouvrir les yeux pour essayer de voir ce que l'on touche ; c'est comparer des témoignages, et n'accepter que des images qui se tiennent ; c'est confronter le réel avec le possible afin d'atteindre le vrai ; c'est dire à la première apparence : tu n'es pas. Se réveiller, c'est se mettre à la recherche du monde.¹⁰⁹

En lisant ces lignes, on s'aperçoit du caractère foncièrement moral et politique de la théorie de la connaissance d'Alain.¹¹⁰ Connaître signifie explorer le monde, à partir de notre situation corporelle, soumettre nos impressions à l'essai de l'expérience, tester la valeur effective de nos passions et, de cette façon, étendre le regard sur les questions ultimes de l'existence et sur les urgences de la vie en commun, comme « les lois, la justice » ou « l'alliance des hommes avec les hommes ». Alain exhorte les étudiants à se méfier des « marchands de sommeil » offrant « des manières de dormir »,¹¹¹ c'est-à-dire des façons d'accepter des idées, des états de choses ou des systèmes préfabriqués tels qu'ils sont. Mais il ne faut néanmoins pas faire comme les hommes qui « veulent sincèrement penser » mais qui finissent par bâtir des « systèmes nécropoles », des tombeaux tissés « en fils d'or » où ils s'endorment. Le vrai, en effet, se moque des systèmes.¹¹² Le vrai requiert une attitude critique toujours renaissante, il demande, dit Alain, d'« être à chaque instant Galilée et Descartes », pour reconstruire la rationalité du réel derrière le jeu des apparences. Encore une fois, penser c'est avant tout bien percevoir, et Alain fait à ce propos l'exemple kantien du bateau qui glisse sur l'eau : il faut en déterminer la dynamique avec précision, comprendre ce qu'il le pousse, sa direction, sa vitesse, au-delà des apparences initiales. Tout commence par la perception donc, par l'expérience.¹¹³ D'ailleurs, c'est par la perception qu'il avait commencé Socrate, avant d'être mis à mort par les marchands du sommeil de son époque :

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 10

¹¹⁰ Sur le caractère plus proprement politique, voir R. Ragghianti, *Alain : apprentissage philosophique et genèse de la Revue de métaphysique et de morale*, cit., p. 44-64.

¹¹¹ Alain, « Avant-propos », cit., p. 11.

¹¹² *Ivi*, p. 11-2.

¹¹³ « Je veux entendre par expérience la perception d'un objet actuellement soumis à l'investigation des sens. Je dis que c'est alors seulement qu'une connaissance se peut faire, et, en d'autres termes, que je puis former une

Ne vous laissez pas d'examiner et de comprendre. Laissez derrière vous toutes vos idées, cocons vides et chrysalides desséchées. Lisez, écoutez, discutez, jugez ; ne craignez pas d'ébranler les systèmes ; marchez sur des ruines, restez enfants. Au cours de cette année, nous avons lu Platon ensemble ; vous avez souri d'abord ; souvent même vous vous êtes irrités, et Socrate vous a paru un mauvais maître. Mais vous êtes revenus à lui ; vous avez compris, en l'écoutant, que la pensée ne se mesure pas à l'aune, et que les conclusions ne sont pas l'important ; rester éveillés, tel est le but.¹¹⁴

Ce qu'Alain fait devant ses étudiants c'est donc un éloge de la critique comme vertu du citoyen et, par extension, de l'homme libre face aux passions et aux apparences aussi bien qu'à la société et aux pouvoirs. La critique kantienne est donc ramenée à sa dimension originelle de mise en discussion, de délimitation d'un espace où l'entendement est législateur. Pour Alain comme déjà pour Renouvier et bien d'autres, il s'agit de relancer l'esprit plutôt que la doctrine de Kant, et ce faisant de retrouver un fil rouge qui lie Kant à Socrate, Platon, Montaigne et Descartes. Dans ses lettres à Sergio Solmi, publiées en 1947 après une longue période pénible en coïncidence avec la guerre, Alain écrit justement que Kant a le même effet que Platon : « il ne nous occupe pas de son système, mais pourtant il exerce sur nos pensées une énergie action ».¹¹⁵ Kant est surtout, aux yeux d'Alain, un philosophe qui se soucie davantage de dissiper l'erreur et de fortifier l'esprit, et c'est pour cette raison qu'il est insensé de le traiter comme le font les professeurs universitaires, en sélectionnant ce qui est correct et ce qui est faux, en s'érigeant ainsi en juge d'un philosophe dont il faut plutôt comprendre l'enseignement fondamental.¹¹⁶ Avec un certain goût pour la provocation, Alain avoue avoir toujours enseigné Kant en partant de l'idée qu'il a toujours raison, sans se soucier de lire le

idée ; alors seulement que je puis douter, chercher, redresser, alors seulement que je puis m'éveiller et penser. Tout le reste est sommeil de coutume et mécanique de récitation » (Alain, *Les idées et les âges*, cit., p. 60).

¹¹⁴ Alain, « Avant-propos », cit., p. 11.

¹¹⁵ Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, cit., p. 7.

¹¹⁶ Il conteste notamment Frédéric Rauh, qui, dans un article rédigé pour le premier numéro de la *Revue de métaphysique et de morale*, avait écrit que « le kantisme est la vérité même », sauf pour la doctrine du noumène, « résidu de l'ancienne métaphysique » (F. Rauh, « Essai sur quelques problèmes de philosophie première », *Revue de métaphysique et de morale* 1, 2 (1893), p. 48). Dans l'« Histoire de mes pensées » (cit., p. 66), Alain avait déjà qualifié Rauh comme un de ces « déblayeurs et dévastateurs » qui s'empressent à critiquer un œuvre. « J'aurais voulu le rappeler au vocabulaire. Noumène veut dire ce qui est pensé par l'intelligence pure, et sans aucun secours des sens ; et ce mot ne peut pas avoir d'autre signification. Cette remarque aurait fait tomber dans le vide le bavard en question, car il n'était pas soit. Mais je n'ai jamais vu un bavard écouter quelque chose ». Ailleurs Alain explique, en parlant de la nécessité de dépasser le kantisme, au-delà des abstractions de son système, que « ce n'est pas hors d'une limite », donc par opposition extérieure, « qu'on dépasse le maître, mais au-dedans de sa pensée, et par une préparation, je ne dis pas meilleure, mais autre, et plus convenable à chacun » (Alain, « Entretiens au bord de la mer », cit., p. 1359).

texte original, car « les traductions reproduisent exactement les idées de l'auteur traduit ».¹¹⁷ La provocation envers le kantisme universitaire est évidente, et la lecture même qu'Alain propose dans les lettres à Solmi est très libre et dépourvue de la rigueur qu'on peut quand même trouver chez Brunschvicg ou Boutroux. Les lettres sont, comme le dit Alain, une « revue de réflexion » très personnelle sur l'œuvre de Kant, car « toutes nos pensées sont dans la philosophie de Kant ».¹¹⁸ Si Alain se réfère à des lieux spécifiques du texte kantien, c'est seulement pour trouver dans le kantisme une validation de sa propre conception de l'esprit : en particulier, s'il revient encore une fois sur la réfutation de l'idéalisme et sur son « théorème », c'est afin d'émphatiser le lien entre connaissance rationnelle et expérience, le fait que la conscience, étant confinée dans le domaine des phénomènes, dans la perception, est foncièrement une conscience douteuse. Le « fruit » principal de la première *Critique* c'est l'« analyse de la conscience devant elle-même », la lutte de la conscience avec la certitude d'où « s'est élevé l'Esprit »,¹¹⁹ lorsqu'au contraire la deuxième nous montre que la morale consiste à « juger l'existence », à refuser la « soumission à l'existence, aux circonstances, aux choses de peu dont dépend notre durée et ce que le vulgaire appelle notre destin ».¹²⁰ La liberté de la personne, cette dimension que Kant cerne avec la plus grande clarté et netteté, c'est-à-dire la liberté d'un sujet qui *se sait esprit*, se condense dans le jugement, qui traduit une disposition de l'« âme » entière, une « unité absolue » qui est celle de l'esprit lorsqu'il applique sa forme, ses principes, à l'expérience. C'est à la *Critique de la faculté de juger* d'éclairer cette valeur du jugement comme acte de liberté, de détermination rationnelle du monde, qui s'effectue sur la base d'une notion, celle de finalité, qu'Alain met en premier plan, lisant la troisième *Critique* dans sa totalité. La téléologie est « le vrai sujet » du texte, en tant qu'elle pose une correspondance entre l'esprit et le monde. Alain radicalise la logique de l'*als ob* kantien en affirmant, avec un ton qui rappelle plus celui de Hegel, que l'esprit « est monde [...] non seulement parce qu'il soutient le monde comme représentation, mais parce qu'il est le monde ».¹²¹ Cela ne signifie nullement retomber dans un idéalisme naïf, mais en revanche conjurer le risque de présenter l'homme comme enfoui et perdu dans sa propre réflexion, déclarant la possibilité pour lui de se retrouver dans le monde. Sans cette relation entre l'homme et le monde, il ne pourrait non plus y avoir aucun progrès, car toute action serait interdite.

¹¹⁷ Alain, *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, cit., 9.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 54. « Si je savais que Kant soit vivant, je n'oserais pas écrire ces pages » (*ivi*, p. 93).

¹¹⁹ Voir *ivi*, p. 20.

¹²⁰ *Ivi*, p. 64.

¹²¹ *Ivi*, p. 75. Alain est donc lecteur de l'œuvre de Kant dans son entièreté, contrairement à ce que soutient par exemple L. Baumann, selon lequel « pour Alain c'est la *Critique de la raison pure* qui fonde la totalité de la pensée kantienne » (« Kant chez Alain », dans J. Ferrari *et al.* (dir.), *Kant et la France*, cit., p. 155).

L'esprit ne peut compter que sur l'esprit, mais heureusement il peut compter aussi sur un contact direct avec le monde. Bien sûr, il ne faut pas comprendre ou croire à la finalité, comme le fait par exemple Lachelier dans le *Fondement de l'induction*, mais il faut par contre la vouloir, vouloir que l'homme soit le but de la nature et de l'ordre social.¹²²

On revient ainsi à l'affirmation du réalisme alinien d'inspiration kantienne : le monde existe, il affecte l'esprit avec son « flot battant »¹²³ ; comme la mer avec les baigneurs, il « le balance et le déporte sans cesse ».¹²⁴ Par la réflexion et la critique, l'homme doit affirmer son jugement après avoir passé à travers le doute mais en faisant toujours confiance à la rationalité du réel et à la possibilité de la justice. Kant, pour Alain, n'est pas seulement l'auteur d'une critique radicale des systèmes de nos connaissances, mais aussi et davantage le philosophe qui fonde la religion laïque de l'homme républicain, du citoyen qui utilise la raison lorsqu'il juge soit la nature soit la société. C'est l'enjeu qu'Alain illustre dans un discours prononcé en 1901, où il place comme condition de l'existence d'une république laïque le « culte de la raison », c'est-à-dire l'exercice de cet « acte simple et indivisible qu'on appelle jugement », qui est commun à tous les hommes et qui fonde leur égalité et leur liberté.¹²⁵

8.4. *La valeur contre le fait*

Le charisme d'Alain et la puissance de son enseignement portent vite à la formation de ce que Raymond Aron définit dédaigneusement comme la « secte des aliniens ».¹²⁶ Pour ses élèves, Alain ne représente pas un passeur de doctrines, un maître imposant une orthodoxie, mais d'abord un « admirable éveilleur », comme le dit Julien Gracq (1910-2007),¹²⁷ un exemple intellectuel à suivre, surtout dans son engagement politique pacifiste, dans la Ligue

¹²² Voir *ivi*, p. 84.

¹²³ Alain, « Entretiens au bord de la mer », cit., p. 1358.

¹²⁴ *Ivi*, p. 1363. La métaphore de la mer ou de l'océan pour indiquer ce qui résiste à la géométrisation, à la connaissance positiviste, est ancienne et remonte à la lignée Biran-Ravaisson, comme le montre Raghianti, *Alain : apprentissage philosophique et genèse de la* Revue de métaphysique et de morale, cit., p. 218.

¹²⁵ Alain, « Le culte de la raison comme fondement de la République (conférence populaire) », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 1 (1901), p. 111-8.

¹²⁶ R. Aron, *Le spectateur engagé*, cit., p. 45. Initialement, toutefois, à sa sortie de l'ENS, Aron est incontestablement proche du cercle des « chartéristes », et c'est seulement ensuite qu'il prendra les distances du pacifisme d'Alain. Voir à ce sujet J.-F. Sirinelli, « Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2 (1984), p. 15-30.

¹²⁷ J. Gracq, *En lisant, en écrivant*, José Corti, Paris 1980, p. 187. Sur le réseau des élèves d'Alain, l'engagement politique et les *Libres propos*, voir J.-F. Sirinelli, *Génération intellectuelle*, cit., p. 427-496.

des droits de l'homme ou dans la Volonté de paix,¹²⁸ et éducatif, dans le Groupe d'éducation sociale. Mais ce sont surtout les *Libres propos*, la revue éditée à partir de 1921 par les soins de Michel Alexandre (1888-1952), qui vont servir de lieu de rassemblement de tous ceux qui se reconnaissent dans l'enseignement d'Alain.

Professeur de classes préparatoires aux lycées Louis-le-Grand, Hoche et Henri-IV, Alexandre est pour l'essentiel un enseignant, dont la pensée nous a été transmise par ses élèves. En développant et parfois radicalisant la pensée de son ami et maître Alain, il établit une synthèse encore plus étroite entre le rationalisme de Kant et le volontarisme individualiste, en insistant sur l'autonomie de la pensée individuelle par rapport à toute détermination extérieure ou absolue, soit théorique soit politique.¹²⁹ Faute d'une véritable orthodoxie, les élèves d'Alain partagent une inspiration de fond, caractérisée par l'adhésion à certains principes basilaires, comme le rejet de la psychologie scientifique, la priorité de la pensée sur la sensibilité, la solidarité entre connaissance et morale, le réalisme de la perception, l'opposition entre l'esprit et le monde et le lien entre jugement et volonté. Pourtant, cette inspiration aboutit à des positions théorétiques qui mettent l'accent sur des points ou des enjeux différents de la leçon de Lagneau et d'Alain.

Si Simone Weil (1909-1943) trouve dans le pacifisme et l'individualisme critique d'Alain, qu'elle rencontre en hypokhâgne au lycée Henri-IV, la possibilité d'affiner sa révolte contre les pouvoirs et son partage des souffrances des déshérités,¹³⁰ et si elle se réclame surtout d'un héritage cartésien,¹³¹ un des premiers élèves d'Alain, Georges Bénézé (1888-1978),¹³² s'engage par contre sur une voie beaucoup plus spéculative et kantienne. Philosophe méconnu et jugé obscur et incompréhensible par ses contemporains,¹³³ Bénézé soutient en 1936 une thèse intitulée *Allure du transcendantal* où il parvient en quelque sorte à concilier l'apriorisme kantien, qu'il définit significativement comme une « attitude de la réflexion de-

¹²⁸ On ne saurait sous-estimer à cet égard l'importance exercée par certains textes parmi le plus ouvertement politiques d'Alain, comme *Mars, ou La guerre jugée* (1921) et *Le citoyen contre les pouvoirs* (1926).

¹²⁹ Voir *En souvenir de Michel Alexandre. Leçons, textes, lettres*, Mercure de France, Paris 1959. Ses leçons sur Kant (1932-1952), consacrées principalement à la *Critique de la raison pure*, avec une attention particulière pour le problème de la perception, ont été publiées après sa mort par son élève Gérard Granel dans la série « Epiméthée » dirigée par Hyppolite. Voir M. Alexandre, *Lecture de Kant*, éd. G. Granel, Presses Universitaires de France, Paris 1961 ; B. Saint-Sernin, « Michel Alexandre », *Archives de philosophie* 44, 1 (1981), p. 85-97.

¹³⁰ Sur le rencontre avec Alain et le rapport de Weil avec sa pensée, voir S. Pétrement, *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1978, t. I, p. 63-97 ; et aussi J. Alexandre, « Rencontre de Simone Weil et d'Alain », dans G. Kahn (dir.), *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Association des amis d'Alain, Paris 1976, p. 183-99.

¹³¹ Son Diplôme d'Études Supérieures de 1930 est consacré à *Science et perception dans Descartes*.

¹³² Bénézé rencontre Alain au lycée Michelet. Professeur dans les lycées, il enseigne notamment au lycée de Poitiers, où il fait connaître Hegel à Jean Hyppolite, et finit sa carrière au lycée Louis-le-Grand.

¹³³ Voir B. Saint-Sernin, *Un philosophe méconnu, Georges Bénézé : 1888-1978*, Éditions France-Empire, Paris 1982, p. 235.

vant le monde de la pensée », ¹³⁴ et l'analyse bergsonienne de la sensibilité, qui lui fait découvrir l'importance de la cénesthésie dans la vie sensible. ¹³⁵ L'enjeu est en effet de décrire et d'analyser la dynamique propre au monde phénoménal au-delà de la seule *forme*, c'est-à-dire des sensations et des formes d'activité inférieures, que Kant avait négligé, jusqu'à la constitution de l'espace, du temps et de l'objectivité scientifique. Ce faisant, on découvre l'unité profonde du transcendantal, qui rend possible l'unification même de l'expérience, l'activité synthétique d'un *cogito* cartésien et kantien qui ne coïncide ni avec un moi-substance empirique ni avec un moi formel, mais qui est plus radicalement une « conscience transcendante », une « pensée absolue, divine, dont nous ne saisissons que trois propriétés, l'absolu, l'unité, l'unicité ». ¹³⁶ Ainsi conçue, la conscience est porteuse d'une dimension de la réalité qui dépasse la factualité empirique pour affirmer une *valeur*, ¹³⁷ ce qui correspond à la prédominance de la forme sur la sensibilité, de l'action morale libre sur le joug positiviste.

Le travail de Bénézé débouche donc sur une philosophie des valeurs fondée sur la primauté de la conscience comme totalité et donnée première. Néanmoins, Bénézé se borne à un niveau assez théorétique, tandis qu'un autre élève d'Alain, qui deviendra un maître redouté de la philosophie française consécutive, fera de la question de la valeur un thème clé pour son engagement politique et intellectuel. L'édition de ses œuvres complètes a récemment attiré l'attention sur la jeunesse de Georges Canguilhem (1904-1995), dont l'apprentissage à l'école alinienne était déjà connue mais principalement à titre anecdotique. ¹³⁸ Canguilhem est en effet un élève d'Alain en khâgne au lycée Henri-IV, et demeurera très proche de lui jusqu'à sa mort en 1951. Le rapport scolaire devient donc très vite une relation amicale et de collaboration, qui se traduit par l'engagement assidu de Canguilhem dans le projet de la revue *Libres propos*. La nature de la centaine d'articles écrits par Canguilhem de 1927 à 1935 est majoritairement politique, dans le sillage du pacifisme du maître, mais ne manquent pas des interventions d'ordre plus éminemment théorique, qui nous restituent l'image d'un Canguilhem imbibé de la pensée réflexive d'Alain et de Lagneau.

¹³⁴ Voir G. Bénézé, *Allure du transcendantal*, Vrin, Paris 1936, p. 2.

¹³⁵ Ce n'est pas seulement la référence à Bergson qui marque une distinction profonde par rapport au panthéon idéal d'Alain, puisque Bénézé s'intéresse aussi à la relativité d'Einstein et à crises des fondements en mathématique.

¹³⁶ *Ivi*, p. 6.

¹³⁷ La valeur fait l'objet de la thèse complémentaire de Bénézé, *Valeur : essai d'une théorie générale*, Vrin, Paris 1936.

¹³⁸ Dominique Lecourt parle du jeune Canguilhem comme « le dépositaire de la pensée du maître [...] l'âme du groupe turbulent des jeunes 'chartiéristes' » (D. Lecourt, *Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France, Paris 2008, p. 11).

Dans un ouvrage récent, Xavier Roth a insisté d'une manière très convaincante sur l'enracinement de Canguilhem dans la tradition de l'analyse réflexive de Lagneau et d'Alain, plus précisément dans ce remaniement en termes réflexifs du sujet transcendantal kantien qui remonte à Lachelier.¹³⁹ C'est donc leur kantisme qui est essentiel, et non pas leur spinozisme : « le panthéisme de Spinoza s'accorde mal avec une philosophie polémique qui conçoit l'activité de l'esprit comme un 'débat de normes' entre deux entités de natures hétérogènes – souvenons-nous de la dualité esprit/monde qu'Alain reprit à Kant ». ¹⁴⁰ Canguilhem rappellera qu'à son entrée en khâgne en 1921, il avait été invité par Alain à se procurer la *Critique de la raison pure* dans la traduction de Barni revue par Archambault.¹⁴¹ On a déjà vu dans la première partie comment la lecture réflexive du sujet kantien est favorisée par la traduction de l'*Ich denke* par « le Moi ». Lagneau et Alain s'autorisent de cette lecture pour affirmer encore plus radicalement que Lachelier, qui croyait quand même à la convergence finaliste entre pensée et être, l'opposition entre la pensée et le monde, où par monde il faut entendre aussi la matérialité du corps et de ses passions. Même la définition canguilhemienne de la vie comme opposition à l'inertie et à l'indifférence est redevable, d'après Roth, de la perspective alinienne où l'activité de l'esprit est contrastée par la résistance du monde.¹⁴² C'est ce qui apparaît très clairement dans les premières lignes de *La connaissance de la vie* (1952), là où Canguilhem définit la pensée comme « le décollement de l'homme et du monde qui permet le recul, l'interrogation, le doute », en reprenant l'image alinienne selon laquelle « penser, c'est peser ». La connaissance se définit donc, selon Canguilhem, comme « une méthode générale pour la résolution directe ou indirecte des tensions entre l'homme et le milieu ». ¹⁴³ Et la philosophie coïncidera en conséquence avec une position de non-conciliation, avec un processus de « compréhension » et de « libération » de l'individu.¹⁴⁴

Déjà dans un article de 2000, Braunstein avait remarqué l'intérêt des textes de Canguilhem avant la publication de l'*Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique* en 1943, avec un geste qui compliquait l'image de Canguilhem historien de la science et continuateur de Bachelard.¹⁴⁵ Tout d'abord, il y a la reprise de la critique d'Alain de la notion de « fait », en psychologie aussi bien qu'en politique, comme refus d'un état de choses

¹³⁹ Voir X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit. Les considérations qui suivent sont presque entièrement redevables envers ce livre excellent.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 73.

¹⁴¹ Voir G. Canguilhem, « Ouverture du colloque Alain-Lagneau », cit., p. 13-4.

¹⁴² Voir X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 110.

¹⁴³ G. Canguilhem, « La pensée et le vivant », dans *La connaissance de la vie*, Hachette, Paris 1953, p. 8.

¹⁴⁴ Voir le compte rendu de *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, dans *Œuvres complètes. Volume I*, cit., p. 221.

¹⁴⁵ Voir J.-F. Braunstein, « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences* 53, 1 (2000), p. 9-26.

qui limiterait la possibilité de jugement ou d'action. Alain avait dit en effet qu'un fait n'est pas quelque chose de simple, sur lequel notre connaissance devrait se régler ; au contraire, un fait est le produit d'une construction rationnelle, déterminée par les idées (« Il faut être bien savants pour saisir un fait »).¹⁴⁶ Il s'en prenait en particulier aux psychologues, savants d'une science « mal définie, [...] dialectique dans toutes ses parties »,¹⁴⁷ qui, sur le modèle de Taine, archétypal pour Alain, réduisaient l'esprit à une collection d'états de conscience, lorsque par contre l'esprit est un pouvoir de synthèse et de jugement, donc de détermination pour ainsi dire qualitative, morale, de l'expérience, un pouvoir qui dépasse même l'individu : « La pensée n'est pas plus en moi que hors de moi, car le hors de moi est pensé aussi, et les deux toujours pensés ensemble ».¹⁴⁸ En politique – mais les deux dimensions sont étroitement liées – le fatalisme du fait amène les hommes à croire que le monde soit donné tel qu'il est, une situation qu'il ne reste qu'accepter comme on accepte que les trois angles d'un triangle fassent ensemble 180 degrés.¹⁴⁹ Contre la notion de fait, Canguilhem mobilise tout l'héritage, profondément kantien, de la leçon de Lagneau, maître de tous ceux « qui soupçonnent que penser est autre chose qu'accueillir des faits, que les faits au contraire relèvent de la pensée ».¹⁵⁰ L'usage canguilhemien du couple fait-valeur a son origine dans une querelle contre Barrès – et, à travers Barrès, Taine – qui accompagnera Canguilhem pendant toute sa vie, à partir du *Discours de remise des prix* prononcé au lycée de Charleville en 1930.¹⁵¹ L'auteur des *Déracinés* avait justement lancé un attaque violent contre le kantisme, en particulier contre sa morale. Pour Barrès, fidèle à Taine, l'individu ne disposait pas d'aucun pouvoir de réflexion et critique, mais il était entièrement déterminé par le milieu et la race. La perspective kantienne, par contre, fait de l'homme le régulateur normatif du monde, ce qui pour Barrès veut dire, anthropologiquement, que l'homme est créateur de sa propre destinée. La question est donc de savoir si l'homme est acteur libre ou sujet déterminé, un problème qui demeurera central dans le développement ultérieur de l'épistémologie de Canguilhem.

C'est chez Lagneau que Canguilhem retrace l'origine d'une conception de la valeur comme dimension propre de l'esprit opposée à la stérilité des faits. Dans le *Traité de logique et de morale* de 1939 il fera justement de la valeur le « contraire » du fait, comme possibilité

¹⁴⁶ Alain, « Quatre-vingt-un chapitre sur l'esprit et les passions », cit., p. 1128.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 1165.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 1167.

¹⁴⁹ Voir Alain, « Entretiens au bord de la mer », cit., p. 1329.

¹⁵⁰ G. Canguilhem, « Quelques livres – *Célèbres leçons* de Jules Lagneau (1929) », dans *Œuvres complètes. Volume I*, cit., p. 220.

¹⁵¹ Voir G. Canguilhem, « Discours prononcé par G. Canguilhem, agrégé de l'Université, professeur de philosophie, à la distribution des prix du lycée de Charleville, le 12 juillet 1930 », dans *ivi*, p. 306-12. Nous reprenons ici les pages très éclairantes de X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 41-52.

d'ordonner le monde rationnellement, de l'unifier, c'est-à-dire de lui donner un sens, sur la base d'une action transformatrice.¹⁵² Pour Lagneau, en effet, la valeur se définit comme l'opposé de l'être, comme une dimension relevant du jugement de l'esprit sur la réalité mais qui se reflète également dans la constitution même du réel en tant que sphère de la possibilité et non pas de la nécessité. Dans un compte rendu rédigé en 1927 pour les *Libres propos*, Canguilhem critique le livre de Goblot sur *La logique des jugements de valeur*¹⁵³ en raison de sa démarche à mi-chemin entre la sociologie et la métaphysique qui tombe dans un simple descriptivisme, en admettant seulement des jugements de nécessité. Le problème surgit lorsqu'on considère des jugements tels que par exemple « Tu dois, donc tu peux », qui ébranlent la logique classique aussi radicalement que le cartésien « Je pense, donc je suis ». Toute logique des jugements de valeur doit s'inscrire par contre dans le sillage de l'œuvre critique de Kant, lequel, « en réfléchissant sur les conditions de l'approbation universelle des hommes à l'égard des hommes » a trouvé « une logique dont la liberté est le levier ».¹⁵⁴ Le jugement de valeur ne relève donc pas d'une déduction type « si...alors », mais entraîne le risque de la liberté, la projection d'un possible à réaliser. Le jugement de nécessité se révèle donc un jugement de valeur puisqu'il suppose l'acceptation de la nécessité constatée. Il est toujours possible, en effet, de douter d'une nécessité.¹⁵⁵

Si dans le compte rendu du *Devoir* (1930) de René Le Senne¹⁵⁶ Canguilhem célèbre la transposition « en termes de valeur [de] toutes les notions que la critique de la connaissance nous a trop habitués à considérer comme des nécessités logiques »,¹⁵⁷ c'est surtout dans le *Traité de logique et de morale*, écrit avec Camille Planet (1892-1963),¹⁵⁸ que ce problème est abordé. Ce texte, rédigé lorsque Canguilhem enseigne à Toulouse comme une sorte d'« anti-manuel » pour les classes de Terminale,¹⁵⁹ devait être le premier volume d'une trilogie qui ne sera jamais achevée à cause de la guerre. Les auteurs se proposent justement de traiter la logique comme un chapitre de la psychologie, conçue en tant qu'étude des méthodes, des idées,

¹⁵² Voir G. Canguilhem, C. Planet, « Traité de logique et de morale », dans *ivi*, p. 824.

¹⁵³ Voir E. Goblot, *La logique des jugements de valeur : théories et applications*, Armand Colin, Paris 1927.

¹⁵⁴ G. Canguilhem, « La logique des jugements de valeurs » (1927), dans *Œuvres complètes. Volume I*, cit., p. 178.

¹⁵⁵ C'est une idée que déjà Lagneau avez formulée : « L'idée de l'action implique celle de la causalité ; l'idée de la causalité implique celle de la nécessité ; or la nécessité ne peut être sentie ; elle est affirmée comme devant être. C'est pourquoi cette action elle-même ne saurait s'expliquer sans l'affirmation d'une liberté que ne subit la nécessité que parce qu'elle la juge et l'approuve » (J. Lagneau, *Cours sur la perception*, cit., p. 194 ; voir X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 124).

¹⁵⁶ Voir R. Le Senne, *Le devoir*, Alcan, Paris 1930.

¹⁵⁷ G. Canguilhem, « R. Le Senne – Le devoir » (1930), dans *Œuvres complètes. Volume I*, cit., p. 442.

¹⁵⁸ Professeur au lycée Thiers de Marseille.

¹⁵⁹ Sur le *Traité*, voir la présentation de Xavier Roth dans G. Canguilhem, *Œuvres complètes. Volume I*, cit., p. 599-630.

des valeurs et des normes.¹⁶⁰ Il s'agit donc pour eux de formuler une philosophie axiologique où la science elle-même, loin d'être considérée comme un domaine de la pensée à part, celui du calcul, du raisonnement et de l'expérience, recèle une logique des valeurs. Autrement dit, la science n'est pas composée par un ensemble de jugements de nécessité ou de réalité qui peuvent éventuellement être démentis par une nature extérieure. La nature elle-même est tout sauf une référence solide et stable, mais c'est le critère de validation d'un jugement théorique ; elle a donc une valeur normative.¹⁶¹ Si la perception est, comme le disait Kant, une synthèse, dans notre détermination de l'expérience se mêlent fatalement facteurs subjectifs et affirmations d'états de choses. La science doit alors consister dans un ouvrage de réflexion *analytique* sur la nature de nos jugements d'expérience où un critère supérieur, celui de la Vérité, remplace les critères encore trop subjectifs des *synthèses* perceptives.¹⁶² Cela marque une différence profonde par rapport à la perspective kantienne, car la science est conçue non comme quelque chose de donné, mais plutôt, selon une démarche qui rappelle Brunshvicg, comme un œuvre progressive et, suivant Alain, *conflictuelle* qui doit toujours dégager une image rationnelle du multiple sensible, comme un processus de quantification du réel censé décomposer les synthèses perceptives en schèmes formels, en les dépouillant des éléments qualitatifs.¹⁶³ Ce qui implique la récusation soit de l'empirisme sensualiste soit du dogma-

¹⁶⁰ Voir G. Canguilhem, C. Planet, « Traité de logique et de morale », cit., p. 639.

¹⁶¹ « L'être, l'existence, la réalité ou la matérialité, comme on voudra dire, de la Nature, ce n'est que l'unité régulatrice ou normative du jugement théorique en voie de constitution : c'est ce qui permet d'en dire la notion 'a priori'. Ce n'est pas un donné tout fait ; ce n'est provisoirement (et pour longtemps, sans doute) qu'un postulat. La science une fois achevée et parfaite, ce serait un *résultat* » (*ivi*, p. 650).

¹⁶² « [...] l'organisation du pseudo-univers empirique est autant utilitaire et technique qu'objective et théorique, et qu'ainsi la perception nous offre le jugement d'existence contrarié et déformé par un jugement d'intérêt : les préoccupations urgentes de l'Action y combinent au hasard des routines les germes de l'Art aux présomptions de la Science. La perception n'est donc pas strictement une connaissance ; mais enfermant une possibilité confuse de connaissance, elle peut-être une invitation à « réaliser » cette possibilité par l'élimination de ce qui est illusoire dans les synthèses spontanées : c'est son échec interprété comme une erreur qui formule l'invitation » (*ivi*, p. 653).

¹⁶³ La similarité de cette position aux idées bergsoniennes saut aux yeux, et à juste titre, car Bergson devient au cours des années une référence de plus en plus importante pour Canguilhem. En particulier, Bergson est cité plusieurs fois dans le *Traité*, et sa présence est évidente là où Canguilhem oppose l'œuvre formalisant de la science à la création continue du monde des qualités sensibles. Néanmoins, on sait qu'initialement Canguilhem avait adopté l'hostilité d'Alain et de Brunshvicg envers Bergson. Dans les *Libres propos* il avait célébré la parution du livre du mystérieux monsieur Arouet qui « vient d'exécuter Bergson », ce « penseur qui n'est pas inviolable et sacré » (G. Canguilhem, compte rendu de *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, cit., p. 221). Dans la perspective de Canguilhem, Bergson n'aura fait que proposer un discours sur le concret qui est resté, contre son gré, toujours inévitablement abstrait et qui consiste au fond dans une réfutation de « quelques physiologistes anglais et allemands sans intelligence », de Taine « qui n'était guère plus intelligent » et des manuels du baccalauréat comme les *Leçons de philosophie* de Rabier (*ivi*, p. 222). Sa faute, estime Canguilhem, est de n'avoir fait aucune distinction entre le traitement réservé à « ces sans-valeur » et celui réservé à Kant. Sans doute, Bergson « mourra – intellectuellement parlant – de n'avoir pas fait une autre différence entre Kant et Spencer » (*ivi*, p. 223). Canguilhem, qu'à l'instar de son maître Alain reproche à Bergson, au moins initialement, son anti-intellectualisme mystique, voit dans le Kant bergsonien une caricature issue d'une grave sous-estimation de la portée réelle du philosophe allemand. Toutefois, à partir de la fin des années 1930, lorsqu'il commencera à questionner la solidité du cadre alinien et à s'intéresser de la philosophie de la biologie, Canguilhem renversera

tisme rationaliste, mais non pas dans la direction de Kant, car, pour Canguilhem et Planet, il n'existe aucune vérité qui soit antérieure au savoir, ce qui dans le cas de l'espace et du temps signifie qu'ils ne sont pas des intuitions supposées données avant l'expérience, mais plutôt « des notions régulatrices à préciser de plus en plus »¹⁶⁴ au fur et mesure que la construction d'une image scientifique du monde progresse. Il s'agit donc de concevoir, contre la pensée anhistorique d'Alain, l'*a priori* rationnel d'une manière mobile et dynamique, afin qu'il ne soit pas figé dans l'esprit mais soumis aux vicissitudes évolutives du savoir scientifique – idée que la réflexion sur la science formulée au tournant du siècle léguera aux générations successives. Pour parler avec le langage de la tradition réflexive, dire que l'œuvre de la science correspond au « dessein problématique, et tout formel, de compenser par la délimitation minutieuse de nos pouvoirs, la témérité de nos illusions [perceptives] »¹⁶⁵ signifie réclamer pour le jugement un rôle de systématisation de l'expérience qui doit toujours s'ajuster à la rencontre avec le réel. Comme déjà Lagneau et Alain avaient dit, le jugement n'est rien sans la volonté, c'est qui signifie que le jugement entraîne toujours une valeur, conçue au sens large comme tentative de mise en forme, d'unification de l'expérience. Mais alors la question se pose de savoir quelle est la valeur du jugement scientifique, autrement dit si le jugement scientifique suffit à unifier l'expérience, un problème que Canguilhem déclare hériter directement de Kant, pour lequel le problème n'est pas tant celui de la *possibilité*, mais plutôt – et c'est cela le sens de la critique – celui de la *légitimité* de la connaissance.¹⁶⁶ Or, Kant a montré avec la *Raison pure* et la *Raison pratique* qu'il existe deux ordres de valeurs qui ne sont pas réductibles l'un à l'autre, chacun doué d'un domaine et d'une portée à lui propre. Et sur la séparation entre science et morale Canguilhem greffe sa propre conception de la philosophie comme exercice critique et réflexif du jugement, qui ne doit assumer aucun critère à lui externe, que ce soit Dieu ou la Réalité, pour se déployer. On a vu, d'ailleurs, que la nature elle-même comme réalité extérieure n'est qu'une « fonction » ayant une valeur normative, et que le supposé réel extérieur n'est qu'une construction qui ne peut donc passer pour pierre de touche de tout jugement, en dehors du « plan de la représentation » scientifique. Canguilhem et Planet limitent donc la science à une œuvre de rectification limitant les dangers de l'« élan » synthétique de la perception. Lors d'un célèbre débat télévisé de 1965, Canguilhem remarquera que la science nous offre une « vérité sans finalité » et que c'est à la philosophie, qui « depuis

radicalement son jugement sur Bergson, comme le montre très clairement l'étude de Xavier Roth, « Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939) », *Dialogue* 52, 4 (2013), p. 625-47.

¹⁶⁴ G. Canguilhem, C. Planet, « Traité de logique et de morale », cit., p. 659.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 742.

¹⁶⁶ Voir *ivi*, p. 799.

Kant » sait bien que « la connaissance de la vérité n'est pas suffisante pour résoudre la question philosophique totale », de s'interroger sur la valeur de cette finalité.¹⁶⁷ Par-delà la « Vérité », le déterminisme et les jugements de nécessité, s'étend en effet le monde moral et de l'action où, ce qui compte c'est, en termes classiquement kantien, la liberté, mais une liberté qui arrive parfois à déterminer une anticipation de l'action par rapport au jugement, selon un renversement de la perspective alinienne qui posait une stricte solidarité entre agir et juger.

Mais ce qui demeurera intact, comme l'a bien montré Roth, c'est l'héritage réflexif et, à sa manière, kantien selon lequel c'est le sujet qui attribue une valeur à l'être. Le *Traité de logique et de morale*, écrit lors de la guerre d'Espagne et en coïncidence de l'abandonnement du pacifisme alinien, marque à cet égard un avancement dans le parcours de Canguilhem, au sens où la question deviendra de plus en plus celle de pluraliser les possibilités axiologiques de l'expérience, en considérant aussi d'autres aspects, comme la technique ou la vie, l'action et la création, qui débordent et échappent à la simple réflexivité du sujet raisonnant cartésien-kantien. Ce n'est pas par hasard si Roth a fait de Canguilhem l'exemple paradigmatique du passage décisif qui a lieu pendant les années 1930 et 1940 dans le champ philosophique français, un passage qui déplace les priorités philosophiques en mettant un terme au spiritualisme généralisé de la Troisième République. Le nouvel enjeu c'est l'« épuisement du *Cogito* » dont Canguilhem parle dans le célèbre compte rendu de *Les mots et les choses* de Foucault publié en 1967 dans *Critique*¹⁶⁸ et qu'il avait déjà défini comme une « question *personnelle et circonstancielle* » dans une conférence prononcée à Montréal en 1966.¹⁶⁹ Roth attire justement l'attention sur un passage crucial dans *Les mots et les choses* où Foucault écrit que ses analyses n'ont pas besoin de recourir « à une analytique ou une théorie du sujet : elles prétendent pouvoir ne reposer que sur elles-mêmes, puisque ce sont les contenus eux-mêmes qui fonctionnent comme réflexion transcendante ». ¹⁷⁰ On reviendra sur la lecture foucauldienne de Kant et sur le compte rendu de Canguilhem. Il nous suffit à ce stade de voir se produire un glissement historique qui, atteignant le sommet aux années 1950 et 1960, est déjà anticipé et vécu par Canguilhem. Comme l'écrit Roth, « [p]arti d'une philosophie du sujet héritée d'Alain, et plus fondamentalement de Kant, Canguilhem aboutit singulièrement à une philosophie où c'est la vie – autrement dit 'une subjectivité sans conscience de soi' – qui occupe la

¹⁶⁷ G. Canguilhem, « Philosophie et vérité » (1965), dans *Œuvres complètes. Volume IV : Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965*, Vrin, Paris 2015, p. 1131.

¹⁶⁸ Voir G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* ? », *Critique* 242 (1967), p. 599-618.

¹⁶⁹ G. Canguilhem, « La philosophie peut-elle renoncer au *Cogito* ? », Conférence prononcée à la Société de philosophie le 6 octobre 1966, Fonds Canguilhem, Caphès ; cité dans X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 139.

¹⁷⁰ M. Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966, p. 330.

place du roi laissée vacante par le sujet ». ¹⁷¹ Cela ne veut pas dire que Canguilhem renonce complètement à la philosophie du jugement, mais si la « définition même de la philosophie » consiste à répondre à ce « sens de la totalité » qui persiste toujours dans l'expérience, ¹⁷² il s'impose la nécessité de multiplier notre compréhension conceptuelle, normative et historique de régions du savoir en apparence éloignées du langage et des codes plus traditionnellement philosophiques.

¹⁷¹ X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 144-5.

¹⁷² G. Canguilhem, « Philosophie et vérité », cit., p. 1122.

TROISIEME PARTIE

LE TRANSCENDANTAL ET LA RAISON

KANT PERDU ET RETROUVE

CHAPITRE 9
LE CONTEXTE HISTORIQUE
CONTINUITÉ ET DISCONTINUITÉ APRES 1929

9.1. *La crise de légitimité de la philosophie universitaire*

Bien qu'encore dominées institutionnellement et philosophiquement par les figures que nous avons étudiées dans la partie précédente, les années comprises entre 1929 – date symbolique à plusieurs égards – et la Seconde guerre mondiale sont marquées par un progressif déplacement du poids des figures tutélaires dans le champ philosophique, déplacement qui produira un changement sans doute radical, mais où continuité et discontinuité coexistent dialectiquement. Les raisons à la base de cette mutation sont plurielles et leur enchaînement est presque impossible à reconstruire dans sa totalité. La rencontre (découverte ou redécouverte selon les cas) avec des nouveaux horizons intellectuels – le marxisme,¹ la psychanalyse,² le Hegel de la *Phénoménologie*,³ la phénoménologie husserlienne,⁴ l'ontologie de Heidegger,⁵ la philosophie de Jaspers ou les pensées tragiques de Kierkegaard⁶ et de Nietzsche⁷ –, cette rencontre ne peut avoir pour conséquence qu'une mise en question radicale du cadre philosophique de la Troisième République, cadre philosophique au sein duquel Kant jouait un rôle théorique et parfois rhétorique primordial. Dans ce processus, graduel mais inexorable, Berg-

¹ Voir I. Gouarné, *L'introduction du marxisme en France : philosoviétisme et sciences humaines, 1920-1939*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013.

² Voir E. Roudinesco, *Histoire de la psychanalyse en France. Tome I : 1885-1939*, Fayard, Paris 1994.

³ Voir V. Descombes, *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1979, p. 21-40 ; G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996 ; B. Baugh, *French Hegel : From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, London-New York 2003 ; A. Bellantone, *Hegel en France*, Hermann, Paris 2011, 2 vol.

⁴ Voir B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986 ; N. Monseu, *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Peeters, Louvain 2005 ; C. Dupont, *Phenomenology in French Philosophy : Early Encounters*, Springer, Dordrecht 2014.

⁵ Voir T. Rockmore, *Heidegger and French Philosophy : Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, London 1995 ; D. Janicaud, *Heidegger en France. Tome I : Récit*, Albin Michel, Paris 2001 ; L. Ramella, *Il soggetto e la differenza. La ricezione del pensiero di Heidegger nella filosofia francese*, Vita e Pensiero, Milano 2004 ; E. Kleinberg, *Generation Existential*, cit. ; D. Pettigrew, F. Raffoul (éds.), *French Interpretations of Heidegger : An Exceptional Reception*, SUNY Press, Albany 2008.

⁶ Voir M. Teboul, « La réception de Kierkegaard en France, 1930-1960 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89, 2 (2005), p. 315-36 ; F. Forestier, J. Message, A. Svenbro (dir.), *Kierkegaard en France : incidences et résonances*, BNF Éditions, Paris 2016.

⁷ Voir P. Boudot, *Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Aubier-Montaigne, Paris 1970 ; L. Pinto, *Les neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995 ; J. Le Rider, *Nietzsche en France : de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Presses Universitaires de France, Paris 1999 ; A. Schober, *Ewige Wiederkehr des Gleichen ? Hundertzehn Jahre französische Nietzsche Rezeption*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges 2000 ; A. Gonzi, *Zarathustra a Parigi. La ricezione di Nietzsche nella cultura francese del primo Novecento*, Aracne, Roma 2012.

son et Brunschvicg deviennent deux figures totémiques à abattre, et avec eux toute une génération plonge dans un état de crise de leur légitimité. Lorsque Brunschvicg écrit en 1927 le dernier chapitre du *Progrès de la conscience* en prônant encore un « idéalisme de la conscience et de la raison, où l'esprit devient transparent à l'esprit grâce à l'approfondissement de la réflexion sur son principe radical », ⁸ les choses sont déjà en train de muter radicalement. Dans la décennie suivante, la foi dans la transparence de la raison et dans sa marche progressive s'érode rapidement. Après la date symbolique de 1929, une nouvelle génération de philosophes, nés au début du siècle et ravagés par l'expérience de la guerre, commence à considérer cette foi comme un fétiche idéologique dont il faut se débarrasser au nom d'une vision plus concrète de l'histoire et de l'expérience : « Le *logos* était mort, l'histoire l'avait tué à force d'horreurs et d'absurdités ». ⁹ En 1929, Politzer parle du concret comme de la « tarte à la crème » de la pensée contemporaine, ¹⁰ tandis que dans *Vers le concret* (1932), ¹¹ Jean Wahl (1888-1974) renforce cette tendance que lui-même a contribué à lancer avec son livre de 1920 sur le pluralisme anglo-saxon. ¹²

Contre la vague du concret qui a entraîné ses élèves dans la « querelles des générations », Brunschvicg ébauchera une faible réaction dans son cours à la Sorbonne de 1932-1933, en dénonçant le *quiproquo* qui a généré la fascination des jeunes gens pour le concret et « leur répulsion – amants ivres de chair – à l'égard d'un idéalisme qu'ils traitent volontiers d'*exsangue* ». ¹³ Brunschvicg a beau rappeler que le véritable concret est celui produit par la science, donc par l'abstraction, par le plan universel et intemporel de l'intelligibilité scientifique auquel toute existence individuelle participe ¹⁴ ; le tournant en cours est loin d'être une question de mode, réductible à une confusion purement théorique : en revanche, le changement des points de repère est ancré dans des facteurs d'ordre pour ainsi dire matériel, liés à des processus historiques auxquels on ne saurait s'opposer. Il y a d'abord un phénomène migratoire, déclenché par la révolution russe, qui amène en France plusieurs intellectuels est-européens, comme Georges Gurvitch (1894-1965), Alexandre Koyré (1892-1964), Alexandre Kojève (1902-1968), Éric Weil (1904-1977), Emmanuel Levinas (1906-1995) ou Aron Gur-

⁸ L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, cit., t. II, p. 750.

⁹ M. Dufrenne, « Avant-propos », dans *Jalons*, Nijhoff, La Haye 1966, p. 3.

¹⁰ G. Politzer, *La fin d'une parade philosophique : le bergsonisme*, cit., p. 131.

¹¹ Voir J. Wahl, *Vers le concret. Études d'histoires de la philosophie contemporaine : William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 1932.

¹² Voir J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris 1920. Le livre est dédié à Boutroux.

¹³ L. Brunschvicg, *Les âges de l'intelligence*, Presses Universitaires de France, Paris 1953⁴, p. 132.

¹⁴ Voir le cours de 1929-1930 sur *La connaissance de soi*, Alcan, Paris 1931.

witsch (1901-1973).¹⁵ Parallèlement, la circulation de ces nouvelles références est facilitée par l'action d'institutions et des publications qui renoncent à suivre programmes et lignes officiels. C'est le cas de l'École pratique des hautes études, où enseignent Koyré, Kojève, Mauss, Émile Benveniste (1902-1976) et Georges Dumézil (1898-1986) et qui offre des courses alternatives à ceux plus traditionnels de la Sorbonne ou de l'École Normale,¹⁶ ou de revues comme *Recherches philosophiques*, dirigée par Koyré et active entre 1931 et 1937,¹⁷ et *Esprit*, fondée en 1932 par Emmanuel Mounier.¹⁸

Le progressif déplacement des intérêts qui marque la philosophie française après 1929 se reflète aussi au niveau des préoccupations des jeunes étudiants universitaires, qui diffèrent sensiblement de celles de leurs professeurs. La génération des premiers phénoménologues, tels que Sartre, Merleau-Ponty ou Dufrenne, nés à peu près au début du vingtième siècle, et reçoit une formation encore très traditionnelle, sous l'influence de Brunschvicg ou d'Alain, centrée sur des thèmes classiques comme le rôle de l'esprit dans la constitution de la science, la liberté, la perception, la volonté ou la morale. En 1938, au cours d'une séance de la SFP consacrée à l'agrégation de philosophie, Merleau-Ponty fait explicitement référence, devant Brunschvicg en personne, à un décalage générationnel qui ne fait que s'aggraver : « les candidats d'aujourd'hui tiennent pour acquises des choses qu'il nous paraissait encore utile d'établir ». Au lieu de s'engager dans une critique de l'empirisme de Mill – un objet polémique très disputé au XIX^e siècle – ou de travailler d'une façon extensive sur Kant (« Nos copies étaient souvent une marche vers le Kant des trois *Critiques* »), ils procèdent à un élargissement du champ d'investigation philosophique traditionnel :

Une fois mise en évidence l'activité d'esprit qui construit les sciences, ils ne sont pas d'emblée persuadés que tout l'homme soit là, ni même l'essentiel. Ils cherchent à déterminer philosophiquement son activité totale, par une analyse, transcendantale encore, mais étendue à des objets d'expérience qui ne sont pas ceux de la science exacte : le phénomène de l'art (dont l'étude ne se confond pas avec les 'questions d'esthétique'), le phénomène d'autrui, le phénomène de l'histoire.¹⁹

¹⁵ Voir S. Geroulanos, « Russian Exiles, New Scientific Movements, and Phenomenology : History of a Philosophical Immigration in 1930s France », *New German Critique* 113 (2011), p. 89-128.

¹⁶ Sur l'EPHE, voir T. N. Clark, *Prophets and Patrons*, cit., p. 42-51.

¹⁷ Voir E. Kleinberg, *Generation Existential*, cit., p. 58-60 ; S. Geroulanos, *An Atheism that is not a Humanism Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford 2010, p. 55-7.

¹⁸ Voir M. Winock, *Histoire politique de la revue Esprit : 1930-1950*, Seuil, Paris 1975.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *L'agrégation de philosophie*, dans *Parcours, 1935-1951*, Verdier, Paris 1997, p. 56. Voir T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale : La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la « Phénoménologie de la perception »*, préface par Emmanuel Levinas, Nijhoff, La Haye 1971, pp. 132-3.

Comme l'écrit déjà en 1933 l'écrivain catholique Alexandre Marc (1904-2000) dans les pages d'*Esprit*, la philosophie « officielle », qu'il s'agisse de celle universitaire professée à la Sorbonne ou de celle « à la mode » de la *Nouvelle Revue française*, « n'intéresse pas la jeunesse ». Marc se réfère explicitement au concret comme à l'« orientation commune des jeunes philosophes » et souligne la contribution décisive apportée par les *Recherches philosophiques*, en reprochant toutefois à la direction de la revue d'avoir cédé au compromis avec l'ancienne philosophie, qui, représentée par Bouglé, Brunschvicg ou Léon, figure dans le comité de patronage.²⁰ Mais une ligne de démarcation est désormais tracée : le vieux sujet réflexif est remplacé par la conscience malheureuse, l'essence par l'existence, l'abstrait par le concret, l'infini de l'activité intellectuelle par la finitude de la condition humaine, l'intellect analytique par la raison dialectique ou même par une Dialectique hypostasiée à loi historique et logique.

Dans ce contexte de changement rapide, on peut comprendre dès lors le désarroi des vieux maîtres qui assistent à la fin de leur monde philosophique. On a déjà vu la réaction de Brunschvicg, de plus en plus *vox clamantis in deserto* dans les salles de la Sorbonne. Trente ans après, le vieux André Lalande, presque centenaire, regrettera que la philosophie française ait cessé d'être originale à cause de l'influence de la philosophie allemande : il déplorera notamment la perte de sa « clarté cartésienne » et la « nébulosité » des mots, en portant comme exemple la lecture existentialiste de la conscience comme négativité : « Nous sommes ici en présence d'un insouciant déploiement d'allégories vagues... ».²¹ En effet, le virage philosophique des années 1920 et 1930, dont les effets les plus marquants se déploient à vrai dire seulement après la guerre,²² va de pair avec les bouleversements qui affectent la philosophie d'outre-Rhin.

Comme le remarque Gurvitch, en 1929 « une crise philosophique est ouverte » en Allemagne et « il est encore difficile d'en prévoir l'issue ».²³ Cette crise, il la ramène à la confrontation en cours entre phénoménologie et criticisme, qu'il analyse à partir de deux auteurs néokantiens où ces deux courants s'entrecroisent au lieu de se combattre, à savoir Lask et Hartmann. Si l'on adopte une perspective comparatiste, on peut se rendre compte qu'en

²⁰ A. Marc, « Une philosophie nouvelle ? », *Esprit* 2, 3 (1933), p. 472-3.

²¹ N. Lubnicki, « André Lalande dans les souvenirs d'un de ses disciples », cit., p. 171.

²² Encore en 1946, tout en citant par l'exemple des ouvrages phénoménologiques comme *Le « cogito » dans la philosophie de Husserl* (1941) de Gaston Berger (1896-1960), professeur catholique de l'université d'Aix-en-Provence, ou *L'Être et le Néant* (1943) de Sartre, André Lalande donne un portrait assez traditionnel de la philosophie française, qui selon lui aurait comme sujet dominant la question des valeurs, qui fit l'objet de deux séances de la Société française de philosophie en 1945 (voir A. Lalande, « La philosophie en France, 1942-1945 », *The Philosophical Review* 55, 1 (1946), p. 1-23).

²³ A. Gurvitch, « Phénoménologie et criticisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 108 (1929), p. 235.

France on n'assiste pas aux négociations et aux tentatives de synthèse entre phénoménologie et criticisme que Gurvitch voit en Allemagne ; en revanche, la phénoménologie est adoptée immédiatement comme une promesse de renouvellement radical, en opposition aux idéalismes de Brunschvicg, de Lalande, d'Alain ou de Parodi, ou parfois comme *aggiornamento* de l'intuition et de la temporalité bergsoniennes. Cela s'explique par deux éléments, qui apparemment sont en contradiction : d'une part, le parisianisme étouffant du champ philosophique, qui favorise à la fois la production de discours orthodoxes et la violence des subversions ; d'autre part, l'inexistence en France d'un néokantisme structuré et polarisé, malgré toutes les différences et les nuances, comme celui qui est dominant en Allemagne au tournant de siècle. L'histoire de la philosophie française du long XIX^e siècle s'est déroulée entre deux pôles en interaction dialectique : l'ouverture à l'étranger, de Spencer et Mill jusqu'à Hegel et Schopenhauer, motivée par une recherche effrénée de modernisation ; et l'autoréférentialité 'Paris-centrique' de ses débats et de ses problèmes. Il en résulte un syncrétisme qui, s'il semble parfois trouver une suture provisoire autour de quelques références majeures, comme Descartes ou Kant, en exclut d'autres, comme Hegel ou Nietzsche, et est toutefois toujours ouvert à la greffe de paradigmes inédits et à des reconfigurations soudaines. Le XX^e siècle ne fait qu'exaspérer la recherche française d'un nouveau commencement venant de l'étranger, une exaspération qui signale la brutalité de la perte de légitimité qui a frappé la génération de l'affaire Dreyfus. Certes, la mise en liquidation de Brunschvicg ou d'Alain par leurs disciples peut être vue comme parallèle au 'classement' du vieux kantisme de Cassirer, Rickert et Natorp opéré en Allemagne par Husserl et surtout, dans une scène qui est le modèle direct de parricide pour toute une génération de philosophes français, par Heidegger à Davos.²⁴ Mais l'oubli où un philosophe comme Brunschvicg est tombé démontre toute la profondeur du clivage générationnel qui se creuse en France après 1929. Fait paradoxal et historiquement très

²⁴ Il faut toujours se rappeler que Léon Brunschvicg aussi donna des conférences sur la raison, la science et la religion au deuxième Cours Universitaire de Davos et que la délégation française comprenait aussi Levinas, Cavailles et Maurice de Gandillac. Voir E. Cassirer, M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie : Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1932*, éd. P. Aubenque, Beauchesne, Paris 1972 ; P. E. Gordon, *Continental Divide : Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.)-London 2010. Sur le parallèle perçu entre Cassirer et Brunschvicg, voir le témoignage de Levinas dans F. Poirier, *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Babel, Paris 1996, p. 78. En 1931 paraît aussi dans la *Revue de métaphysique et de morale* (38, 2 [1931], p. 259-75) un article de Ernst von Aster, professeur à Gießen, sur « Les aspects principaux de la philosophie allemande contemporaine », où il emphatise proximités et différences entre Kant et Husserl, entre le néokantisme et la phénoménologie conçue au sens large, en incluant aussi Scheler, Geiger et Heidegger. Que la phénoménologie n'est pas un « retour à Kant » est d'ailleurs clair en France depuis le début des années 1930, grâce aux efforts de Gaston Berger, qui le remarque dans une séance de la Société d'études philosophiques de Sud-est de 1936 où il cite explicitement le célèbre article de Fink « Die phänomenologische philosophie Edmund Husserls in der Gegenwärtigen Kritik » paru en 1933 dans les *Kant-Studien* (« Quelques aspects de la philosophie allemande contemporaine », *Les Études philosophiques* 10, 3/4 (1936), p. 68-74). L'article de Fink sera ensuite crucial pour toute la phénoménologie française, de Merleau-Ponty à Lyotard.

instructif, si l'on considère que Brunschvicg fut, à sa manière et peut-être contre son gré, responsable de l'introduction de la phénoménologie et des nouvelles tendances de la philosophie allemande (c'est lui, d'ailleurs, qui invite Husserl à parler à la Sorbonne en 1929).

Les tendances actuelles de la philosophie allemande est précisément le titre d'un livre de 1930 tiré des cours que Gurvitch avait donné en Sorbonne sur Husserl, Scheler, Lask, Hartmann et Heidegger depuis 1928. La thèse est toujours celle de l'article-anticipation de 1929 sur Lask et Hartmann : la philosophie allemande de l'entre-deux-guerres n'est qu'une lutte entre la nouvelle phénoménologie et une ancienne tradition néokantienne qui « est en recul » et qui désormais « ne se défend que faiblement ». ²⁵ La préface est confiée à Brunschvicg, qui démontre n'avoir presque rien lu ou compris de Husserl, s'abandonnant à des analogies fantaisistes entre la phénoménologie et les positions de Renouvier et d'Hamelin (que, comme nous avons vu, il n'aimait pas et qu'il se garde bien de qualifier de kantienne, la seule philosophie véritablement critique en France étant la sienne) :

Le lien de la *phénoménologie* au *phénoménisme* de Renouvier [dépasse] de beaucoup l'analogie du vocabulaire doctrinal : c'était la même réaction contre la critique kantienne, le même mouvement pour rejoindre, par delà Hume, Aristote afin de trouver dans les « exigences de la logique pure » l'appui pour résister au psychologisme, à ses tentatives ou à ses menaces de subjectivité. La parenté s'accroît avec les *Éléments principaux de la représentation* : c'est à une ontologie du phénomène que s'attache Hamelin et, en dépit d'un mode hégélien de présentation, la *Wesensschau* des catégories constitue le mérite éminent de l'ouvrage. ²⁶

Néanmoins, Brunschvicg reconnaît que Husserl a su prévenir le risque de tomber dans l'artifice des abstractions et des classifications logiques pour faire triompher l'« esprit de finesse » contre l'« esprit de système », ce qui ne l'empêchera quand même pas de se méfier toujours d'un savoir non historique qui fait appel à une prétendue « intuition de l'essence », sous laquelle se glissent facilement « complaisances et préjugés ». ²⁷ Quoi qu'il en soit, il comprend très bien que la phénoménologie est moins une doctrine qu'une méthode, et le « retour à Descartes » évoqué par Husserl lui-même lors de ses conférences à la Sorbonne le surprend favorablement.

²⁵ A. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger*, Vrin, Paris 1949², p. 11 et 231.

²⁶ L. Brunschvicg, « Préface », dans *ivi*, p. 3.

²⁷ L. Brunschvicg, *L'esprit européen*, cit., p. 8. Il s'agit des leçons professées à la Sorbonne entre décembre 1939 et mars 1940.

Par une ironie de l'histoire, donc, Brunschvicg a été tué symboliquement par ce qu'il a contribué à introduire. La crise de légitimité est d'ailleurs davantage une crise d'autorité, à la fois 'morale' ou 'idéologique' et philosophique. Les institutions universitaires sont de plus en plus perçues comme le lieu de reproduction de la « classe moyenne intellectuelle » qui avait joué un rôle déterminant avec la fondation de la Société française de philosophie et de la *Revue de métaphysique et de morale* et avec son engagement public dans l'affaire Dreyfus, une classe caractérisée en définitive par des petites aspirations et une autoréférentialité consolatrice.²⁸ La critique sociale et politique est d'autant plus virulente qu'elle est portée par des penseurs externes aux milieux universitaires : si par exemple Merleau-Ponty peut encore faire l'éloge de Brunschvicg en tant que homme et savant,²⁹ Sartre est beaucoup plus tranchant, en attribuant au vieux maître et à sa génération une misère petite-bourgeoise, s'exprimant par l'ambition de vivre modestement et honnêtement dans une société capitaliste réglé par les mœurs privés et l'ordre social : un culte de vies sans grandeur, lorsque le destin de l'Europe s'enfonce dans la tragédie.³⁰ C'est le même style qui caractérise le pamphlet de l'ami de Sartre, Paul Nizan (1905-1940) avec *Les chiens de garde* (1932), où Brunschvicg est l'archétype du philosophe universitaire incapable de comprendre et de répondre à ce qui arrive aux hommes communs dans leur vie quotidienne, à savoir la mort, la guerre, le chômage, la maladie, l'humiliation.³¹ C'est le même jugement aux tonalités marxistes qu'on peut retrouver une vingtaine d'années après chez Althusser, qui, s'opposant au retour universitaire à Hegel des années 1930, le compare au retour à Kant de la génération de Brunschvicg : le kantisme aurait en effet fournit l'abri idéal à un libéralisme bourgeois qui, « chassé progressivement de la vie économique et de la vie politique par le développement inexorable de la concentration capitaliste, les crises, les formes de plus en plus violentes de la lutte des classes (en France : journée de juin, répression de la Commune), [...] se réfugia dans la philosophie ».³² En ce sens, continue-t-il, « le libéralisme néokantien joua un double rôle : il constitua à la fois la position de repli de la justification idéologique de la bourgeoisie, et la philosophie naturelle

²⁸ Louis Pinto a remarqué l'opposition entre les origines relativement modestes des universitaires sorbonnards et l'appartenance aux classes supérieures et 'aristocratiques' des champions du renouvellement. Voir L. Pinto, « (Ré)traductions. Phénoménologie et 'philosophie allemande' dans les années 1930 », *Actes de la recherche en sciences sociales* 145 (2002), p. 21-33.

²⁹ M. Merleau-Ponty, « La philosophie de l'existence », dans *Parcours II, 1951-1961*, Verdier, Paris 2001 p. 250-1.

³⁰ Voir le portrait terrible de la génération de l'affaire Dreyfus brossé dans « Qu'est-ce que la littérature ? » (1948), dans *Situations, II. Littérature et engagement*, Gallimard, Paris 1948, p. 232-5.

³¹ Voir P. Nizan, *Les chiens de garde* (1932), Maspero, Paris 1965, p. 33-4.

³² L. Althusser, « Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire » (1950), dans *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Stock/IMEC, Paris 1994, p. 248.

de l'aveuglement des intellectuels petit-bourgeois ». ³³ Plus en général, Althusser parlera ensuite de l'époque du spiritualisme bourgeois, de Biran à Bergson et Brunschvicg, comme d'un « abêtissement philosophique officiel », ³⁴ d'un exemple « monstrueux [de] provincialisme philosophique et culturel ». ³⁵ Dans une communication présentée à la Société française de philosophie en 1968, il dira qu'il est même inutile de faire le procès de cette philosophie, car « le silence dont la philosophie française a couvert ce passé vaut bien tous les procès ouverts. Il faut bien que ce soit une tradition dont le spectacle est difficile à soutenir puisque aucun philosophe français connu ne s'est, à ce jour, risqué à en écrire publiquement l'histoire ». ³⁶ C'est une faute de cette philosophie « profondément religieuse, spiritualiste et réactionnaire, puis, dans le meilleur des cas, conservatrice, puis sur le tard libérale et 'personnaliste' », d'avoir « magnifiquement ignoré Hegel, Marx et Freud » et d'avoir découvert en retard Hegel, Husserl, Frege et Russell, pour ne pas parler de Lénine et du marxisme. ³⁷

Mais même au-delà des tons violents des marxistes, c'est la même désillusion qui affleure partout dans cette génération. Pour comprendre la survivance de la référence à Kant dans les années postérieures à 1929, où le philosophe de Königsberg ne semblerait avoir plus aucune place, il faut bien saisir la portée du clivage générationnel qui se creuse entre Brunschvicg et ses élèves, écrasés par ce que Sartre appelle « la pression historique ». ³⁸ Pour toute une nouvelle génération de philosophes, *Brunschvicg est Kant, ou du moins le kantisme* : comme le dit Merleau-Ponty, « Brunschvicg nous transmettait l'héritage de l'idéalisme tel que Kant l'avait compris. Cet idéalisme était assoupli chez lui, mais enfin c'était l'idéalisme kantien très en gros ». ³⁹ En dehors des cas que nous venons d'évoquer, il ne s'agit pas d'une rupture violente avec l'homme, le professeur ou le savant – dont personne ne met en question la valeur –, mais plutôt de montrer les limites d'une pensée qui a, pour ainsi dire, épuisé sa fonction historique, qui n'arrive plus à parler à des jeunes qui s'orientent plus volontiers vers les thèmes de l'homme concret, de l'histoire et de l'existence. En définitive, ce que Brunschvicg avait à enseigner consistait en un « effort de réflexion, de retour sur soi » pour saisir toute activité humaine, de la perception jusqu'à la science, comme « une activité créatrice et construc-

³³ *Ivi*, p. 48. Althusser avait déjà méprisé le « sujet kantien » dans un texte de 1949 signé avec le pseudonyme de Pierre Découd (voir L. Althusser, « Sujets d'agrégation », IMEC, ALT2, AI-01.08 ; cité par E. Baring, *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, p. 102).

³⁴ L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 2005, p. 16.

³⁵ *Ivi*, p. 17.

³⁶ L. Althusser, « Lénine et la philosophie » (1968), dans *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998, p. 108.

³⁷ *Ivi*, p. 109.

³⁸ Voir J.-P. Sartre, « Qu'est-ce que la littérature ? », cit., p. 236.

³⁹ M. Merleau-Ponty, « La philosophie de l'existence », cit., p. 250.

trice de l'esprit », ⁴⁰ qui évidemment ne peut pas suffire. Sartre est à cet égard beaucoup plus radical : « pour nous », dit-il, les noms de Brunschvicg et de Bergson « sont bien morts et la liquidation s'est faite sans souffrance et sans bruit : nous avons été formés autrement ». ⁴¹

Cette identification entre Kant et Brunschvicg est importante, car, répétons-le, ce n'est pas Kant qui est refusé, mais une certaine lecture spiritualiste et idéaliste de l'œuvre critique – bref, une *image* de Kant. D'ailleurs, répétons-le aussi, en France le kantisme n'a jamais été, comme on le croit souvent, une référence unitaire, un cadre fixe et généralisé. Par contre, il a toujours partagé la scène avec d'autres tendances, comme le biranisme, l'évolutionnisme de Spencer, le cartésianisme ou encore le spinozisme. Renouvier corrige Kant avec Hume et ensuite Leibniz, Lachelier fait une lecture aristotélicienne de Kant, Boutroux suit Poincaré dans une déclinaison conventionnaliste, Brunschvicg mêle Kant et Spinoza et Alain lit Kant dans la double perspective d'un rationalisme cartésien et platonisant. En outre, dans ce mélange, plusieurs aspects qui, à première vue, pourraient être rattachés au kantisme – l'attention pour le pouvoir constructif de l'esprit, la recherche des conditions de possibilité de la connaissance, le lien entre science et morale – deviennent en fait des tendances ou des caractéristiques très génériques, qui sont sans doute influencées d'une manière décisive par l'assimilation de Kant, mais qui recèlent plusieurs inspirations et nuances. Que l'on prenne par exemple l'intérêt pour l'histoire de la raison que nous avons mentionné dans la section 7.2.1 : il serait très simple d'y voir une sorte d'anticipation de l'historicisation du transcendantal qui aura lieu au XX^e siècle chez des auteurs comme Bachelard, Canguilhem, Althusser ou Foucault. Néanmoins, en dehors du fait que même la question dudit 'transcendantal historique' n'est pas aussi simple et univoque – on le verra –, il y a des écarts très profonds entre les démarches de Brunschvicg, Bachelard, Koyré, Metzger, Lalande et Meyerson, ce qui rend difficile d'établir une quelconque téléologie.

Une chose, cependant, peut être affirmée avec une certaine certitude: le passage qui s'opère vers les années 1930 consacre la mort définitive du sujet réflexif qui avait dominé le milieu philosophique de la Belle Époque. La phénoménologie est la première tentative de rompre partiellement avec cette tradition de la réflexivité pure et interne du *cogito*. À vrai dire, l'effort de dépasser l'horizon de l'idéalisme criticiste vers une conception concrète, corporelle et existentielle de la subjectivité n'est pas un phénomène entièrement inédit. Elle prolonge en quelque sorte ce que, sur un autre terrain et avec des outils différents, certains penseurs spiritualistes ou criticistes avaient déjà essayé de faire. Sartre lui-même, dans *La trans-*

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ J.-P. Sartre, « Aller et retour » (1944), dans *Situations, I. Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947, p. 222.

cependance de l'ego (1936, rédigé en 1934), rappelle que la philosophie à lui contemporaine a été marquée par une tendance à « réaliser les conditions de possibilité déterminées par la critique », c'est-à-dire « à se demander ce que peut être la 'conscience transcendantale' ». ⁴² Cette tendance, qu'il attribue un peu confusément à Lachelier, Brunschvicg, Brochard et Mach, Sartre la juge « dangereuse », car elle amène nécessairement à faire de la conscience transcendantale, qui constitue notre conscience empirique, un inconscient. En se réclamant de Boutroux et, implicitement, d'Alain, comme l'atteste la critique à l'inconscient, Sartre défend la nécessité de s'autoriser de l'insistance kantienne sur l'unité formelle de l'expérience en posant *autrement* la question de fait : on rencontre, sur cette route, la phénoménologie de Husserl, science de fait qui se pose, par une voie descriptive, des problèmes de fait où, autrement dit, « existentiels ». ⁴³ En effet, la conscience dont Husserl parle « n'est plus un ensemble de conditions logiques, c'est un fait absolu. Ce n'est pas non plus une hypostase du droit, un inconscient flottant entre le réel et l'idéal. C'est une conscience réelle accessible à chacun de nous dès qu'il a opéré la 'réduction' ». ⁴⁴ Peu importe que l'orthodoxie husserlienne fasse ensuite l'objet d'une récusation ou d'une prise de distance presque unanime ; ce qui compte, c'est l'assimilation de la phénoménologie, dont on perçoit correctement la rupture avec le néokantisme allemand, comme arme contre ce que devient, en dépit des nuances conceptuelles, le front compact du spiritualisme ou de l'idéalisme néokantien français. Bien que Husserl n'échappe pas au 'théoréticisme' et à l'abstraction, sa pensée n'est pas qualifiable d'idéalisme, si par ce terme on entend « une philosophie où l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées ». ⁴⁵ Sartre parle ici de Brunschvicg, mais on pourrait étendre ce jugement à toute une génération de penseurs. « Nous avons tous lu Brunschvicg, Lalande et Meyerson, nous avons tous cru que l'Esprit-Araignée attirait les choses dans sa toile, les couvrait d'une bave blanche et lentement les déglutissait, les réduisait à sa propre substance » ⁴⁶ : c'est ce que Sartre écrit ailleurs, dans un article célèbre consacré à l'intentionnalité de Husserl.

La perte de centralité de Kant dans le débat philosophique s'explique donc sur des bases plus anciennes que le bouleversement des années 1930. On peut même dire qu'elle est dans

⁴² J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique* (1934) Vrin, Paris 1966, p. 15.

⁴³ Voir *ivi*, p. 17-8.

⁴⁴ *Ivi*, p. 18.

⁴⁵ *Ivi*, p. 86.

⁴⁶ J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), dans *Situations, I*, cit., p. 29.

une certaine mesure la conséquence extrême de la nécessité, bien perçue au XIX^e siècle, de corriger Kant, d'en modifier le formalisme, l'artificialisme, l'absence de dynamisme. Déjà chez Brunschvicg, on l'a vu, le kantisme est plus une inspiration qu'une orthodoxie, plus une fidélité à l'esprit qu'une observance de la lettre. Dans les oreilles de ses élèves, c'est comme si l'inspiration ne devenait plus qu'une rhétorique, que l'éloge d'un monument.

9.2. *Kant dans le sous-sol*

Après la fin des années 1930, la référence kantienne semble donc avoir été définitivement mise de côté par les philosophes français qui prennent le relais de la génération de Brunschvicg et d'Alain. Elle peut survivre en tant que porteuse de questions spécifiques en esthétique (Souriau, Bayer) ou en épistémologie (Bachelard), ou comme objet de reconstructions idéologiques isolées (Goldmann),⁴⁷ mais elle ne paraît plus capable de remplir la fonction d'« attracteur » de l'avant-garde théorique qu'elle exerçait auparavant. Cela est d'autant plus évident pendant les années 1950 et 1960, lorsque le prolongement de l'ancien « spiritualisme » dans la philosophie du vécu ou de l'existence reflue « face à la pensée inhumaine des structures qui mime le discours des sciences de l'homme ou qui prétend le dépasser ».⁴⁸ Bien sûr, cela n'empêche pas qu'il y ait des interprètes originaux de Kant ou qu'entre les murs de l'université une tradition plus soigneusement philologique d'études kantiennes se développe. D'ailleurs, les années 1950 sont aussi le moment où le *Kantbuch* de Heidegger, dont nous parlerons dans la section suivante, est traduit en français à grand bruit et où Éric Weil publie ses ouvrages majeurs.

La figure de Weil mérite en ce sens une attention particulière. Exilé en France à la fin 1932 pour fuir le régime nazi, cet élève de Cassirer, Panofsky et Warburg est la figure la plus kantienne, et probablement la plus humaniste au sens traditionnel, dans le cercle qui se retrouve à l'EPHE pour suivre les cours de Kojève⁴⁹ et, après la guerre, dans le cercle de la re-

⁴⁷ Voir le livre où Lucien Goldmann (1913-1970) – marxiste roumain élève de Max Adler et Piaget, immigré en France en 1945 et ensuite directeur d'études à l'EPHE –, cherche, inspiré par Lukàcs, à présenter la philosophie kantienne comme l'expression la plus avancée de la culture individualiste bourgeoise (voir L. Goldmann, *La communauté humaine et l'univers chez Kant : études sur la pensée dialectique et son histoire*, Presses Universitaires de Kant, Paris 1949 ; réédition : *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, Paris 1967).

⁴⁸ Voir G. Bianco, F. Fruteau de Laclos, « Introduction », dans G. Bianco, F. Fruteau de Laclos (dir.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2016, p. 5.

⁴⁹ Sur les rapports entre Weil et Kojève, dont la formation avait été également imprégnée de néokantisme (dans son cas, celui de Rickert), voir M. Filoni, *La double fin de l'histoire. Alexandre Kojève et Éric Weil*, Grin, Munich 2012.

vue *Critique* (1946), fondée avec Georges Bataille (1897-1962). La volonté d'entamer une *Logique de la philosophie*,⁵⁰ soutenue comme thèse en 1950, juste après l'expérience de la captivité en Allemagne, témoigne d'une conception systématique et fondationnelle de la philosophie qui oppose la recherche « raisonnable » du sens à la barbarie de la violence. Tout en partageant l'enthousiasme post-1930 pour la philosophie hégélienne, à laquelle il consacre l'autre thèse de 1950,⁵¹ Weil accorde une place de premier plan à Kant, en particulier lorsqu'il introduit dans son propre systèmes des catégories des notions qui s'opposent à l'idée d'un système totalisant, comme celles de « sens » et de « sagesse ».⁵² La philosophie de Weil est donc parcourue par une tension entre la systématisme du discours et la finitude humaine (conçue comme « négativité »), entre la nécessité du *logos* et l'ouverture de l'expérience historique.⁵³ Ou, en termes plus kantien, entre conditionnement et liberté, ce qui est le « problème fondamental » de la philosophie transcendantale.⁵⁴ Toute la lecture weilienne de Kant se joue en fait en assumant les contradictions entre lesquelles l'homme est obligé de vivre.⁵⁵ Mais cette contradiction entre la finitude et l'infinité de la liberté peut se résoudre sur le plan de la « cohérence » d'un discours qui, en dépassant la négativité humaine et historique, l'inclut comme moment irréductible de l'être. Le mouvement est hégélien, mais ce qui demeure kantien c'est le fait que chez Weil la raison est une *possibilité*, une alternative à la violence relevant d'un choix libre, et non pas une nécessité. Dans ce contexte où la logique devient une forme de sagesse, de recherche du *sens* (la catégorie fondamentale), s'explique aussi le rôle que Weil attribue au jugement réfléchissant kantien. Les catégories de la rationalité humaine ne sont donc des formes pures logiques, mais des formes du raisonnement philosophique qui ne vont pas sans des « attitudes » exprimant certains modes humains de « se tenir dans le monde ».⁵⁶ Selon Weil, la *Kritik der Urteilskraft*, qui marque la « seconde révolution de la pensée kantienne », est le lieu où se posent les problèmes de l'unité du système kantien et de

⁵⁰ L'expression est tirée du célèbre *Saggio sullo Hegel* de Benedetto Croce (1906).

⁵¹ Voir É. Weil, *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1950.

⁵² Les autres catégories sont la vérité, le non-sens, le vrai et le faux, la certitude, la discussion, l'objet, le moi, Dieu, la condition, la conscience, l'intelligence, la personnalité, l'absolu, l'œuvre, le fini et l'action.

⁵³ Voir à cet égard G. Kirscher, *La philosophie d'Eric Weil : systématisme et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989.

⁵⁴ Voir É. Weil, *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris 1996², p. 44.

⁵⁵ « Si jamais l'homme ne se trouvait plus devant la contradiction, tout problème aurait disparu pour lui, en même temps que toute possibilité d'action [...], en même temps qu'aurait disparu pour l'homme toute possibilité de prendre conscience de lui-même et de la nature. Sans contradiction, l'existence est, ou bien animale, ou divine » (*ivi*, p. 46). Ailleurs, Weil mettra en évidence que « le problème de la philosophie kantienne » est l'existence de deux faits : la science et l'existence de la loi morale dans l'homme (voir É. Weil, *Problèmes kantien*, Vrin, Paris 1998² p. 57).

⁵⁶ Voir É. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 70.

l'unité du monde, le problème du sens de l'existence et de l'existence du sens.⁵⁷ Si la troisième *Critique* est si révolutionnaire, c'est parce que Kant s'y heurte à un nouveau problème, qui dépasse le cadre des jugements a priori et de leurs formes nécessaires mais « à contenu indéterminé » ; là, Kant doit se mesurer avec « certains jugements à contenu irrécusable – et nullement déductibles –, à l'aide desquels l'homme réagit au monde et agit sur un monde compris, non seulement dans la forme de son paraître, mais tel qu'il paraît ».⁵⁸ L'*Urteilkraft* – que Weil propose de traduire par « Judiciaire » « pour insister sur l'exercice même du pouvoir du juger, ce que ne faisait pas la traduction par *Critique du jugement* choisie par Gibelin »⁵⁹ – est donc formulée par Kant comme l'outil nécessaire à la saisie de « faits sensés », inscrits dans le monde du sens qui est le monde humain, le monde de la communication, de l'interprétation et de l'action. Le jugement réfléchissant, surtout le jugement de goût, définit donc une forme de légalité permettant de penser une universalité non apriorique et non nécessaire, conjuguée avec la singularité d'un fait et la totalité d'un monde organisé. L'homme peut penser la finalité du monde mais non pas la connaître ; dès lors, il se projette hors de soi-même en dépassant sa finitude. Le discours et l'action raisonnable de l'homme donnent ainsi une « orientation au monde », c'est-à-dire un *sens*.⁶⁰ La sagesse, dernière catégorie du livre de 1950, correspond alors justement à la capacité de l'homme d'exercer sa judiciaire au croisement du sens formel et du sens concret, du discours philosophique et du réel, ce qui signifie réfléchir sur le sens vécu en entrant dans une discursivité forcément intersubjective qui est celle de la communauté, forme de raison supérieure et premier remède contre la violence.

Les *Problèmes kantien*s, où Weil développe par rapport à Kant plusieurs thèmes déjà amorcés dans *Logique de la philosophie*,⁶¹ ne sortent qu'en 1963, lorsque la philosophie française est déjà en train de s'éloigner des questions qui préoccupaient Weil. Dans ses isolements universitaires à Lille (1956-1968) et à Nice (1968-1974), villes où il est quand même capable de laisser une trace durable, Weil est loin des nouvelles vagues qui animent les débats philosophiques de la capitale. Sa postérité sera donc limitée, même si sa lecture humaniste et communautaire de la rationalité kantienne sera un repère important pour un spécialiste de Kant

⁵⁷ Voir É. Weil, *Problèmes kantien*s, cit., p. 8.

⁵⁸ *Ivi*, p. 64.

⁵⁹ G. Kirscher, *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, p. 258.

⁶⁰ « La forme du sens est donc l'infini de la philosophie, laquelle est discours et discours absolument cohérent [...] de la liberté dans le progrès de sa réalisation. [...] la philosophie, comme science du sens, est l'histoire de la reconquête de la spontanéité » (É. Weil, *Logique de la philosophie*, cit., p. 423-4).

⁶¹ Selon Perine, malgré la volonté d'être un commentaire de Kant, les *Problèmes* sont en réalité un texte philosophiquement autobiographique, où les problèmes de Kant sont en même temps les problèmes de Weil (voir M. Perine, *Philosophie et violence. Sens et intention dans la philosophie d'Éric Weil*, tr. fr. J.-M. Buée, Beauchesne, Paris 1991, p. 57).

comme Alexis Philonenko et pour certains élèves de celui-ci, lesquels, au nom d'un « humanisme critique », s'opposent aux dérives 'antihumanistes' de la pensée des années 1960 et 1970. Rien de plus éloignée, en effet, de l'espoir rationaliste de Weil, qui se voulait « kantien post-hégélien », que l'« invasion structuraliste »⁶² qui frappe le monde intellectuel français de l'époque sans pour autant devenir, comme on le croit souvent, un paradigme totalisant.

Comme l'a bien observé un peu malignement Fabiani, on aurait du mal à déterminer d'une façon univoque un prétendu mouvement structuralisme au visage bien défini. Loin d'être une rupture radicale ou d'épuiser la détermination d'une époque historique, le structuralisme n'est en dernière analyse qu'une tentative de « modernisation intellectuelle », d'« *aggiornamento* philosophique » qui flirte avec les sciences humaines et sociales afin de « préserver la pureté de la philosophie française ».⁶³ Si la culture française est hantée par la notion de structure pendant les années 1950 et 1960, c'est parce les modèles et les terminologies fournies par la *Gestalt*, le formalisme russe et le Cercle linguistique de Prague – qui avaient déjà trouvé un terrain fertile en littérature, accueillis par le « mallarméisme et le surréalisme conjugués », avec leur anti-psychologisme⁶⁴ – sont adoptés diffusément dans les sciences humaines françaises, et parce que le dialogue entre celles-ci et la philosophie est de plus en plus encouragé par les programmes universitaires, qui obligent les étudiants à obtenir aussi des certificats en psychologie, ethnologie, anthropologie ou sociologie. La conférence de 1959 sur « Genèse et structure », organisée par Maurice de Gandillac (1906-2006), Lucien Goldmann et Jean Piaget à Cerisy-la-Salle, témoigne bien du rôle polarisateur, mais aussi très transversal et parfois confus, que la notion de structure est appelée à jouer dans l'organisation encyclopédique des savoirs à cette époque-là.⁶⁵ Les complexes rapports entre la mise en lumière de structures générales et spécifiques et la saisie de l'évolution temporelle des problèmes qui surgissent à leur intérieur et qui contribuent à les modifier rend hors de question toute définition simpliste du structuralisme et, par là-même, toute tentation de l'assimiler trop facilement, comme il a été fait souvent, à une sorte de générique recherche kantienne des conditions de possibilité de l'expérience et du savoir. La formule « kantisme sans sujet transcendantal »⁶⁶ de Paul Ricœur est sans doute à la base de cette périlleuse analogie. Or, on sait que

⁶² L'expression célèbre est de J. Derrida, « Force et signification » (1963), dans *L'Écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967, p. 9.

⁶³ J.-L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts, 1880-1980*, Éditions de l'EHESS, Paris 2010, p. 120.

⁶⁴ J.-P. Aron, *Les modernes*, Gallimard, Paris 1986, p. 152.

⁶⁵ Voir M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget (dir.), *Entretiens sur les notions de genèse et structure*, Mouton et Cie, Paris-La Haye 1965 ; réimpression Hermann, Paris 2011.

⁶⁶ Voir P. Ricœur, « Structure et herméneutique » (1963), dans *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969, p. 55.

Ricœur avait conçu cette définition pour caractériser l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, et que celui-ci l'accepta bien volontiers.⁶⁷ Mais le rapprochement entre kantisme et structuralisme est suggéré également par Deleuze, qui, dans un célèbre texte écrit pour l'*Histoire de la philosophie* (1972) dirigée par François Châtelet (1925-1985), soutient que « [l]e structuralisme n'est pas séparable d'une philosophie transcendantale nouvelle, où les lieux l'emportent sur ce qui les remplit ». ⁶⁸ D'après Deleuze, la subjectivité transcendantale se dissoudrait dans un réseau topologique où sa fonction constituante n'est que secondaire et dérivée. Le « héros » structuraliste ne serait pas le sujet, formel ou concret, théorique ou historique, mais un élément « sans identité, fait d'individuations non personnelles et de singularités pré-individuelles ». ⁶⁹ La refonte du kantisme entamée par Brunschvicg et Bachelard peut-bien être prolongée, comme le souligne André Jacob en 1969,⁷⁰ par l'archéologie de Foucault, la psychanalyse de Lacan, la logique du sens de Deleuze ou la « loganalyse » de Michel Serres (1930) dans une direction où le phénomène est replongé dans le noumène de la structure, et où, pour employer les mots de Serres, « on découvre que la raison gît au plus profond de formations qui ne paraissent pas immédiatement engendrées par elle ». ⁷¹ Mais existe-t-il vraiment un rapport qui ne soit pas purement analogique et générique entre le geste kantien et l'analyse structurelle des « chasseurs du vécu » ⁷² ? La réponse semble être négative.

Il est vrai quand même que Kant, en bon monument historique, bien enraciné dans les programmes universitaires,⁷³ ne peut pas disparaître ou cesser d'hanté la philosophie contemporaine, étant dès lors toujours passible d'interprétations et de reprises. Au contraire, sous l'écume bouillonnante des structuralismes, les études kantiennes progressent d'une façon constante. Si l'assimilation entre le structuralisme et un kantisme sans sujet est trompeuse, c'est parce qu'elle ne nous aide pas à comprendre les glissements *réels* que la référence kan-

⁶⁷ Voir « Autour de *La Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions. Entretien du 'groupe philosophique d'*Esprit* avec Claude Lévi-Strauss (novembre 1963) », *Esprit* (janvier 2004), p. 171-2 : « Aussi suis-je particulièrement reconnaissant à M. Ricœur d'avoir souligné la parenté qui pouvait exister entre mon entreprise et celle du kantisme. Il s'agit, en somme, d'une transposition de la recherche kantienne au domaine ethnologique, avec cette différence qu'au lieu d'utiliser l'introspection ou de réfléchir sur l'état de la science dans la société particulière où le philosophe se trouve placé, on se transporte aux limites : par la recherche de ce qu'il peut y avoir de commun entre l'humanité qui nous apparaît plus éloignée, et la manière dont notre propre esprit travaille ; en essayant, donc, de dégager des propriétés fondamentales et contraignantes pour tout esprit, quel qu'il soit ».

⁶⁸ G. Deleuze, « À quoi reconnaît-on le structuralisme ? » (1972), dans *L'île déserte : textes et entretiens, 1953-1974*, éd. D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2002, p. 244.

⁶⁹ *Ivi*, p. 268-9.

⁷⁰ Voir A. Jacob, « Sens, énoncé, communication », *L'Homme et la société* 14 (1969), p. 193-9.

⁷¹ M. Serres, *Hermès I : La Communication*, Éditions de Minuit, Paris 1968, p. 34.

⁷² J.-P. Aron, *Les modernes*, cit., p. 153.

⁷³ Louis Pinto a bien montré par exemple qu'entre 1972 et 1980 la « tradition idéaliste » de Platon, Descartes et Kant – incarnant une « philosophie qui résiste aux 'modes' et aux séductions 'modernes' » – domine le choix des textes pour le baccalauréat (voir L. Pinto, *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris 1987, p. 22-3, 54).

tienne subit entre les années 1950 et les années 1970, comment la philosophie française, dans ses intrigues plurielles, dans ses traditions diverses, se positionne par rapport à une hérédité, celle de Kant, qui n'est plus assurée par la discursivité et le système de valeurs de la Troisième République. L'ombre de Kant ne cesse de circuler dans le sous-sol, et la réception (souvent médiée) de la philosophie critique continue à faire l'objet d'interprétations originales et de prises de positions polémiques. Dans le « moment de la structure »⁷⁴ de l'après-guerre, la lecture de Kant ne donne plus lieu à une théorie de la connaissance, elle ne légitime plus l'affirmation d'une irréductibilité de l'esprit aux données sociologiques ou psychologiques, de l'autonomie de ses démarches gnoséologiques ou moraux, mais s'inscrit dans un milieu où le sujet et l'homme eux-mêmes deviennent une construction qui n'échappe pas au mouvement critique et réflexif de la connaissance.

9.3. Du Kantbuch à la troisième Critique : enjeux des études kantienne

La véritable résurgence des études kantienne, c'est-à-dire la redécouverte de Kant comme interlocuteur philosophique et non seulement comme objet de lectures scolaires en tant que membre d'un canon, a lieu à partir des années 1950, lorsque l'existentialisme, qui avait su parler à la génération de la Seconde guerre, commence à perdre son prestige et quand l'humanisme hégélien est enfoncé par la lecture logique de Jean Hyppolite.⁷⁵ Paradoxalement, elle est liée à un événement éditorial qui n'a à voir qu'indirectement avec la philosophie kantienne, c'est-à-dire la parution en 1953 de la traduction de *Kant und das problem der metaphysik* (1929) de Heidegger.⁷⁶ Sans entrer dans les plis de la réception française de Heidegger, il faut quand même souligner que le succès de cette traduction est accompagné par une série de circonstances favorables, qui font des années 1950 une décennie décidément heideggerienne : en 1949, Levinas publie son recueil de textes *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* et paraît une nouvelle édition du livre de Gurvitch sur *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, qui contient un chapitre sur Heidegger ; entre 1951 et 1953, Jean Wahl donne des cours monographiques à la Sorbonne sur la pensée de Heidegger, débouchant

⁷⁴ Le langage est celui de F. Worms, *La philosophie en France aux XX^e siècle*, cit., p. 468-70.

⁷⁵ Voir J. Hyppolite, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1953.

⁷⁶ Voir M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, éd. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris 1953.

sur la publication en 1956 de *Vers la fin de l'ontologie*⁷⁷ ; en 1955, Cérisy consacre une célèbre décade au philosophe de Meßkirch ; enfin, le *Brief über den Humanismus* (1947), écrit par Heidegger en réponse à son passeur Jean Beaufret (1907-1982) – dont les ‘références’ en tant que membre de la résistance avaient facilité l’accueil en France d’un auteur politiquement compromis –, est traduit pour la première fois en 1957,⁷⁸ alimentant le débat sur la question anthropologique chez Heidegger.

Même si le quatrième chapitre avait déjà été traduit par Henry Corbin (1903-1978) dans une anthologie de 1938 intitulée *Qu'est-ce que la métaphysique ?*,⁷⁹ le *Kantbuch* avait eu très peu de retentissement en France avant 1953. Le seul à lui consacrer des lignes avait été Mikel Dufrenne, dans un article paru en 1949 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, où on trouve soulignée la révolution représentée par cette lecture inouïe de Kant : si auparavant on avait coutume de chercher chez Kant une théorie de la connaissance sur laquelle bâtir l’objectivité des sciences, où même, comme le faisait Brunschvicg d’une manière très libre et large, la description de « l’activité spirituelle immanente à toute connaissance », Heidegger par contre « prétend que la philosophie kantienne est inspirée avant tout par le souci de l’être, et non point seulement par le souci de justifier ou de fonder un savoir rationnel. Le vrai sens de la révolution copernicienne, c’est que la connaissance ontique [...] n’est possible que par une connaissance ontologique [...] ».⁸⁰ Dufrenne inscrit le *Kantbuch* dans la tentative générale de Heidegger d’aller au fond du sujet pour montrer « l’événement qui donne naissance à l’homme », le *Da* du *Dasein*, ce qui rend l’existence non appropriable par l’« esprit humain » de l’idéalisme. En ce sens, Heidegger accomplit un pas au-delà de Kant lorsqu’il absorbe entièrement le je pense dans la temporalité⁸¹ ; ce faisant, il va aussi plus loin que Husserl, vers l’*Urkonstitution*, vers les profondeurs ultimes de la temporalité génétique du vécu.

L’article de Dufrenne a comme interlocuteurs et termes de comparaison principaux Bergson, Brunschvicg, Alain, Nabert, Lachièze-Rey, Marcel, Levinas et Merleau-Ponty. La parution de sa version intégrale en 1953 ouvre le *Kantbuch* à des nouveaux lecteurs. Dufrenne a parfaitement compris les conséquences de ce livre : non sans une certaine violence hermé-

⁷⁷ Voir J. Wahl, *Vers la fin de l'ontologie*, Société d’éditions d’enseignement supérieur, Paris 1956.

⁷⁸ Voir M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, éd. R. Munier, Éditions Montaigne, Paris 1957.

⁷⁹ Voir M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, éd. H. Corbin, Gallimard, Paris 1938. Ce recueil inclue aussi la conférence de 1929 *Was ist Metaphysik*, quelques paragraphes de *Sein und Zeit* (§§ 46-53 et 72-76) et la conférence de 1936 *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*.

⁸⁰ M. Dufrenne, *Heidegger et Kant*, dans *Jalons*, cit., p. 85.

⁸¹ Voir *ivi*, p. 107: « Heidegger s’éloigne de Kant, qui, affirmant que ‘je suis dans le temps et que le temps est en moi’, se refuse à engager le je pense tout entier dans le temps, ni sur le plan moral où la décision par laquelle est promu le caractère intelligible échappe au temps, ni sur le plan intellectuel où l’entendement coopère avec la sensibilité sans que les deux pouvoirs, même si l’imagination les relie, s’identifient ».

neutique, il libérera Kant de la prison néokantienne, sa philosophie des contraintes de la théorie de la connaissance, pour la réaligner aux enjeux principaux d'une nouvelle époque, en France aussi bien qu'en Allemagne.

Kant et le problème de la métaphysique est publié chez Gallimard par les soins d'Alphonse de Waelhens (1911-1981) et Walter Biemel (1918-2015), dans la collection « Bibliothèque de Philosophie » dirigée par Sartre et Merleau-Ponty, sous impulsion de ce dernier. Dans leur introduction au texte, Waelhens et Biemel se bornent à une exposition acritique de l'interprétation heideggérienne de Kant, en la présentant même comme une répétition fidèle de la doctrine critique.⁸² C'est seulement un an après, avec la parution de *L'Héritage kantien et la révolution copernicienne*⁸³ de Jules Vuillemin (1920-2001),⁸⁴ que le *Kantbuch* est soumis à une lecture problématisante. Figure d'une importance accablante et encore souvent négligée, Vuillemin est à l'époque professeur à l'Université de Clermont-Ferrand. C'est pendant ses années clermontoises qu'il se rallie à la démarche historiographique de Martial Gueroult (1891-1976), laquelle privilègue une lecture structurale et synchronique censée mettre en lumière l'« ordre des raisons » d'un corpus philosophique.⁸⁵ Pour Gueroult, toute genèse historique ou psychologique d'une œuvre est subordonnée à l'évolution interne du système conceptuel. Ainsi, l'évolution de la philosophie de Fichte, à laquelle il consacre une étude célèbre,⁸⁶ « est dépendante de sa structure ou plutôt d'une instabilité propre à cette structure ».⁸⁷ En suivant cette lecture structurale de l'histoire de la philosophie, dans *L'Héritage kantien*, dont Gueroult est le dédicataire, Vuillemin se propose de montrer les « déplacements » conceptuels auxquels la révolution copernicienne a donné lieu chez Kant

⁸² Il faut noter toutefois que Merleau-Ponty lui-même avait demandé à Waelhens d'écrire une préface « non kantienne, mais heideggérienne, un commentaire interne » (voir M. Merleau-Ponty, « Lettre à A. de Waelhens [12 novembre 1948] », disponible en ligne à l'adresse <http://cep.ophen.org/2016/09/28/merleau-ponty-a-de-waelhens-11-12-novembre-1948/>).

⁸³ Voir J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne : Fichte, Cohen, Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.

⁸⁴ Élève de l'École Normale, il suit les cours de Bachelard, Bréhier et Gouhier à la Sorbonne. En 1942 il soutient son mémoire sur *Le problème de la méthode en philosophie* sous la direction de Jean Cavaillès. Il obtient le Doctorat ès Lettres en 1949 avec deux textes marqués par des teintes existentielles : *l'Essai sur la signification de la mort* et *L'Être et le travail. Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, publié par PUF en 1948 et 1949 respectivement.

⁸⁵ Voir M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Mouton, Paris 1968. Déjà professeur à la Sorbonne, dans la chaire qui fut de Boutroux, Lévy-Bruhl et Brunschvicg, il sera le successeur de Gilson au Collège de France entre 1951 et 1962 (le titre de sa chaire est « Histoire et technologie des systèmes philosophiques »). Sur Gueroult, voir C. Giolito, *Histoires de la philosophie avec Martial Guéroult*, L'Harmattan, Paris 2000. Sur le structuralisme en histoire de la philosophie, à partir des thèses de Granger et de Vuillemin, voir G. Crocco, « Méthode structurale et systèmes philosophiques », *Revue de métaphysique et de morale* 45, 1 (2005), p. 69-88.

⁸⁶ Voir M. Gueroult, *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930.

⁸⁷ J. Vuillemin, G. Dreyfus, L. Guillermit, V. Goldschmidt, « Martial Gueroult († 13.8.1976) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, 3 (1977), p. 290.

lui-même et les tentatives de réponse formulées par ses successeurs. Selon Vuillemin, l'histoire de la philosophie postkantienne ne serait que la marche progressive d'une pensée qui cherche de plus en plus à se débarrasser d'un vestige théologique pour atteindre enfin « la finitude constituante ». La question que tous les postkantien se posent serait en effet la suivante : « La Révolution copernicienne est-elle un acte authentique de libération de l'homme ou un bavardage ambigu ? Le Cogito peut-il définir une forme réelle de finitude et la philosophie moderne peut-elle en conséquence partir du Cogito sans nécessairement se déplacer en un Dieu au statut indéfini et contradictoire ? ».⁸⁸ Pour répondre à cette question et sauver la critique de ses contradictions, chaque courant historique s'appuierait d'après Vuillemin sur un aspect spécifique de son architecture : le « post-kantisme » (Fichte) sur la « Dialectique transcendantale », le « néo-kantisme » (Cohen) sur l'« Analytique » et l'« existentialisme » (Heidegger) sur l'« Esthétique ». Si ce parcours historique dessine un mouvement à rebours de la fin au début de la *Critique de la raison pure*, c'est parce que chaque interprétation accuse la précédente de n'avoir été en mesure d'échapper à la « métaphysique de l'infini ». La « descente vers l'intuition » correspond donc pour Vuillemin à « l'approfondissement progressif du concept de la finitude ».⁸⁹

Dans ce contexte, Heidegger est vu comme le dernier représentant de la philosophie transcendantale, celui qui se dresse contre le « positivisme » néo-kantien, c'est-à-dire contre la lecture du kantisme comme théorie de la connaissance, pour y dénoncer une « métaphysique de l'Esprit absolu qui s'ignore ».⁹⁰ De la lecture heideggérienne de Kant, Vuillemin souligne en particulier le passage de l'analyse de la *quaestio juris* à l'analyse existentielle qui ouvre à une ontologie de la finitude. Contre le privilège de l'analytique, donc contre le « fétichisme du jugement », il s'agit de revenir à la facticité originaire, à la temporalité existentielle et aux régions du sens qui préexistent à la connaissance théorique. Faire la critique de la raison signifie, selon la lecture existentialiste, en révéler le caractère sensible et humain – fini. Vuillemin résume les thèses de Heidegger d'une façon qui impressionnera beaucoup ses lecteurs, en particulier Foucault : « La mort de Dieu et sa conséquence, la mort de l'Homme, tel est l'horizon sur lequel seul il peut se développer la critique de la nouvelle raison, de la pensée finie ».⁹¹ En outre, Vuillemin arrive à faire de la lecture heideggérienne de Kant un véritable « retour à Kant », beaucoup plus radical que celui du néo-kantisme et en opposition aux insuffisances de

⁸⁸ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., p. 11.

⁸⁹ *Ivi*, p. 14.

⁹⁰ *Ivi*, p. 210.

⁹¹ *Ivi*, p. 224-5.

la phénoménologie, où souffle encore l'aura théoréticiste d'une *mathesis universalis* qui rend stérile l'appel à l'intuition, même lorsqu'elle se dote d'une nouvelle logique transcendantale.⁹²

Malheureusement, même la tentative de Heidegger se termine par un échec, c'est-à-dire par un « compromis intenable entre l'affirmation de la temporalité et un existentialisme formel », ce qui signifie que, en essayant d'atteindre un niveau de temporalisation extatique plus originaire que toute histoire ou temporalité constituée, Heidegger arrive à réintroduire un plan éternel et infini qui est celui de la constitution de l'existant.⁹³ La philosophie kantienne et toute son 'histoire des effets' se réunissent donc dans l'« unité d'un grandiose échec » : « On part du fini, mais on ne se peut tenir qu'à l'infini ». ⁹⁴ La philosophie transcendantale s'avère donc tachée par un vice de forme originaire qui la condamne, un dysfonctionnement irréductible qui tient au fait qu'elle est, en dernière analyse, une philosophie issue d'une époque théologique, où la centralité du sujet était assurée par Dieu, qui cherche à évoluer dans un « monde athée », et « plus la négation de Dieu s'amplifie, plus violente et ironique se fait aussi la revanche du Pantocrator ». ⁹⁵ L'échec de la philosophie transcendantale a donc à voir avec la permanence de quelque chose de « sacré » dans la philosophie moderne, à savoir la « figure » du *cogito*, ce soleil autour duquel la révolution copernicienne voulait faire tourner le monde. Vuillemin se demande alors s'il ne conviendrait pas de renoncer au *cogito* lui-même, si par hasard nous n'avons pas besoin d'une « révolution ptolémaïque » substituant « au *Cogito* humain dans un univers de dieux le travail humain dans le monde des hommes », une contre-révolution qui par rapport à laquelle le tout retour à Kant se révèle insuffisant, sinon un obstacle. ⁹⁶

Dans cette conclusion on ressent encore l'héritage de sa formation marquée par des questions pratiques et existentialistes, en particulier de l'idée, exposée dans sa thèse complémentaire, que la seule clé d'accès à la question ontologique est le travail et l'analyse concrète de ses formes historiques. ⁹⁷ Mais dans les années clermontoises suivantes, Vuillemin pousse plus loin ses recherches, surtout dans les domaines de la logique et des mathématiques, recherches qui déboucheront sur *La philosophie de l'algèbre* en 1962. ⁹⁸ Il ne renonce quand même pas à fréquenter l'œuvre de Kant, toujours selon les indications méthodologiques de Gueroult. Deux ans après *L'héritage kantien* il publie en effet *Physique et métaphysique kan-*

⁹² Voir *ivi*, p. 229.

⁹³ Voir *ivi*, p. 295.

⁹⁴ *Ivi*, p. 299.

⁹⁵ *Ivi*, p. 301.

⁹⁶ *Ivi*, p. 306.

⁹⁷ Voir J. Vuillemin, *L'Être et le travail*, cit.

⁹⁸ Voir J. Vuillemin, *La Philosophie de l'algèbre. Vol. I : Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'Algèbre Moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

tiennes,⁹⁹ où il se penche en particulier sur les deux principaux thèmes développés par Kant dans la préface des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* : la nécessité de l'organisation architectonique et de la référence à la physique. En particulier, dans la reconstruction de Vuillemin, les *Premiers principes* donnent par la référence au contenu réel de l'intuition externe, au mouvement, une matérialité à l'objet en général construit par la *Critique*, ils réalisent l'équation kantienne entre substance, relation, phénomène et temps ; les deux ouvrages sont donc illisibles l'un sans l'autre, et c'est seulement dans leur unité qu'on peut comprendre le sens véritable de la révolution copernicienne (nets des difficultés soulevées dans *L'héritage kantien*), où l'homme atteint la substance dans le monde des phénomènes et non plus au-delà du sensible. Comme le souligne Granger, Vuillemin déploie une lecture de Kant « selon l'ordre des raisons », visant surtout à comprendre et non pas à interpréter.¹⁰⁰ Le livre sous-tend en effet une conception de l'histoire de la philosophie comme reconstruction objective et rigoureuse « de l'extérieur » du cœur de l'œuvre. Dans le cas de Vuillemin, convaincu que la philosophie est une science, le but est surtout celui de mettre en valeur l'épistémologie de Kant,¹⁰¹ à une époque où un idéaliste comme Pierre Lachièze-Rey peut encore faire du kantisme une entreprise fondamentalement morale et métaphysique.¹⁰²

Les années 1960 marquent un regain d'intérêt pour l'œuvre de Kant aussi bien sur le plan des études plus philologiques et historiques.¹⁰³ Le livre de Deleuze sur *La philosophie critique de Kant* (1963), et en général toute sa première production 'historique', ne s'explique que sur la base de sa participation aux débats méthodologiques qui se développent à partir des années 1950 entre les écoles de Gueroult et de Ferdinand Alquié (1906-1985),¹⁰⁴ qui à la syn-

⁹⁹ Voir J. Vuillemin, *Physique et métaphysique kantienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955.

¹⁰⁰ G. G. Granger, « Kant selon l'ordre des raisons », *Revue de métaphysique et de morale* 61, 2 (1956), p. 195-200.

¹⁰¹ Dans les années suivantes, Vuillemin ne cessera de revenir d'une façon plus théorique sur l'œuvre de Kant, en étudiant en particulier son « intuitionnisme », à savoir le fait qu'il « requiert des objets de la connaissance qu'ils fassent voir quelle méthode les rend légitimes » (J. Vuillemin, *L'intuitionnisme kantien*, Vrin, Paris 1994, p. 7).

¹⁰² Voir P. Lachièze-Rey, « Le kantisme et la science », *Dialectica* 1-2 (1955), p. 114-22 : « La critique de la science est [...] chez lui épisodique, à plus forte raison la critique de la géométrie d'Euclide et de la science de Newton à laquelle on a voulu souvent la réduire. Il en résulte que l'on ne saurait examiner le kantisme par le petit bout de la lorgnette en discutant à perte de vue sur la mutabilité ou l'invariance des catégories, sur celle des formes de la sensibilité, sur la jonction de la déduction métaphysique et de la déduction transcendantale et sur d'autres problèmes de ce genre, mais qu'on doit remonter aux principes essentiels qu'il a voulu établir, dont la science de son temps n'a été que la cause occasionnelle [...] » (*ivi*, p. 114).

¹⁰³ C'est d'ailleurs la décennie qui voit aussi, en 1965, la republication chez Vrin du cours de Boutroux sur Kant de 1896-7.

¹⁰⁴ Figure à la vie tourmentée, proche des surréalistes, il étudie à la Sorbonne et enseigne ensuite aux lycées Condorcet et Louis-le-Grand, à l'Université de Montpellier et finalement à la Sorbonne. Alquié est auteur de deux livres sur Kant : *La morale de Kant*, Centre de documentation universitaire, Paris 1957, et *La critique kantienne de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1968.

chronie structurale gueroultienne préfère une démarche génétique et diachronique.¹⁰⁵ L'alternative entre Gueroult et Alquié rejaillit aussi sur les études kantienne, en donnant origine à deux lignées philologiques non nécessairement opposée polémiquement mais sans doute différenciées.

Aux côtés de Vuillemin, parmi les adeptes de Gueroult, figure Louis Guillermit (1919-1982), lequel, après avoir enseigné dans les plus prestigieuses institutions parisiennes (les lycées Henri-IV et Louis-le-Grand, la Sorbonne et l'ENS), devient professeur d'histoire de la philosophie à l'Université de Provence (aujourd'hui Université d'Aix-Marseille), où il fonde l'Institut d'histoire de la philosophie. Depuis 1966 jusqu'à sa mort, il édite plusieurs textes kantien pour la « Bibliothèque des textes philosophiques » de Vrin,¹⁰⁶ parmi lesquels un commentaire et une traduction, publiée posthume, de la première partie de la *Critique de la faculté de juger*.¹⁰⁷ Mais Guillermit est aussi et surtout un excellent commentateur oral du corpus kantien, comme en témoignent ses leçons sur la *Critique de la raison pure* données au début des années 1960 à la Sorbonne et publiées en 2008.¹⁰⁸ Pour Guillermit, l'étude de l'histoire de la philosophie consiste essentiellement dans un acte de réflexivité censée dissoudre toute naïve prétention à l'originalité par la confrontation avec les formulations des problèmes philosophiques contenues dans les grandes œuvres du passé.¹⁰⁹ L'historien doit donc principalement transmettre un texte, mettre le lecteur ou l'élève dans la condition d'en apprécier l'architecture interne par une « élucidation » immanente où résonne évidemment la « *kritische Beleuchtung* » dont Kant parle dans la *Critique de la raison pratique*.¹¹⁰ D'où, selon E. Schwartz, « la subordination des problèmes de genèse aux problèmes de structures, des

¹⁰⁵ Voir K. Peden, *Spinoza contra Phenomenology : French Rationalism from Cavaillès to Deleuze*, Stanford University Press, Stanford 2014, p. 65-93 ; et G. Bianco, *Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze*, dans G. Bianco, F. Fruteau de Laclos (éd.), *L'angle mort des années 1950*, cit., p. 146-67.

¹⁰⁶ Voir E. Kant, *Logique*, Vrin, Paris 1966 ; *Sur l'expression courante « il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien », 1793/Sur un prétendu droit de mentir par humanité, 1797*, Vrin, Paris 1967 ; *Première introduction à la critique de la faculté de juger/D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie/Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, Vrin, Paris 1968 ; *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf, 1793*, Vrin, Paris 1968 ; *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, avec E. Schwart, Vrin, Paris 1986.

¹⁰⁷ Voir L. Guillermit, *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant. Commentaire*, Éditions Pédagogie Moderne, Paris 1981 ; L. Guillermit, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, suivie d'une traduction nouvelle de la première partie de la *Critique du jugement* (« Critique de la faculté de juger esthétique »), éd. E. Schwartz et J. Vuillemin, CNRS Éditions, Paris 1986. Il sera aussi l'auteur du chapitre sur « Emmanuel Kant et la philosophie critique » de l'*Histoire de la philosophie* dirigée par François Châtelet (voir *Histoire de la philosophie. Tome V : La philosophie et l'histoire de 1780 à 1880*, Fayard, Paris 2000, chap. 1).

¹⁰⁸ Voir L. Guillermit, *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, éd. M. Fichant, Vrin, Paris 2008.

¹⁰⁹ Voir M. Fichant, « Présentation », dans *ivi*, p. 11.

¹¹⁰ Voir E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 89 ; II, p. 716. Ferry et Wisman traduisent « *Beleuchtung* » avec « Examen » : « J'entends par examen critique d'une science, ou d'une partie de cette science constituant par elle-même un système, la recherche et la justification des raisons pour lesquelles elle doit avoir précisément cette forme systématique et non pas une autre [...] ».

questions de motivations, de sources ou d'influence au tracé d'appropriation du contenu par la forme, du sens par l'architectonique ».¹¹¹ Guillermit lui-même place sa lecture structurale de Kant dans le sillage de l'œuvre de Gueroult, dans laquelle, comme il remarque dans un hommage, « Kant est tout à la fois *omniprésent* et abordé de manière *indirecte* ».¹¹² En effet, même si Gueroult avait rarement écrit sur Kant, le penseur de Königsberg était toujours en arrière-plan dans ses travaux sur Fichte et Maimon, tout comme les thèses exposées dans l'« Architectonique » de la *Raison pure* orientaient sa conception structurale de l'historiographie philosophique. Lorsque Guillermit aborde par exemple la troisième *Critique*, en choisissant de se concentrer sur la première partie, tout en soulignant à plusieurs reprises l'unité non seulement du texte mais de l'œuvre de Kant dans son intégralité, il est motivé par un souci particulier : comprendre les raisons structurelles, à savoir logiques, plutôt que historique et génétiques, qui ont rendu possible la découverte d'un principe *a priori* comblant l'écart entre nature et liberté, où l'entendement et la raison, comme l'écrit Vuillemin, « jettent l'un vers l'autre leur double élan [et] ne trouvent d'appui réciproque que dans une faculté de juger où le sujet a osé s'affranchir des appuis extérieurs et des contreforts de l'objet et du désir ».¹¹³ Selon Guillermit, cette libre convergence fait de la *Critique de la faculté de juger* la clé du système kantien, où s'accomplit une sorte de « seconde révolution copernicienne » qui consisterait à analyser les facultés dans leur spontanéité, hors des relations gnoséologique avec l'objet ou pratique avec le devoir.¹¹⁴

Depuis 1966, Guillermit a comme collègue Gérard Lebrun (1930-1999) – de retour du Brésil grâce à son parrain Gilles Gaston Granger (1920-2016), lui-aussi professeur en Provence –, qui lui succédera à la tête de l'Institut d'histoire de la philosophie. En 1970, Lebrun publie une longue et pénétrante étude de la *Critique de la faculté de juger* intitulée *Kant et la fin de la métaphysique*, soutenue comme thèse doctorale à la Sorbonne l'année suivante. Dans ce livre, qui fait de lui un des plus connus et influents lecteurs de Kant de l'époque, il

¹¹¹ E. Schwartz, « Louis Guillermit : les travaux publiés sur Kant », dans J. Pigeaud, E. Schwartz, J. Vuillemin, *Louis Guillermit : historien de la philosophie. In memoriam*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1986, p. 30.

¹¹² J. Vuillemin, G. Dreyfus, L. Guillermit, V. Goldschmidt, « Martial Gueroult († 13.8.1976) », cit., p. 301.

¹¹³ J. Vuillemin, « Guillermit et Kant », dans J. Pigeaud, E. Schwartz, J. Vuillemin, *Louis Guillermit : historien de la philosophie. In memoriam*, cit., p. 65. Selon Guillermit, en effet, il n'y a pas « de genèse de la pensée kantienne. Parti de la théorie de la connaissance, Kant réfléchissait et sur les problèmes internes de cette théorie et sur l'extension possible de ses principes aux autres activités de l'esprit. Ce faisant, explorant donc dans toute son universalité la possibilité d'une synthèse *a priori* hors du domaine de la connaissance, il dégageait peu à peu sa méthode ou plutôt l'essence d'une méthode enfouie ou du moins prise dans un matériau trop spécifique pour qu'il ait pu toucher juste d'emblée. D'où ces retouches, ces repentirs, ces emprunts qui ne sont qu'une façon de parvenir à soi, quoiqu'à tâtons. Jamais de contradiction avec ce qui avait été établi, pas de genèse donc, tout au plus une épigénèse, comme ces modifications qui s'imposent à toute organisation dès qu'elle s'adapte à une fonction nouvelle, dès que le vivant doit changer de milieu » (cité dans *ivi*, p. 58).

¹¹⁴ Voir *ibidem*.

s'engage dans la tentative de restituer l'œuvre de Kant à l'horizon problématique de la tradition métaphysique à laquelle il avait essayé de répondre. En effet, Kant ne visait pas à formuler une théorie de la science ou une doctrine de la connaissance, mais à s'interroger sur les conditions de pensabilité de la métaphysique après Hume. Pour Lebrun, il s'agit bien de reconstruire la « problématique » de Kant, mais en revenant au « kantisme vécu par Kant », à sa perception d'avoir « modifié la façon de poser [certains] problèmes », plutôt que d'avoir « dit des choses nouvelles ».¹¹⁵ « Si révolution [copernicienne] il y eut – écrit Lebrun –, il faut la réinscrire dans le dialogue ininterrompu de Kant avec la tradition ».¹¹⁶ Dans ce contexte, Lebrun propose de voir dans la troisième *Critique* l'achèvement du projet kantien, le lieu où tous les portes ouvertes sont finalement fermés et les plans d'enquête réunis, sans pour autant que les clivages du système soient résolus et complètement comblés.¹¹⁷ Comme Guillermit, Lebrun avait été un disciple de Gueroult, mais sans jamais faire de la méthode structurale une vision dogmatique de l'histoire de la philosophie. Cela dit, dans sa thèse il ne renonce pas à préciser que la grande richesse thématique du texte kantien ne l'intéresse que pour mieux comprendre une architecture logique, les « glissements » sémantiques et les « remaniements » conceptuels que Kant opère par rapport à l'ancienne métaphysique. La troisième *Critique* ne contient pas une esthétique, elle ne dit rien de positif sur l'art ou la vie. Par contre, elle consiste en un discours sur la mort de la métaphysique, en l'inscription de la métaphysique spéciale dans le champ de l'« anthropologie » ; elle est « le point de flexion où des concepts métaphysiques devenus intenables se métamorphosent en 'figures du savoir' du XIX^e siècle », ce qui explique pourquoi l'anthropologie ou le positivisme ont pu se substituer à la métaphysique¹¹⁸ et pourquoi le regard même de l'historien de la philosophie a pu se constituer.¹¹⁹ La *Critique de la faculté de juger* nous enseigne en définitive

que les thèmes de la modernité, si concrets et inévitables que les auteurs de manuels les fassent paraître aux adolescents, ne sont que les vestiges d'une très lente mort de Dieu. Mais, faute d'attention généalogique, nous passons notre temps à prendre pour des choses (« le sens de l'histoire », « la finalité du vivant », « le sentiment esthétique ») les reliquats d'anciens concepts : c'est cela, l'idéologie [...] *il n'y a pas de concepts concrets* ni de ré-

¹¹⁵ G. Lebrun, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Armand Colin, Paris 1970, p. 3.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 235.

¹¹⁷ Voir *ivi*, p. 480-1.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 10.

¹¹⁹ « il a fallu que Kant osât se situer à l'extérieur de la métaphysique et mettre entre parenthèses [...] cette science différente des autres pour que les œuvres philosophiques soient soudain projetées à une distance telle que notre 'histoire de la philosophie' soit concevable » (*ivi*, p. 9).

gions empiriques (y compris « l'homme ») qui méritent depuis toujours de susciter plus particulièrement l'attention du philosophe. La mise en lumière de certains thèmes ne tient pas à leur importance intrinsèque, mais aux déplacements et aux remaniements d'un discours qu'un œuvre comme la *Critique du Jugement* contribue à rendre un peu moins imperceptibles.¹²⁰

Pour faire une véritable démythification, il ne faut pas dès lors exhiber les conditionnements sociaux ou économiques, mais se pencher sur les « glissements de terrains » conceptuels. Les conséquences que Lebrun tire de cela sont radicales : la philosophie n'a rien à voir avec la vie, elle n'est même pas un discours où l'Être nous fait ses confidences. Il faut aborder les textes de la tradition comme l'ethnologue aborde les mythes, « en les vidant de leur 'sens' prétendument humain », ce qui mettrait en lumière « le non-sens de notre condition de façon moins emphatique, mais plus décisive que toutes les méditations sur la finitude – dont Kant, déjà, se moquait ». ¹²¹ On pourrait considérer sans exagération le livre de Lebrun, à commencer par son titre, comme une réponse 'philologique' à la question anthropologique ouverte par le *Kantbuch* de Heidegger – une réponse philologique où, néanmoins, et paradoxalement, l'histoire de la philosophie, conçue comme histoire des concepts et du « para-langage » philosophique, rejoint les méditations de Foucault, dont Lebrun était très proche, sur la mort de l'homme (voir, d'ailleurs, le renvoie à la généalogie dans le passage cité plus haut).

Si la lignée gueroultienne des études kantienne aboutit à une lecture anti-humaniste, celle issue d'Alquié en produit une radicalement humaniste. Parmi les historiens spécialistes de Kant issus d'Alquié, le plus célèbre (et aussi le plus autonome¹²²) est sans doute Alexis Philonenko (1932-2018), professeur à Caen, Genève et Rouen, qui en reprend la démarche diachronique, par exemple dans ses nombreux ouvrages sur Kant.¹²³ En 1965, dans la foulée de plusieurs cours donnés aux universités de Caen et Rouen,¹²⁴ Philonenko publie une nouvelle traduction de la troisième *Critique*,¹²⁵ contribuant à la centralité de cette œuvre dans le

¹²⁰ *Ivi*, p. 503.

¹²¹ *Ivi*, p. 506.

¹²² Voir A. Philonenko, « Ferdinand Alquié ou de la lucidité », *Revue de métaphysique et de morale* 90, 4 (1985), p. 462-82.

¹²³ Voir A. Philonenko, *L'œuvre de Kant : la philosophie critique*, Vrin, Paris 1969 ; *L'œuvre de Kant : morale et politique*, Vrin, Paris 1972 ; *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1976 ; *Études kantienne*, Vrin, Paris 1982 ; *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Paris 1986 ; *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1997.

¹²⁴ Voir L. Ferry, *Kant, une lecture des trois « Critiques »*, Grasset, Paris 2006, p. 19.

¹²⁵ Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, éd. A. Philonenko, Vrin, Paris 1965. Philonenko est aussi le traducteur d'autres ouvrages kantien : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, préface de Ferdinand Alquié, Vrin, Paris 1960 ; *Réflexions sur l'éducation*, Vrin, Paris 1966 ; *Métaphysique des mœurs. 2 : Doctrine de la vertu*, Vrin, Paris 1968 ; *Métaphysique des mœurs. 1 : Doctrine du droit*, Vrin Paris 1971.

débat philosophique de l'époque et de la décennie suivante. Dans son introduction, Philonenko emphatise l'unité du texte contre ceux qui, comme Schopenhauer, Victor Basch ou Arthur Stadler, l'ont lu comme une simple juxtaposition de deux parties séparées, consacrées l'une à la beauté et l'autre à la vie. Cependant, convaincu que l'objet principal du livre c'est l'instauration d'une « logique de l'intersubjectivité », de la communication intersubjective – une lecture supportée par des références à Fichte, Cassirer et É. Weil –, Philonenko relève que, finalement, la seconde partie est moins importante et originale que la première.¹²⁶ À l'instar de Guillermit, Philonenko se soucie de préciser la nature de la tâche de l'historien de la philosophie, en opposition à l'activité libre et inventive des philosophes « créateurs » : la rencontre avec « des grands et illustres esprits » apprend au savant qu'il ne pourra jamais les égaler ; le savant décide dès lors, par humilité, d'être un « valet » au service des « génies » et de devenir historien de la philosophie. En bon « gardien de la pensée », celui-ci renonce à « voler des idées » ou à « inventer des faux concepts », donc à travailler pour sa gloire et sa renommée, afin de mettre en lumière les idées que les grands esprits ont conçu. La sienne est une tâche « obscure », mais « pleine de noblesse et de vérité », qui consiste non pas à dénoncer les contradictions des philosophes, ce qui serait « ridicule », mais à *expliquer* et *clarifier* une vision du monde, à *transmettre* une pensée.¹²⁷ On perçoit nettement la polémique contre les philosophes de sa génération, en particulier contre Deleuze, qui comme lui est assistant d'histoire de la philosophie à la Sorbonne au début des années 1960.¹²⁸

Pendant ce temps, à l'Université Paris-Sorbonne (Paris IV), Jacques Rivelaygue (1936-1990), qui doit beaucoup à la démarche diachronique d'Alquié et de Philonenko, donne ses cours très populaires sur la philosophie et la métaphysique allemande, de Leibniz à Heidegger et Habermas.¹²⁹ Comme le rappelle un camarade d'études à l'ENS, où il suit les cours de Louis Althusser, Kant est sans doute le « philosophe favori », celui auquel il consacre son DES, en en proposant une lecture systématique et unitaire, qui ne se borne pas à la *Critique de la raison pure* mais englobe tout le corpus kantien jusqu'à l'*Opus postumum*, à l'époque presque inconnu. En particulier, il montre un attachement pour la morale kantienne, qu'il con-

¹²⁶ Voir A. Philonenko, « Introduction », dans *ivi*, p. 14.

¹²⁷ Voir A. Philonenko, « Introduction », dans *Qu'est-ce que la philosophie ? Kant & Fichte*, Vrin, Paris 1991, p. 14-5, 23.

¹²⁸ Philonenko est parmi les participants à la séance de 1967 de la Société française de philosophie où Deleuze expose la méthode de dramatisation. Dans le débat entre les deux clôturant la séance, la différence entre l'historien de la philosophie et le philosophe créateur est tangible (voir G. Deleuze, « La méthode de dramatisation » (1967), dans *L'île déserte : textes et entretiens, 1953-1974*, éd. D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2002, cit., p. 160-2).

¹²⁹ Voir J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. Tome I : De Leibniz à Hegel*, Grasset, Paris 1990 ; *Tome II : Kant, Heidegger, Habermas*, Grasset, Paris 1992.

sidère comme « l'unique morale possible » et qui selon lui ne peut se réaliser pleinement que dans une société sans classes. Militant de gauche engagé dans la lutte anticolonialiste, il rompt avec la SFIO en s'opposant à la politique répressive menée en Algérie par le gouvernement du socialiste Guy Mollet et adhère au Parti socialiste autonome puis au Parti socialiste unifié. Malgré son positionnement politique, il accepte le cœur lourd le dogmatisme des officiels du parti, tout en refusant la dialectique de la nature d'Engels et l'éthique de classe en faveur de l'universalisme kantien.¹³⁰

Le soupçon de Rivelaygue envers tout dogmatisme ou démagogie, non seulement dans les milieux du parti, mais aussi lors des révoltes étudiantes de 1968, sont probablement à la base de la méfiance de ses élèves Luc Ferry et Alain Renaut pour ce qu'ils appelleront dans un livre célèbre de 1985 la « Pensée 68 ».¹³¹ Ferry et Renaut joueront un rôle important dans les études kantienne en recentrant l'attention sur la pensée politique et morale de Kant, en dialogue avec Rawls et Habermas et contre l'antihumanisme de la génération précédente. On reviendra sur la querelle de l'humanisme opposant Ferry et Renaut aux philosophes des années 1960 et en particulier à Jean-François Lyotard – donc, par extension, la Sorbonne à Vincennes. Malgré les visions philosophiques et les interprétations divergentes de Kant, ces deux fronts partagent à première vue un trait en commun : Ferry et Renaut mettent aussi en valeur la *Critique de la faculté de juger* comme clé de voûte du système kantien.¹³² Le retour à Kant proposé par Ferry et Renaut sous le signe d'un « humanisme critique » se fonde donc sur l'usage à la fois historique et théorique de la notion d'*Urteilkraft*, laquelle, dans le sillage de Philonenko, est considérée centrale pour repenser le rapport entre le sujet et la communauté et entre l'esthétique et la loi.¹³³

Le débat des années 1980 entre le « paganisme » de Lyotard et l'humanisme critique de Ferry et Renaut est sans doute axé sur deux lectures différentes de la *Critique de la faculté de juger* issues de deux traditions philosophiques bien divergentes, l'une plus traditionaliste et

¹³⁰ Voir J.-P. Osier, « Jacques Rivelaygue (1936-1990) », *Les Études philosophiques* 1 (1992), p. 140-1.

¹³¹ Voir L. Ferry, « Préface », dans J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. Tome I*, cit., p. 7 : « Bien qu'il ne fût pas insensible aux révoltes étudiantes, je ne l'ai jamais vu céder un instant à la démagogie qui gagnait alors l'Université. A l'heure où les meilleurs esprits préparaient la jonction des paysans et des intellectuels ou méditaient les arcanes de la baisse tendancielle du taux de profit, Rivelaygue nous apprenait à déchiffrer le sens de la modernité à partir de la phénoménologie de Heidegger ou de Hegel. Et il nous prouvait, comme on prouve la marche en marchant, que ces outils philosophiques, alors occultés par la fascination de sciences humaines dont l'effondrement était proche, étaient les seuls qui pussent offrir du monde contemporain la base d'une compréhension profonde ».

¹³² Voir I. Thomas-Fogiel, *Référence et autoréférence : étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 2005, p. 140.

¹³³ C'est dans ce contexte qu'il faut situer la traduction de la troisième *Critique* éditée par Renaut et publiée en 1995, dont l'introduction développe l'interprétation intersubjective de Philonenko par le biais de la notion du droit (voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, éd. A. Renaut, Aubier, Paris 1995).

l'autre plus 'expérimentale'. La décade de Cerisy-la-Salle, consacrée au travail de Lyotard entre juillet et août 1982 et intitulée « Comment juger ? », a énormément contribué à réveiller l'intérêt du champ philosophique pour une question, celle du jugement, qui avait été écartée depuis la fin de l'hégémonie de Brunschvicg. Dans un texte de 1993, Deleuze écrira que toute l'histoire de la pensée occidentale, de la tragédie grecque à la philosophie, n'était que le déploiement progressif d'une « doctrine du jugement » : entre le tribunal de la tragédie et le « fantastique tribunal subjectif » de la critique du jugement de Kant il n'y aurait donc aucune différence.¹³⁴ Toute la philosophie française après Brunschvicg semble en effet marquée par cette volonté de ne pas borner l'acte de la pensée au jugement, de penser autrement. Lors du colloque de 1982, Derrida avoue avoir pris conscience « de la sourde obstination avec laquelle, depuis toujours, j'avais tenu à distance le thème [...] du jugement. Au fond, tout le discours sur la différence, sur l'indécidabilité, etc., on peut aussi le considérer comme un dispositif de réserve à l'égard du jugement sous toutes ses formes (prédicatives, prescriptives, toujours décisives) ».¹³⁵ Sa génération s'est en effet formée dans une époque marquée par la phénoménologie, qui demandait par l'*epochè* la suspension de la thèse d'existence, la « désédimentation de la couche prédicative de l'expérience » ; par la « méditation heideggerienne », avec sa conception alternative de la vérité ; et enfin par « un remuement psychanalytique », qui inocula, par son concept de *Verneinung*, une certaine méfiance à l'égard du « discours jugeant ». « On pouvait donc croire – remarque Derrida –, si cette époque a fait époque [...], en avoir fini avec cet empire du jugement qui fut en somme presque toute la philosophie ».¹³⁶ Que Lyotard reporte au centre du débat la notion du jugement a donc une valeur particulière, c'est-à-dire que cette notion fait elle-même l'objet d'une dénégation recelant à son tour un préjugé non questionné. Ce que Lyotard dit à sa génération c'est donc qu'« [o]n n'en finirait jamais avec le jugement, ou plutôt avec ce qui fait demander 'comment juger' ».¹³⁷

¹³⁴ Voir G. Deleuze, « Pour en finir avec le jugement », dans *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Paris 1993, p. 158. Contre Kant, il maintient que c'est Spinoza « qui mène la critique », en vertu de sa rupture avec la tradition judéo-chrétienne, et que Nietzsche, Lawrence, Kafka et Artaud sont ses grands disciples.

¹³⁵ Voir J. Derrida, « Préjugés : devant la loi », dans J. Derrida, V. Descombes, G. Kortian, P. Lacoue-Labarthe, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, *La Faculté de juger*, Éditions de Minuit, Paris 1985, p. 95-6.

¹³⁶ *Ivi*, p. 96.

¹³⁷ *Ivi*, p. 98. Sur ces questions, voir l'appendice « Have We Done with the Empire of Judgment ? » de R. Gasché, *Deconstruction: Its force, Its violence*, SUNY Press, Albany 2016, p. 89-108. Sur le rapport Derrida-Lyotard autour de la question du jugement, voir M. Cohen-Halimi, *Le moment sublime de la philosophie française*, dans C. Bouton, F. Brugère, C. Lavaud (dir.), *L'année 1790. Kant. « Critique de la faculté de juger » : beauté, vie, liberté*, Vrin, Paris 2008, p. 321-331; et « Surréflexion éthique », *Cahiers philosophiques* 117, 1 (2009), p. 62-81.

On verra à ce propos la lecture que Lyotard formule de la troisième *Critique* et quelles notions il mobilise pour relancer la question du jugement. Sans doute, le colloque et ses actes, publiés en 1985, font date dans l'histoire de la philosophie française contemporaine, marquant symboliquement un certain tournant historique qui l'éloigne définitivement de la saison plus éversive et expérimentale des années 1960 et 1970. Mais la grande attention pour la troisième *Critique* ne relève pas, ou pas seulement, de la décennie de Cerisy, comme il a parfois été dit.¹³⁸ En revanche, sa centralité pour les évaluations sur l'héritage de l'entreprise critique a été préparée par plusieurs décennies d'études kantienne, soit académiques soit plus libres et créatives, souvent négligées car peu flamboyantes.¹³⁹ Il faut d'ailleurs se rappeler que c'est justement dans la première moitié des années 1980 que Kant fait son apparition, par les bons soins d'Alquié, dans la « Bibliothèque de la Pléiade » de Gallimard, à savoir dans la collection qui plus que toute autre marque la monumentalisation d'un œuvre.¹⁴⁰ Loin d'avoir oublié Kant, le XX^e siècle français en a fait, comme déjà autrefois, un interlocuteur controversé et une héritage disputée entre styles et enjeux opposés mais souvent complémentaires.

¹³⁸ Voir C. Piché, *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel*, Vrin, Paris 1995, p. 12. Cela vaut aussi pour les études kantienne en général, dont la vigueur précède la date 1980, qui selon L. Piccioni marquerait un regain d'intérêt pour la pensée de Kant (voir « Studi francesi sulla *Critica della ragion pura* (1980-1988) », dans I. Cubeddu (dir.), *Kant teoretico. Materiali del Novecento*, Montefeltro, Urbino 1991, p. 129).

¹³⁹ D'ailleurs, un observateur attentif comme Canguilhem, dans la préface de 1972 à la réédition de la traduction par son élève Roger Kempf de l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (Vrin, Paris 1949 ; 1972², p. 7), faisait remonter la « multiplication » des études kantienne aux années 1950.

¹⁴⁰ Les trois tomes des *Œuvres philosophiques* sont en effet le point d'orgue, ou mieux la récapitulation, la reprise, d'un long travail d'édition auquel ont participé plusieurs figures que nous avons rencontré dans notre parcours, comme Alquié lui-même, Jules Barni, Victor Delbos, Luc Ferry, Alexis Philonenko, Alain Renaut ou Jacques Rivelaygue. Voir E. Kant, *Œuvres philosophiques. Tome I : Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure » (1747-1781)*, Gallimard, Paris 1980 ; *Tome II : Des « Prolégomènes » aux écrits de 1791*, Gallimard, Paris 1985 ; *Tome III : Les derniers écrits*, Gallimard, Paris 1986.

CHAPITRE 10

AU-DELA DU CRITICISME : KANT PARMIS LES PHÉNOMÉNOLOGUES

La phénoménologie semble s'annoncer en France comme le nouveau paradigme capable de produire un déplacement historique au détriment de la référence kantienne, qui serait sacrifiée sur l'autel du clivage générationnel. Impossible de philosopher sans s'y référer, observe Hyppolite : ce qu'on s'attend d'elle, c'est une philosophie qui « ne quitte pas l'expérience », qui thématise « ce que nous vivons dans l'existence quotidienne aussi bien que dans l'existence scientifique ». L'enjeu est ambitieux : « Il s'agit bien de refaire l'expérience ».¹ D'après Ricœur, c'est surtout la notion d'intentionnalité qui fait le charme de Husserl, puisqu'en rompant « avec l'identification cartésienne entre conscience et conscience de soi », elle révèle une conscience « tournée vers le dehors, [...] jetée hors de soi, mieux définie par les objets qu'elle vise que par la conscience de les viser ».²

Néanmoins, même si la génération des phénoménologues nés dans la première décennie du XX^e siècle se donne pour bout d'accomplir une percée rapide et bouleversante dans la conceptualité et dans la manière même de faire la philosophie, en tournant le dos au criticisme des maîtres, Kant demeure toujours un repère fondamental auquel il faut toujours revenir lorsqu'il s'agit de préciser l'originalité de sa propre position ou l'importance d'enjeux qui dépassent l'horizon strictement husserlien. Ce que les premiers phénoménologues souhaitent abandonner, ce n'est pas Kant en tant que tel, même s'il fait l'objet de plusieurs critiques spécifiques, mais l'idéalisme criticiste dominant en France (incarné surtout par Brunschvicg, mais aussi par Lachièze-Rey), où ils voient un reflet du néokantisme contre lequel la phénoménologie husserlienne et son hérésie heideggerienne se sont constituées. En ce sens, le célèbre article de 1933 où Eugen Fink soulignait, contre les néo-kantiens Zocher et Kreis, l'irréductibilité de la phénoménologie aux théories criticistes de la connaissance contribue énormément à l'idée d'une opposition générationnelle commune aux deux pays.³

¹ J. Hyppolite, « L'intersubjectivité chez Husserl » (s.d.), dans *Figures de la pensée philosophique*, cit., t. I, p. 499.

² P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995, p. 17.

³ Voir E. Fink, « La philosophie phénoménologique d'Edmund Husserl face à la critique contemporaine » (1933), dans *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Éditions de Minuit, Paris 1975, p. 95-175. Dernier assistant de Husserl, mais proche aussi d'Heidegger, Fink est un auteur très lu en France, qui influence énormément l'assimilation de la phénoménologie et la reprise des études nietzschéennes. J'ai esquissé brièvement les points principaux de sa réception dans mon article « The Relevance of Fink's Notion of Operative Concepts for Derrida's Deconstruction », *Journal of the British Society for Phenomenology* 50, 1 (2019), p. 52-4.

Ce que tous les phénoménologues français ont en commun c'est en effet le refus du sujet formel de la connaissance kantien et de son interprétation idéaliste, à la fois cartésienne et spinozienne, formulée par Brunschvicg. Comme déjà dans le cas de Bergson, qui parle *de* Kant mais non pas nécessairement *avec* lui, les passeurs de la phénoménologie parlent en effet de Kant pour parler d'abord avec ou contre leurs maîtres idéalistes. Néanmoins, il nous semble que la géographie impose ici ses lois. Les parcours biographiques et donc les formations intellectuelles de ces pionniers diffèrent sensiblement, ce qui entraîne une certaine pluralité dans l'usage soit de la phénoménologie elle-même soit de la référence kantienne. Une pluralité qu'on peut schématiser de la façon suivante : ceux qui, comme Merleau-Ponty, Sartre et Dufrenne se forment à la Sorbonne gardent de Kant une image profondément marquée en négatif par l'idéalisme de Brunschvicg, tandis que ceux qui se forment loin de Paris, à Strasbourg comme Levinas ou à Poitiers comme Ricœur, ont avec Kant un rapport plus décomplexé, même si à des niveaux tout à fait différents. Il y a aussi, bien évidemment, des différences internes à ces deux 'fronts' : chez Merleau-Ponty, la philosophie kantienne est toujours nivelée sur l'idéalisme de Brunschvicg et de Lachièze-Rey, lorsque chez Dufrenne, où la référence à la phénoménologie est moins systématique et où la leçon d'Alain est encore bien vive, l'*a priori* kantien est repris sous une forme débitrice, certes de Husserl et de Scheler, mais surtout de Spinoza. Quant à Levinas et Ricœur, ils ne cessent de trouver chez Kant des outils pour aborder, au-delà de Husserl, des questions qui concernent non pas la connaissance scientifique ou l'expérience sensible, mais plutôt l'éthique ou la faiblesse constitutive de la condition humaine, avec des clivages substantiels qui tiennent, tout du moins, à leur sensibilité religieuse (l'un est juif, l'autre est protestant). L'histoire de la phénoménologie française se déroule sous le signe de l'hérésie, comme le veut une formule célèbre de Ricœur,⁴ et c'est justement parce qu'elle n'a jamais été une orthodoxie, mais bien un outil (quoique fondamental), implanté dans un contexte étranger et plié à des usages variés, dont on découvre très rapidement les atouts mais aussi les limites, qu'elle a laissé survivre la référence kantienne.

⁴ Voir P. Ricœur, « Husserl (1859-1928) » (1967), dans *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, p. 9.

10.1. Kant kosmotheoros : Merleau-Ponty

10.1.1. *Le spectateur absolu et le spectateur étranger*

Même si, parmi les phénoménologues nés au début du siècle, il n'est pas le premier à se rallier aux doctrines de Husserl et à les populariser en France, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) représente le point de départ nécessaire d'une reconstruction des vicissitudes de la référence kantienne dans la phénoménologie française. Cela non seulement en vertu de son œuvre prématurément arrêté par une mort qui en a empêché le développement ultérieur, mais aussi parce que c'est chez lui que la volonté de dépassement de la perspective idéaliste kantienne se présente sous sa forme la plus explicite et durable.

Entré à l'École Normale en 1926, Merleau-Ponty obtient en 1930 le Diplôme d'Études Supérieures avec un mémoire sur *La notion du multiple intelligible chez Plotin* dirigé par Émile Bréhier, en préparant parallèlement l'agrégation avec le dix-septième Jean Laporte (1886-1948), spécialiste du jansénisme, de Descartes et de Pascal et auteur de quelques écrits théoriques sur la liberté, la nécessité et l'abstraction. Selon Sartre, l'aversion de Merleau-Ponty pour la « pensée de survol » date des années à l'ENS, lorsqu'ils suivent ensemble les cours de Brunschvicg.¹ Peut-être Sartre pousse la projection rétrospective un peu trop loin, mais il n'est pas invraisemblable qu'à cette époque s'ancrent en lui « une profonde méfiance à l'égard de ce qu'il appellera plus tard 'la pensée classique', ce qui veut dire 'une pensée pour laquelle la rationalité du monde va de soi', et une préférence indestructible pour l'originale, pour le primordial – en somme pour l'expérience vécue ». ² Ce qui mure pendant les années universitaires c'est donc la conviction, partagée avec Sartre, que le je pense kantien, « véhicule des catégories », ³ n'existe pas. Merleau-Ponty, écrira Sartre dans sa nécrologie, « n'a jamais prétendu donner le pas à la déraison sur le rationalisme : il ne voulait qu'opposer l'Histoire à l'immobilisme du sujet kantien. [...] il cherchait son 'ancrage' ; on voit ce qui lui

¹ Voir J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty » (1961), dans *Situations, IV. Portraits*, Gallimard, Paris 1964, p. 191 : « l'homme et la nature font l'objet de concept universels. Voilà justement ce que Merleau-Ponty ne pouvait admettre : tourmenté par les secrets archaïques de sa préhistoire, il s'agaçait de ces braves gens qui se prenaient pour des aviettes et pratiquaient la 'pensée de survol' en oubliant notre enlèvement natal ». La critique contre la pensée de survol, et donc contre Brunschvicg, se prolongera jusqu'au dernier ouvrage de Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, paru en 1960.

² T. F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendantale*, cit., p. 6. Les mots cités par Geraets sont tirés d'« Einstein et la crise de la raison », dans *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 243.

³ J.-P. Sartre, « Je – tu – il » (1970), dans *Situations, IX. Mélanges*, Gallimard, Paris 1972, p. 305.

manquait pour commencer par le commencement : l'intentionnalité, la situation, vingt autres outils qu'on pouvait se procurer en Allemagne ».⁴

On peut citer plusieurs passages de Sartre et de Merleau-Ponty où l'abstraction kantienne est en question. Par exemple, dans les notes préparatoires d'une conférence donnée en 1946 sur *Les aspects politiques et sociaux de l'existentialisme*, Merleau-Ponty maintient que « Kant ne prend pas départ dans situations effectives de consciences incarnées ».⁵ Le contexte est celui d'une critique aux échos sartriens de la morale « pure » kantienne et de la défense d'un engagement qui accepte de n'avoir pas les « mains propres », mais on pourrait étendre cette considération à la totalité de la philosophie kantienne. L'existentialisme, explicite-il dans l'introduction au volume de la « Galerie des hommes célèbres » consacré aux philosophes (1956),⁶ signifie donc assumer que l'existence n'est pas seulement un fait anthropologique, mais un certain rapport de possibilité au monde conçu comme « promesse et menace », lieu qui peut séduire ou tendre des pièges, mais « non plus le monde plat des objets de science kantien ».⁷ C'est une critique au conceptualisme kantien qu'on retrouve chez Sartre, lorsqu'il dira, dans *L'universel singulier* (1963), que « les déterminations du vécu ne sont pas simplement hétérogènes au savoir comme l'existence des thalers pour Kant au concept de thaler et au jugement qui les additionne ».⁸ Mais, comme nous avons déjà vu dans d'autres cas, lorsqu'on parle de Kant on ne parle pas nécessairement avec lui. Merleau-Ponty, d'ailleurs, qui est initialement très influencé par Bergson,⁹ n'a jamais caché ses cibles polémiques, même si dans ses ouvrages matures les exorcismes collectifs de l'« idéalisme », du « kantisme » ou du « cartésianisme » en occulteront souvent les noms : d'abord, l'idéalisme critique de Léon Brunschvicg, le rationalisme d'Alain, l'« idéalisme kantien » exposé par Pierre Lachièze-Rey (1885-1957),¹⁰ le spiritualisme de Lagneau et de Lachelier.

⁴ J.-P. Sartre, « Merleau-Ponty », cit., p. 192.

⁵ Cité dans E. de Saint-Aubert, *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004, p. 39.

⁶ Voir M. Merleau-Ponty (dir.), *Les philosophes célèbres*, Editions Mazenod, Paris 1956.

⁷ M. Merleau-Ponty, *Partout et nulle part*, dans *Signes*, cit., p. 196.

⁸ J.-P. Sartre, « L'universel singulier » (1963), dans *Situations, IX*, cit., p. 160. Sur les débuts de Sartre on peut se référer à V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie : autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »*, Ousia, Bruxelles 2000.

⁹ Si en Sorbonne les courants dominants sont le criticisme et la sociologie, il est donc significatif que Sartre et Merleau-Ponty choisissent comme directeurs un psychologue (Henri Delacroix) et un historien de la philosophie (Émile Bréhier) admirateurs de Bergson (voir G. Bianco, *Après Bergson*, cit., p. 82) Il faut se rappeler que Bréhier, élève de Bergson à Henri-IV, suit les cours de Bergson au Collège de France, notamment un cours sur Plotin, auquel Merleau-Ponty consacre son mémoire.

¹⁰ Voir P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, Alcan, Paris 1931 ; republié chez Vrin dans la « Bibliothèque d'histoire de la philosophie » en 1950. Camarade de Jean Laporte à l'ENS, élève de Delbos, proche de Marcel et engagé dans le mouvement moderniste et républicain Sillon, visant à rapprocher ouvriers et catholicisme, Lachièze-Rey fut professeur aux facultés des lettres de Toulouse et de Lyon, ainsi qu'auteur d'autres études sur Platon et Spinoza.

Lorsque Merleau-Ponty présente entre 1933 et 1934 deux projets de recherche sur la nature de la perception, pour l'octroi d'une subvention de la Caisse nationale des Sciences, il lance déjà son attaque contre la conception abstraite de la perception, acte primaire de l'expérience, chez ces auteurs. En particulier c'est Brunschvicg la victime de ce que Saint-Aubert a qualifié très adéquatement de « parricide ».¹¹ Ce parricide se fonde sur une stricte identification entre la doctrine de Brunschvicg et la tradition cartésienne et kantienne. Derrière les critiques à Kant et à Descartes de ses deux premiers articles publiés par Merleau-Ponty dans la revue catholique *La Vie intellectuelle*, « Christianisme et ressentiment », sur Scheler, et le compte rendu d'*Être et avoir* de Marcel,¹² il faut voir justement un règlement de compte avec Brunschvicg et son humanisme bourgeois qui débouche, dans les projets de 1933-4, sur la volonté de rompre avec toute doctrine d'inspiration criticiste traitant la perception comme une opération intellectuelle et d'étudier « des nouvelles philosophies qui mettent en question les idées directrices du criticisme ».¹³ Dans la trajectoire qui l'amène à s'intéresser à la vie concrète de la conscience plusieurs inspirations ou références directes s'unissent : un certain résidu bergsonien, filtré par les cercles catholiques que Merleau-Ponty fréquente, notamment par Marcel ; les premières notions de phénoménologie, qu'il a apprises en suivant les cours de Gurvitch à la Sorbonne à la fin des années 1920. Et l'attention, qui deviendra de plus en plus systématique, pour les psychologies contemporaines comme le behaviorisme et la *Gestalt*, qu'il aborde par le biais de Politzer (qui lui inspire aussi ses critiques du bergsonisme) avant d'aborder directement les œuvres de Watson, Gelb, Koffka, etc., l'étude de Paul Gillaume *La Psychologie de la forme*¹⁴ et du livre crucial de Kurt Goldstein *Der Aufbau des Organismus*.¹⁵

La phénoménologie intervient précisément, à la suite de Fink, comme « théorie de la connaissance absolument distincte du criticisme »,¹⁶ qui dans la perspective de Merleau-Ponty

¹¹ Voir E. de Saint-Aubert, *Le scénario cartésien : recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005, p. 60-70.

¹² Voir M. Merleau-Ponty, « Christianisme et ressentiment », *La vie intellectuelle* 7, 36 (1935), p. 278-306 ; « Être et avoir », *La vie intellectuelle* 8, 45 (1935), p. 98-109.

¹³ M. Merleau-Ponty, « La nature de la perception » (1933), dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1966, p. 17. Merleau-Ponty reviendra sur les différences entre Kant et Brunschvicg, qui en exaspère l'idéalisme et l'humanisme, dans son cours sur la nature au Collège de France de 1956-7 (voir M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, éd. D. Séglaard, Seuil, Paris 1995, p. 47-58).

¹⁴ Voir P. Gillaume, *La Psychologie de la forme*, Flammarion, Paris 1937.

¹⁵ Voir K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus. Einführung in die Biologie unter besonderer Berücksichtigung der Erfahrungen am kranken Menschen*, Nijhoff, La Haye 1934 ; traduit en français en 1951 sous le titre *La structure de l'organisme* pour la « Bibliothèque de philosophie » dirigée par Sartre et Merleau-Ponty lui-même chez Gallimard.

¹⁶ M. Merleau-Ponty, « La nature de la perception », cit., p. 21.

vise à un « renouveler la psychologie sur son propre terrain »¹⁷ et semble trouver un complément presque naturel dans la *Gestalt*.¹⁸ Ce n'est pas par hasard si *La structure du comportement* (1941) et *Phénoménologie de la perception* (1945), écrits pendant la guerre lorsque Merleau-Ponty est professeur au lycée Carnot à Paris, s'ouvrent précisément en opposant la phénoménologie au transcendantal kantien et – en des termes qui sonnent transparents pour les lecteurs contemporains – à l'« analyse réflexive » d'inspiration cartésienne et kantienne. Ces deux ouvrages essayent de répondre à la question qui, selon Merleau-Ponty, est celle que tous les philosophes de sa génération se sont posés, à savoir « comment sortir de l'idéalisme sans retomber dans la naïveté du réalisme ? ». ¹⁹ Ce n'est qu'une autre manière de poser à nouveau, sous une forme rénovée, le problème du lien entre l'esprit et le corps, que « les penseurs formés à l'école de Descartes et de Kant » ont résolu par le primat réflexif de l'esprit. « Ces philosophes [parmi lesquels Brunschvicg] ne voyaient pas de problème ». ²⁰ Certes, Brunschvicg avait appris à voir dans la science la pensée aux prises avec l'expérience, mais il « ne cherchait pas à explorer ce monde concret qui reste en marge de la science ». ²¹ D'après lui, « [l]e progrès qui s'accomplit de la perception à la science se fait non pas vers la nature des choses, mais vers la nature de l'esprit ». ²² L'expérience perceptive est donc étudiée à partir du point de vue d'une science constituée vers laquelle est toujours orientée, dans une perspective qui finit par en falsifier au sens intellectualiste les traits : c'est la doctrine de la perception comme « science incomplète ». ²³ Au-delà de la représentation scientifique, il existe un monde perçu et vécu dont il faut décrire les structures et les formes autonomes. La synthèse entre réflexion philosophique et données psychologiques expérimentales dans le premier livre de Merleau-Ponty vise justement à combler l'écart que l'idéalisme critique a creusé entre la philosophie et la « vie concrète ». Dans le dossier rédigé pour sa candidature au Collège de France en 1951, Merleau-Ponty décrit avec précision le glissement qui a lieu au cours des années 1930 et qui l'amène à s'interroger sur la « situation humaine » de façon différente : une discordance s'est en effet produite entre l'accès réflexif à l'humanité de l'homme, c'est-à-dire à sa conscience, et l'image de « spectateur étranger » construit par les savoirs historiques et psychologiques,

¹⁷ *Ivi*, p. 22.

¹⁸ Voir *ivi*, p. 23 : « [...] les analyses de Husserl conduisent au seuil de la *Gestalt* ».

¹⁹ M. Merleau-Ponty, « Le mouvement philosophique moderne. Un entretien réalisé par Maurice Fleurent » (1946), dans *Parcours, 1935-1951*, cit., p. 66.

²⁰ Voir M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, éd. J. Melançon, Verdier, Paris 2016, p. 421.

²¹ Merleau-Ponty, « Le mouvement philosophique moderne », cit., p. 66.

²² L. Brunschvicg, *Introduction à la vie de l'esprit*, cit., p. 148.

²³ M. Merleau-Ponty, « Projet du travail sur la nature de la perception » (1934), dans *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, cit., p. 11.

présentant l'homme comme un « objet conditionné » par un milieu physique, organique, social et historique :

Il faut donc comprendre comment l'homme est simultanément sujet et objet, première personne et troisième personne, absolu d'initiative et dépendant, ou plutôt il faut réviser des catégories qui, si on les maintenait, feraient renaître le conflit perpétuel du savoir positif et de la philosophie, et laisseraient face à face un savoir empirique, riche mais aveugle, et une conscience philosophique qui voit bien le propre de l'homme, mais qui ne sait pas qu'elle est née, et devant laquelle les événements extérieurs qui la concernent le plus directement restent dépourvus de sens.²⁴

La structure du comportement et la *Phénoménologie de la perception* correspondent à deux perspectives sur le même objet : une perspective externe, qui analyse de l'extérieur l'homme qui perçoit, feignant « de ne rien savoir de l'homme par réflexion »,²⁵ et une perspective interne, qui se place à l'intérieur de l'homme pour en décrire les opérations intentionnelles. Le premier ouvrage dresse justement la carte de la situation contemporaine à l'égard des rapports entre la conscience et la nature, marquée par une juxtaposition entre le matérialisme, faisant du psychique un secteur du monde physique, et le spiritualisme, voyant dans la conscience le lieu de production de l'objectivité et des liens nécessaires qui composent organiquement le monde physique lui-même. Un retour au « criticisme », tel que le souhaitait Brunschvicg, est impossible, et il faut se demander si le naturalisme scientifique est nécessairement exclu d'une « philosophie transcendantale ». Lorsque Merleau-Ponty écrit, il a en tête surtout le Brunschvicg de *L'expérience humaine et la causalité physique*, qui affirmait vouloir étudier non pas la nature des choses, mais l'esprit de l'homme, en dissipant la notion de causalité dans l'œuvre constructrice de l'esprit.²⁶ La notion de comportement, « ni chose ni conscience », lui sert alors pour dépasser les modèles d'explication de l'inférieur par le supérieur et du supérieur par l'inférieur : en tant que structuré, réglé par formes et fonctions, le comportement exprime l'acquisition, au niveau organique, d'un ensemble de possibilités qui sont propres à un être vivant dans un monde qui est un milieu concret. En ce sens, il est inutile de dire que « c'est nous, spectateurs, qui réunissons par la pensée les éléments de la situation auxquels le comportement s'adresse, pour en faire un sens, que c'est nous qui projetons dans

²⁴ M. Merleau-Ponty, « Titres et travaux. Projet d'enseignement » (1951), dans *Parcours deux, 1951-1961*, Verdier, Paris 2001, p. 12.

²⁵ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement* (1941), Presses Universitaires de France, Paris 1967⁶, p. 199.

²⁶ Voir *ivi*, p. 1.

l'extérieur les intentions de notre pensée », car il n'y a pas, dit Merleau-Ponty dans un langage hégélien, un « pour soi » caché derrière ou dedans un corps. Le comportement ne vise pas « le monde vrai ou l'être pur », mais un milieu caractéristique ; il ne laisse pas « transparent une conscience, c'est-à-dire un être dont toute l'essence est de connaître, mais une certaine manière de traiter le monde, d'« être au monde » ou d'« exister » ». ²⁷ L'analyse du comportement structuré permet donc de dégager la forme comme « ensemble perçu », comme objet non pas physique mais de la perception, qui permet de saisir une configuration du sens invariable au-delà du temps et des événements qui l'ont constituée. ²⁸ Si nous pouvons formuler des lois, c'est parce que la perception introduit déjà une forme dans le monde. On comprend dès lors que la perception a une nature plus complexe que Brunshvicg ne le pensait lorsqu'il réduisait l'acte perceptif au jugement élémentaire « cela est ». ²⁹ La philosophie manque encore d'une compréhension adéquate – d'une idée – du fonctionnement spécifique de la perception ; plus précisément, elle ne possède pas une idée permettant de lier ensemble une conscience « sans structure, sans nature » comme celle de Bergson ou de Brunshvicg et la perception et l'action conçues comme connaissance et modification d'une réalité : « entre la conscience des contenus et la conscience de l'action qui les enracine dans l'être, la relation reste nécessairement extérieure. [...] la conscience est définie par la possession d'un objet de pensée ou par la transparence à elle-même, l'action par une série d'événements extérieurs entre eux. On les a juxtaposées, on ne les a pas liées ». ³⁰

La perception telle qu'elle a été envisagée par les philosophes spiritualistes ou idéalistes est donc abstraite et vide, modélisée sur la base de la conception cartésienne et kantienne que Merleau-Ponty déconstruit dans le chapitre final du livre de 1941. ³¹ L'idéalisme criticiste kantien et brunshvicgien, « qui s'en tient aux produits de la conscience », résout le problème du rapport de l'âme et du corps par une sorte de téléologie intellectualiste où les éléments sensibles de l'expérience originaire ne sont que les premiers, imparfaits échelons destinés à s'accomplir dans la dialectique entre sujet épistémologique et objet scientifique. ³² Mais il doit y avoir une autre manière de poser l'irréductibilité de la conscience sans pour autant négliger le rôle de cette couche de la vie de conscience qui s'articule au-dessous des significations et de la réflexion. Dans la « conversion du regard qui transforme la vie de la conscience en une pure dialectique du sujet et de l'objet, [...] à un réseau de significations », quelque chose né-

²⁷ *Ivi*, p. 136.

²⁸ Voir *ivi*, p. 154-5.

²⁹ Voir par exemple L. Brunshvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., p. 466-7.

³⁰ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, cit., p. 177-8.

³¹ Voir *ivi*, p. 206-217.

³² *Ivi*, p. 217.

cessairement se perd.³³ La perception marque en effet dans la conscience l'existence d'une structure originale qui lui permet d'assimiler, ensuite, sans en être déterminée, d'autres structures psychologiques ou sociales.³⁴

Cela ne veut pas dire qu'il y a un *a priori* dans la conscience : au contraire, la perception a lieu dans un scénario dialectique où mes intentions croisent et interprètent celles des autres, où mon activité entre en contact avec un milieu bien défini.³⁵ C'est ce que la psychologie enfantine montre très clairement. L'analyse de la « conscience commençante » n'a en effet rien à tirer de la distinction kantienne entre forme *a priori* et contenu empirique. Le « Kantisme » n'admet que deux sortes d'expériences structurées aprioriquement, celle du sens intime et celle du monde externe, en rapportant à la variété des contenus *a posteriori* leurs spécifications. Merleau-Ponty fait l'exemple de l'intersubjectivité et du langage : dans une perspective kantienne, ils ne seraient que, respectivement, un phénomène sonore lié à une signification et une multiplicité d'expériences externes subsumées sous un concept emprunté au sens intime.³⁶ La distinction criticiste entre forme et contenu est donc secondaire, dérivé de la conception « adulte » du monde, tandis que la conscience enfantine nous révèle l'existence d'*a priori* matériels, pour le dire avec Scheler, ou de « régions », au sens husserlien, à savoir « secteurs d'expérience » irréductibles qui tiennent à diverses modulations intentionnelles de l'acte perceptif : « à partir du moment où l'on se refuse à séparer la relation et les différentes structures concrètes qui paraissent dans l'expérience, il n'est plus possible de fonder toute relation sur l'activité du 'sujet épistémologique' ». ³⁷ La conscience représentative, où le sujet se réfère à un objet, se retrouve donc déclassée, détrônée, en faveur d'une lecture génétique qui va bien au-delà soit du vitalisme bergsonien soit des tentatives brunsvicgiens de conjuguer les analyses de Lévy-Bruhl et Piaget avec le 'dogme' de l'immanence de la conscience à elle-même. La *Structure du comportement* s'achève justement avec des lignes qui souhaitent l'intégration, à l'intérieur d'une nouvelle philosophie transcendantale, d'un niveau d'analyse qui se penche sur l'expérience jaillissant avant qu'elle soit réduite à l'objectivité kantienne, à l'intellection, à la représentation.³⁸ L'homme du criticisme, ce spectateur absolu, doit donc se mesurer avec l'homme spectateur étranger des sciences.

³³ Voir *ivi*, p. 239-40.

³⁴ Voir *ivi*, p. 183-4.

³⁵ Voir *ivi*, p. 179 : « La perception est un moment de la dialectique vivante d'un sujet concret, participe à sa structure totale, et, corrélativement, elle a pour objet primitif, non pas le 'solide inorganisé' mais les actions d'autres sujets humains ».

³⁶ Voir *ivi*, p. 185-6.

³⁷ *Ivi*, p. 186.

³⁸ Voir *ivi*, p. 241.

10.1.2. *Le point zéro de l'Être*

Entre la *Structure* et la *Phénoménologie*, quelque chose de décisif se passe : la découverte du Husserl de la fin des années 1920 et des années 1930, celui de la *Crise*, d'*Expérience et jugement* et du second volume des *Idées*, bref, le Husserl qui avait fait l'objet, en 1939, d'un numéro spécial de la *Revue Internationale de Philosophie* contenant aussi le célèbre article de Fink où la phénoménologie est présentée comme une enquête sur l'origine du monde.³⁹ Chez Merleau-Ponty plus que chez quiconque, l'assimilation de la phénoménologie vise à combler l'écart laissé ouvert par la tradition criticiste entre l'existence et l'essence, entre la perception et la signification. Husserl intègre donc Kant, ou mieux le Kant mélangé de cartésianisme et de spinozisme de Brunschvicg et de l'« école française de la perception ».

Dans la *Phénoménologie de la perception* la phénoménologie est conçue justement comme une méthode consistant dans une *description* d'essences mais visant en dernière analyse à les considérer dans leur « facticité ». Contrairement à ce qui se passe dans le kantisme, où pour saisir les choses du monde je me dois d'abord saisir en tant que sujet saisissant, les rapports phénoménologiques entre le sujet et le monde sont « bilatéraux » : la conscience est un acteur dans le monde, et non pas un principe séparé, « invulnérable », de construction et synthèse formelle.⁴⁰ Là encore, Merleau-Ponty ne lésine pas sur les attaques contre Kant-Brunschvicg : « Un idéalisme transcendantal conséquent dépouille le monde de son opacité et de sa transcendance. Le monde est cela même que nous nous représentons, non pas comme hommes ou comme sujet empiriques, mais en tant que nous sommes tous une seule lumière et que nous participons à l'Un sans le diviser ».⁴¹ Toutefois, ce qui est significatif d'une certaine ambiguïté, au moment d'introduire la distinction entre intentionnalité d'acte et intentionnalité opérante, Merleau-Ponty présente comme ses 'anticipations' deux intuitions kantienne : d'abord, dans la *Critique de la raison pure*, la « Réfutation de l'idéalisme », liant la perception intérieure à la perception extérieure (un lieu textuel déjà cher à Alain⁴²) ; deuxièmement, dans la *Critique de la faculté de juger*, le libre jeu entre imagination et entendement qui précède la saisie conceptuelle de l'objet.⁴³ L'art caché de l'imagination doit donc devenir l'appui

³⁹ Voir E. Fink, « Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls », *Revue internationale de philosophie* 1, 2 (1939), p. 226-70 ; « Le problème de la phénoménologie d'Edmund Husserl » (1939), dans *De la phénoménologie*, cit., p. 199-242.

⁴⁰ Voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945, p. iii-iv.

⁴¹ *Ivi*, p. vi. Ou encore : « L'idéalisme de l'objet, l'objectivation du corps vivant, la position de l'esprit dans une dimension de la valeur sans commune mesure avec la nature, telle est la philosophie transparente à laquelle on parvenait en continuant le mouvement de connaissance inauguré par la perception » (*ivi*, p. 68).

⁴² Voir *supra*, section 8.2.

⁴³ Voir M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, cit., p. xii.

fondamental de l'unité de la conscience et de toute connaissance. Dans le chapitre sur l'attention et le jugement, où se déroule l'affrontement final avec les théories intellectualistes de la perception de Lagneau et d'Alain, Merleau-Ponty reconnaît en effet que kantisme, comme le cartésianisme avant lui, aurait « pleinement vu le problème de la perception qui consiste en ce qu'elle est une connaissance *originnaire* ». ⁴⁴ Comme déjà à la fin de la *Structure du comportement*, Merleau-Ponty vise à prolonger le geste transcendantal en concrétisant l'abstraction à laquelle ses maîtres s'étaient bornés. La seule manière de le faire, dit-il peu après, est de revenir au monde vécu pour y montrer l'« infrastructure vitale » où s'enracinent les formes du rationalisme classique. Il s'agit dès lors de renverser, avec Husserl et la *Gestalt*, le constructivisme kantien : la forme n'est pas ce qui fait exister le monde, mais « l'apparition même du monde », sa « norme ». ⁴⁵ Et le sujet phénoménologique est toujours situé dans un « champ » qui oriente ses possibilités d'action et définit la perspective même de la manifestation du monde. La réflexivité ne peut donc s'exercer qu'à partir d'une passivité que le « criticisme » néglige : faisant du monde un « spectacle » pour un sujet pensant, la philosophie critique néglige la connexion originnaire entre moi, autrui et le monde qui est à la base de toute réflexivité pure et par conséquent de toute philosophie transcendantale. Il faut « une prise de conscience plus radicale », impliquant une réflexion sur la réflexion, pour « comprendre la situation naturelle à laquelle [la réflexion] a conscience de succéder et qui donc partie de sa définition ». Ainsi, « le centre de la philosophie [ne sera] plus une subjectivité transcendantale autonome, située partout et nulle part », mais il « se trouve[ra] dans le commencement perpétuel de la réflexion, à ce point où une vie individuelle se met à réfléchir sur elle-même », sur l'« irréfléchi » qu'elle a oublié. ⁴⁶

Cette duplicité du rapport avec le kantisme, dépassé mais en même temps conservé dans la perspective d'une réflexion sur la réflexion médiée par la phénoménologie, est bien remarquée par Lachièze-Rey, un kantien que Merleau-Ponty mentionne souvent de façon critique dans la *Phénoménologie de la perception* ⁴⁷ et dont il deviendra collègue à l'Université de Lyon. Dans une lettre de 1948, l'auteur de *L'idéalisme kantien* écrit que Merleau-Ponty, et Sartre avec lui, « se rattachent nettement au kantisme par la filiation Husserl-Heidegger », en l'étoffant au point de vue génétique. Mais pour Lachièze-Rey, philosophe chrétien, cet enrichissement est une limite, un « tort », car le moi est réduit à « un constructeur concret dans

⁴⁴ *Ivi*, p. 53.

⁴⁵ Voir *ivi*, p. 74.

⁴⁶ *Ivi*, p. 75-6.

⁴⁷ Voir en particulier *ivi*, p. 424-45.

l'ordre phénoménal, n'ayant d'ouverture que sur le monde ».⁴⁸ Cet avis est répété dans une lettre à Lavelle :

Pour moi, l'existence, c'est ce qui précède la réflexion et je considère comme existentialiste une philosophie qui admet qu'il y a dans le moi une réalité fondamentale à scruter. C'est pour cette raison que je ne considère pas Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty comme de vrais existentialistes. En fait, ce ne sont que des constructeurs, héritiers et successeurs de Kant, mais des constructeurs concrets. Aussi ne peuvent-ils pas dépasser le monde. Au contraire, j'envisage Platon définissant l'âme par l'amour comme puissance orientée, et Blondel la caractérisant par un esprit se posant devant lui-même dans la réflexion en vue de se connaître comme des véritables existentialistes.⁴⁹

Lachière-Rey estime en effet que l'activité de l'esprit ne s'épuise pas dans la mise en forme de l'expérience et dans la création scientifique, sociale et artistique ; elle est aussi une puissance d'aspiration qui doit découvrir sa propre orientation. Sa thèse sur Kant devait initialement se configurer comme une critique de Kant et s'intituler *Valeur et vérité (essai de critique du kantisme)*, mais après une longue méditation sur l'œuvre kantienne, et en particulier sur l'*Opus postumum*, Lachière-Rey avait changé radicalement d'avis. L'idée directrice de Kant, dont Lachière-Rey retient comme Brunschvicg moins le système que l'inspiration,⁵⁰ est en effet que l'esprit humain a par rapport au monde une capacité naturante, que le monde n'est rien en dehors de sa relation avec l'esprit. Ainsi le temps et l'espace du monde objectif renvoient à des temporalisations et à des spatialisations qui sont propres au sujet pensant – au moi transcendantal intemporel⁵¹ – et à ses synthèses. Dépourvu d'épaisseur ontologique, le

⁴⁸ P. Lachière-Rey, « Lettre à Monsieur Bounoure (26 décembre 1948) », dans *Lettres philosophiques*, Philopsis Éditions numériques, disponible en ligne à l'adresse : http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_lettres_philosophiques_lachieze_rey.pdf, p. 72.

⁴⁹ P. Lachière-Rey, « Lettre à Louis Lavelle (27 mai 1947) », dans *ivi*, p. 152-3. Pour les critiques successives de Lachière-Rey à Merleau-Ponty, voir E. de Saint-Aubert, *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2006, p. 27-35. Hyppolite aussi croyait déceler chez dans la *Phénoménologie de la perception* une certaine « nostalgie » pour les maîtres, de Kant à Brunschvicg en passant par Alain (voir J. Hyppolite, « L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty » (1961), dans *Figures de la pensée philosophique*, cit., t. II, p. 709).

⁵⁰ Voir P. Lachière-Rey, « Réflexions sur la méthode kantienne et son utilisation possible », *Kant-Studien* 45, 1-4 (1953), p. 132-9.

⁵¹ C'est l'idée fondamentale que Lachière-Rey puise dans l'*Opus postumum*, là où Kant dit que le déploiement du temps et de l'espace tient à un acte de position de la conscience qui ne peut être lui-même temporel et spatial. Selon Lachière-Rey, en effet, l'*Übergang* « non seulement [...] libère l'activité, mais il modifie profondément, du côté de l'esprit, la notion de phénomène ; celui-ci devient un mode de constitution de soi et cesse d'être un mode de représentation auquel répondrait une *res cogitans* comme un représenté ; tandis que dans la *Critique* et les *Prolegomènes* l'activité s'évanouissait au profit de la chose, dans l'*Opus postumum*, c'est la chose qui disparaît au profit de l'activité. On peut donc considérer que, dans la dernière philosophie de Kant, le *cogito* comme

monde est toujours référé au sujet, en ouvrant la voie à l'existence d'un monde suprasensible où l'existence trouve sa signification et son orientation.⁵² En conjuguant Descartes et Kant, Lachièze-Rey fait du « je pense » un « je suis » immédiat sans réflexion préalable, conscience immédiate et pure de soi. Comme l'écrit Bourgeois, « [I]a conscience du 'je pense' comme 'je suis' est une connaissance vraie de l'en-soi, connaissance non transcendante en son intellectualité, non phénoménale en son immédiateté ».⁵³ Le livre de 1938, *Le Moi, le Monde et Dieu*⁵⁴ précise davantage la spontanéité intellectuelle de l'esprit, en considérant la sensibilité, la réceptivité, un poids que Kant fait encore porter au moi, en lui empêchant de se découvrir comme agent créateur (ce n'est pas par hasard si *L'idéalisme kantien* est de facto une analyse de la seule « Analytique transcendantale »).

Face à cette lecture fortement idéaliste de Kant, on peut dès lors comprendre l'origine de la conception merleau-pontienne du criticisme comme philosophie intellectualiste, *aggiornamento* du cartésianisme. Dans son cours au Collège de France sur le concept de nature (1956-7), Merleau-Ponty parlera justement de la révolution copernicienne avec des termes qui renvoient directement à la lecture de Lachièze-Rey : le « renversement copernicien » est un retour « à l'homme comme pouvoir de construire [...] à un naturant qui est en nous. Sans doute Kant ne va-t-il pas jusqu'à l'idée d'un naturant créateur absolu, mais il va vers cette idée (c'est l'interprétation de Lachièze-Rey) ».⁵⁵ L'année suivante, il dira pareillement que chez Brunschvicg et Lachièze-Rey, qui prolongent l'« anthropologie philosophique » kantienne, « le sujet constituant ou constructeur ne peut être traité comme un être du monde [...] ». L'homme est défini comme *homo hominans* et non comme *homo hominatus* ».⁵⁶ Toutes les analyses du *cogito* préréflexif ou « tacite », des processus kinesthésiques, de l'intentionnalité opérante et de la fonction schématique du corps, jusqu'à l'ontologie chiasmatisée de la chair des dernières années, trouvent place dans ce contexte critique où le sujet kantien est assimilé de plus en plus à la figure du *kosmotheoros*, puisé par Merleau-Ponty chez Huygens⁵⁷ et chez

puissance déterminante s'est complètement affranchi, qu'il a triomphé de toutes les hésitations et de toutes les résistances » (P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, cit., p. 474).

⁵² Sur le kantisme de Lachièze-Rey voir « La philosophie de Pierre Lachièze-Rey », dans *Lettres philosophiques*, cit., p. 9-20 ; et B. Bourgeois, « Le kantisme de Pierre Lachièze-Rey », dans J. Quillien, G. Kirscher, *Cahiers Eric Weil III : Interprétations de Kant*, cit., p. 105-26. Voir aussi S. Matherne, « Kantian Themes in Merleau-Ponty's Theory of Perception », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98, 2 (2016), p. 193-230.

⁵³ B. Bourgeois, « Le kantisme de Pierre Lachièze-Rey », cit., p. 116.

⁵⁴ Voir P. Lachièze-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, Boivin, Paris 1938.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *La nature*, cit., p. 41-2.

⁵⁶ *Ivi*, p. 182.

⁵⁷ Voir C. Huygens, « Cosmotheoros » (1698), dans *Œuvres complètes*, t. XXI, Nijhoff, Den Haag 1944, p. 653-842.

le Kant de l'*Opus postumum*⁵⁸ par le biais de Lachièze-Rey.⁵⁹ Le *kosmotheoros*, explique Merleau-Ponty dans le manuscrit de *Le visible et l'invisible* (1959), est précisément un sujet qui s'identifie avec son « pouvoir de contempler, pur regard qui fixe les choses en leur place temporelle et locale et les essences dans un ciel invisible, ce rayon de savoir qui [surgit] de nulle part ». ⁶⁰ Loin d'être une figure polémique neutre, personnage conceptuel d'une querelle se jouant dans l'espace intemporel de l'histoire de la philosophie, le *kosmotheoros* incarne le sujet kantien travaillé par l'idéalisme critique français, l'héritage que la génération de Brunschvicg a légué à celle successive, à une génération qui souhaitait faire tomber sur la terre, dans un milieu d'expériences vécues, le « point zéro de l'Être »⁶¹ d'où ses maîtres observaient le monde.

⁵⁸ Voir E. Kant, *Opus postumum : passage des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, Ak. XXI, p. 553.

⁵⁹ Voir P. Lachièze-Rey, *L'idéalisme kantien*, cit., p. 54, 464.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, éd. C. Lefort, Gallimard, Paris 1964, p. 150.

⁶¹ *Ibidem*.

10.2. La remontée vers l'originaire : Dufrenne

10.2.1. *L'homme et le paradoxe de la réalité*

Le projet merleau-pontien d'enquête sur les couches pré-catégorielles de l'expérience, en rétablissant l'honneur de la perception et en replongeant de plus en plus le sujet dans le fond d'un monde charnel, trouve un écho profond dans les travaux de Mikel Dufrenne (1910-1995), sur la base d'une opposition commune à l'affirmation sartrienne de l'activité négatrice du pour-soi. Dufrenne est sans doute une figure plus énigmatique et difficile à placer dans le contexte de la phénoménologie française que ses amis plus célèbres. Il partage la même formation de Merleau-Ponty, avec une différence substantielle : si ce-dernier étudie au lycée Louis-le-Grand, Dufrenne est élève de khâgne au lycée Henri-IV, où il rencontre l'enseignement d'Alain, à l'égard duquel il contracte, dit-il, « une dette considérable », toujours visible dans son œuvre.¹ Il intègre ensuite l'ENS en 1929, en obtenant son DES en 1931 avec une thèse sur *La nature de la connaissance sensible chez Descartes*, dirigée probablement par Brunschvicg. À vrai dire, les débuts de Dufrenne – avant donc la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953) – apparaissent peu cohérents avec le profil de phénoménologue et d'esthéticien qui lui est souvent attribué.² Professeur dans les lycées entre 1933 et 1939, il est mobilisé et fait prisonnier en 1940. Pendant les cinq années de captivité entre la Pologne et l'Allemagne, il rencontre Paul Ricœur, avec lequel il travaille sur la philosophie de Karl Jaspers.³ De retour en France, il est détaché au CNRS, où il rédige sa thèse de doctorat, en passant une année aux États-Unis pour étudier l'anthropologie culturelle⁴ et travailler sur sa thèse complémentaire sur la notion de « personnalité de base » d'Abram Kardiner.⁵ Ensuite, il remplace Raymond Bayer à la Sorbonne (1952-5) et enseigne à Poitiers jusqu'à sa nomination à Nanterre, où il crée le département de philosophie.

Dans le recueil de 1966 *Jalons*, Dufrenne lui-même remarque l'« atmosphère étrangement brouillée »⁶ de sa formation, entre repères classiques (Spinoza, Kant, Hegel), nouveaux

¹ M. Dufrenne, « Avant-propos », dans *Jalons*, cit., p. 1.

² Je tire les informations suivantes de M. Saison, *La nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018, chap. 17.

³ Voir M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 1947.

⁴ Voir M. Dufrenne, « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », *Cahiers internationaux de sociologie* 12 (1952), p. 26-46.

⁵ Voir M. Dufrenne, *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1953.

⁶ M. Dufrenne, « Avant-propos », cit., p. 2.

interlocuteurs (la phénoménologie, Heidegger, Wittgenstein) et tentations interdisciplinaires qui l'amènent à s'occuper de sociologie.⁷ Cette variété, on l'a déjà vu, est tout sauf inhabituelle pour l'époque. La philosophie critique de Brunschvicg et d'Alain interdisait le dogmatisme, mais elle le justifiait aussi : « il ne se peut que la raison ne veuille l'inconditionné », elle doit vouloir instaurer une « République des fins » ou faire avancer la science. En revanche, la génération de Dufrenne « [est] plus sensible à la situation historique – à l'expérience russe et à la montée du fascisme – qu'aux conquêtes de l'impérialisme logique ». ⁸ Dufrenne s'inscrit donc dans un horizon générationnel marqué par des préoccupations partagées avec Sartre et Merleau-Ponty ; néanmoins, la triade homme-monde-histoire n'est que le 'point de capiton', pour le dire avec Lacan, d'une constellation complexe et dynamique où chaque élément fait à son tour partie d'une autre constellation.

L'attention pour la facticité de l'homme, Dufrenne la décline en effet d'une manière différente que celle de Sartre ou de Merleau-Ponty, en se ralliant plus volontiers de Jaspers, diagnosticien de situations humaines concrètes, qu'à Heidegger, dont il récuse la subordination de l'étant au plan abstrait de l'être.⁹ Que l'on lise, pour mesurer l'ampleur de la distance par rapport au philosophe de Meßkirch, les pages de *Pour l'homme* (1968), où Dufrenne qualifie la philosophie heideggérienne de « poème [...] inutilisable », ¹⁰ ou la préface virulente de 1973 à la deuxième édition de *La poétique* (1963), où il s'élève contre les pensées négatives de l'absence issues de Heidegger (Blanchot et Derrida).¹¹ Dans son abstraction encore théologique, Heidegger a en effet séparé l'ontologie et l'anthropologie, condamnant la première à une « mort par inanition », étouffée « dans l'air raréfiée des cimes ». ¹²

L'intérêt pour la sociologie – qui a probablement ses racines dans la lecture en khâgne de Comte, très aimé par Alain¹³ – va dans la même direction, en servant de supplément con-

⁷ Outre à rédiger sa thèse complémentaire, Dufrenne collabore avec les *Cahiers internationaux de sociologie* de Georges Gurvitch et, pendant ses trois années en Sorbonne, il dispense un cours de sociologie avec Georges Davy (1883-1976), disciple de Durkheim.

⁸ M. Dufrenne, « Avant-propos », cit., p. 3.

⁹ Heidegger, en effet, « n'arrive [...] pas à retrouver le fait ni le sens de l'histoire. L'histoire ne peut être atteinte à partir de 'présuppositions' ontologiques ; la réflexion doit partir de l'étant et non de l'être [...]. La notion de situation qu'a élaborée Jaspers rend à l'histoire toute son objectivité, sinon son intelligibilité. Alors que l'être dans le monde selon Heidegger est une notion purement transcendante qui ouvre le royaume de l'être, l'être en situation selon Jaspers exprime l'investissement de l'existence par l'étant, le poids des choses et des événements » (voir M. Dufrenne, « Histoire et historicité : un aspect de la sociologie de Marx », *Cahiers internationaux de sociologie* 4 [1948], p. 115).

¹⁰ M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Seuil, Paris 1968, p. 17.

¹¹ Voir M. Dufrenne, « Pour une philosophie non théologique », dans *La Poétique* (1963), Presses Universitaires de France, Paris 1973², p. 7-57.

¹² M. Dufrenne, « Brève note sur l'ontologie », *Revue de métaphysique et de morale* 59, 4 (1954), p. 411-2.

¹³ Il ne faut pas sous-estimer aussi l'influence du caractère interdisciplinaire des recherches esthétiques françaises, toujours attentives à la sociologie, ainsi qu'il ressort de l'article « Pour une sociologie du publique », *Cahiers internationaux de sociologie* 6 (1949), p. 101-12.

cret et génétique à la définition de la réalité humaine entamée par l'existentialisme. Dans un article de 1946, Dufrenne se demande en effet pourquoi une pensée si attentive aux « situations » historiques et à l'expérience quotidienne se montre réticente à prendre en compte l'objectivité sociologique. La réponse est facile : tout en se dressant contre l'idéalisme abstrait au nom de l'intentionnalité et du *cogito* préreflexif, la philosophie existentielle ne renonce pas à faire de l'homme et de sa liberté le *terminus ad quem* de toute théorie de l'expérience. Dufrenne souhaite alors que, tout comme les phénoménologues s'intéressent à la passivité du corps, ils puissent bien considérer la société de la même manière, comme une réalité constitutive de la subjectivité transcendantale. S'il y a des « schémas » corporels qui déterminent postures et pouvoirs du corps, il y aura aussi des « formes » sociales (au sens de la *Gestalt*) constituant la *Lebenswelt* du sujet : « L'homme n'est pas seulement en situation, il a un être, et pour ainsi dire une 'nature', parce qu'il est 'né', quelque part, à une certaine époque, au sein d'une espèce, et qu'il a désormais une histoire ». ¹⁴ Pour comprendre vraiment la liberté de l'homme, ses « situations » et ses « projets », il faut donc faire un détournement par l'objectivité, assumer ce que Dufrenne appelle le « paradoxe de la réalité », son être à la fois subjectif et objectif : « Point de connaissance existentielle sans une science rationnelle », ¹⁵ ce qui veut dire que le plan descriptif de la phénoménologie doit être élargi autant que possible, que la compréhension doit rejoindre l'explication. La thèse sur la notion de personnalité de base, laquelle implique l'existence d'un type psychologique commun à une certaine société, conclut en ce même sens : la nature humaine est à entendre comme « un ensemble de possibilités, c'est-à-dire de pouvoirs, de fonctions ou de mécanismes » qui sont pour l'homme les « instruments pour une liberté ». ¹⁶ La nature humaine est le plan universel, passible de description et d'explication, où chaque homme est appelé à réaliser sa propre singularité.

Dufrenne ne se contente donc pas, comme Sartre et le premier Merleau-Ponty, de *situer* le sujet dans un monde où il est, de toute manière, le seul agent véritable et irréductible ; il vise, plus radicalement, à l'incorporer dans une totalité qui le dépasse et qui l'engendre mais d'où il tire sa propre dignité. La nature de l'homme s'inscrit en effet dans une Nature plus originaire qui est le fond de son rapport avec le monde, et c'est là qu'intervient la référence à Spinoza, ainsi que, au point de vue 'disciplinaire', l'esthétique. À l'instar de Merleau-Ponty, Dufrenne souhaite s'opposer soit à l'esprit conçu comme un « naturant universel, à la façon

¹⁴ M. Dufrenne, « Existentialisme et sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie* 1 (1946), p. 170.

¹⁵ *Ivi*, p. 171.

¹⁶ M. Dufrenne, *La Personnalité de base*, cit., p. 211.

des interprètes idéalistes de Kant [Lachièze-Rey] », ¹⁷ soit au prétendu idéalisme husserlien. Néanmoins, pour atteindre le « réel », il suit un chemin parallèle mais différent. Dans la recherche du « fondement » ou de l'« originaire », il soumet la réduction transcendantale phénoménologique à une épreuve où elle est destinée à l'échec, car « la réflexion la plus aiguë ne peut rompre les fils intentionnels qui lient le sujet au monde ». ¹⁸ L'intentionnalité elle-même est dépassée, remplacée non pas, comme chez Merleau-Ponty, par une structure chiasmatisque qui trouve dans la « chair » l'entrelacement entre le sujet et le monde, mais par une Nature conçue, au-delà de l'idée même de relation, comme le fondement ultime, l'*a priori* de tout *a priori*. ¹⁹

L'appel à Husserl est donc plus méthodologique – sinon rhétorique, comme en témoignent les nombreuses retombées dans le descriptivisme empirique qui caractérisent la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* ²⁰ – que doctrinal. Le problème fondamental étant toujours pour Dufrenne celui de la fondation du rapport homme-monde, la corrélation intentionnelle est un plan analytique qui est foncièrement destiné à être intégré et dépassé. En ce sens, l'expérience esthétique joue un rôle capital et paradigmatique car, n'étant pas un rapport de connaissance, elle révèle le « co-naître » du sujet et de l'objet à partir d'un fond commun. Paradoxalement, la description intentionnelle porte au-delà du sujet transcendantal constituant pour faire ressortir que « l'homme et le monde sont de la même race ». ²¹ Dans sa thèse de 1953, Dufrenne critique le fait que chez Kant le jugement réfléchissant ne porte pas sur l'objet en tant que tel mais relève en définitive du rapport du sujet avec soi-même ; toutefois, il avoue que Kant « fraye tout de même le chemin », car il suggère qu'est possible une « communion » avec l'objet « plus profonde que dans l'activité constituante ». ²² Dans l'expérience esthétique, « [j]e ne suis pas là simplement comme sujet transcendantal ou comme naturant impersonnel, mais comme sujet concret aux prises avec un monde réel ». ²³ L'enquête phénoménologique sur le fond de l'expérience s'inscrit ici dans l'espace logique ouvert par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*.

¹⁷ M. Dufrenne, « Avant-propos », cit., p. 23.

¹⁸ M. Dufrenne, « Maurice Merleau-Ponty » (1962), dans *Jalons*, cit., p. 211. Dans la *Phénoménologie de la perception* (cit., p. iii), Merleau-Ponty avait écrit en effet que « le grand enseignement de la réduction est l'impossibilité d'une réduction complète ». Voir aussi M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Presses Universitaires de France, Paris 1992³, p. 282.

¹⁹ Voir *ivi*, p. 217.

²⁰ Voir E. Franzini, *L'estetica francese del Novecento*, cit., p. 356-7.

²¹ M. Dufrenne, « Intentionnalité et esthétique » (1954), dans *Esthétique et philosophie*, Klincksieck, Paris 1967, p. 61.

²² M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, cit., t. II, p. 466-7.

²³ *Ivi*, p. 467.

Mais le véritable dépassement de la corrélation s'opère chez Dufrenne par le biais de Spinoza et, en particulier, par l'emploi d'une notion qui devient de plus en plus centrale dans son œuvre, à savoir celle de « Nature ». Dans un texte de 1948, Dufrenne établit un parallèle surprenant entre Spinoza et Husserl. Tout comme chez Spinoza ce n'est pas l'homme qui pense, mais Dieu qui pense en lui, au sens où « l'homme n'a pas l'idée, il *est* ses idées », et donc c'est une pensée impersonnelle qui prend le dessus. Dans la théorie husserlienne de la conscience transcendantale quelque chose de semblable se produit : en vertu de l'intentionnalité, l'être et la conscience sont coextensifs, et « parce que la conscience est nue en face de l'être, pur reflet, toute transparence, un 'soi' ne peut plus s'y loger. Le *cogito* doit être transcrit au neutre : *cogitatum est* [...]. Le 'soi' ne peut plus être qu'une ombre qui escorte la conscience, une voix qui l'accompagne en sourdine : la conscience de soi est non-thétique ». ²⁴ La tournure spinozienne imprimée à la phénoménologie permet à Dufrenne de détronner la conscience transcendantale constituante, dans toutes ses manifestations, en sauvant au même temps l'humanité de l'homme. ²⁵ L'homme est d'abord un mode de la Nature, laquelle est d'abord « le réel en deçà de la conscience », le réel comme « présence immédiatement signifiante » et puissance génératrice. ²⁶ La Nature est donc un fond impersonnel, l'horizon *sensible, matériel et concret* de tout découpage conceptuel (philosophique ou scientifique) possible. Néanmoins, étant un mode spinozien, et non pas un étant séparé de l'être par une différence ontologique, l'homme *exprime* la Nature : « le fils est consubstantiel au père. Cela signifie que c'est la même chose pour la Nature de vouloir l'homme et de se vouloir. La Nature se veut en l'homme [...] ; s'affirmer, c'est se manifester, accéder à la conscience. [...] c'est avec l'homme que la fin se réalise. La puissance est aveugle sans l'homme ». ²⁷ Le thème de la finalité naturelle de la troisième *Critique* kantienne doit donc être 'substantialisé' ou 'ontologisé' dans une direction spinozienne et, dans un sens très large, schellingienne. ²⁸ L'homme n'est plus le sommet idéal qui doit être supposé pour donner un sens au monde naturel, mais le lieu où le tout se reflète et s'incarne. Chaque être humain entretient avec la nature le rapport privilégié que Kant attribuait au génie. Les distinctions entre liberté et condi-

²⁴ M. Dufrenne, « Dieu et l'homme dans la philosophie de Spinoza » (1948), dans *Jalons*, cit., p. 36.

²⁵ Voir *ivi*, p. 28.

²⁶ Voir M. Dufrenne, *La Poétique*, cit., p. 203.

²⁷ *Ivi*, p. 219.

²⁸ Voir *ivi*, p. 220. Ce thème est amorcé déjà dans la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, où Dufrenne souligne comme dans la *Critique de la faculté de juger* le principe de finalité, tout en étant un principe subjectif du jugement, est quand même un principe *a priori* de la possibilité de la nature (voir M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, cit., p. 564-8). En particulier, dit Dufrenne en s'appuyant sur plusieurs études de philosophie de la biologie, de Bergson à Ruyer et Canguilhem, il faudrait montrer que nos exigences d'intelligibilité se reflètent dans la structure de l'être, « en sorte que la connaissance serait dans l'être, en même temps qu'elle est dans le sujet » (*ivi*, p. 565).

tionnement, entre activité et passivité, qui réglait encore les philosophies de Sartre et de Merleau-Ponty, viennent donc à s'effacer dans la relation spinozienne entre la substance et ses expressions modales.

10.2.2. *Nature et a priori*

Dans un compte rendu de *La poétique*, Paul Ricoeur saisit bien le mouvement impliqué par la référence dufrenienne à la Nature : la philosophie française, dit-il, se rebelle maintenant « contre la philosophie de la *conscience* comme elle avait réagi après 1945 contre la philosophie du *jugement* ». ²⁹ Mais l'élan métaphysique propre à cette philosophie de la nature n'est pas en contradiction avec les prémisses concrètes du discours de Dufrenne. Si la nature est la réserve inépuisable du possible, elle ne peut être atteinte que par l'empirique, par ses expressions, par sa présence sensible. C'est la seule manière, pour Dufrenne, de s'opposer aux métaphysiques néoplatoniques, véritables théologies négatives, inspirées par Heidegger. Ce n'est pas par hasard si la valorisation de la nature va de pair avec une complexe reformulation de la notion kantienne d'*a priori*.

Déjà, dans la *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Dufrenne avait introduit, d'une manière parfois confuse et ambiguë, la notion d'*a priori* affectif pour caractériser à la fois le mode d'être expressif d'un objet esthétique et le mode d'être au monde d'un sujet. ³⁰ Le renvoi est évidemment à l'*a priori* matériel dont parlaient Husserl dans la *Troisième recherche logique* et surtout Scheler dans *Le formalisme dans la morale et l'éthique matérielle des valeurs*. Néanmoins, Dufrenne s'oppose à Scheler tout comme il s'oppose à Kant. La critique à Kant est facile à deviner : en gros, Dufrenne ne peut pas accepter l'*a priori* comme élément constitutif qui précède logiquement l'expérience et qui, en posant les conditions de possibilité de l'expérience, pose aussi celles de l'objet de l'expérience. ³¹ Scheler est par contre critiqué pour avoir « fait bon marché » des critères kantien d'universalité et de nécessité, sous prétexte que l'*a priori* matériel est un « fait » dont l'évidence n'a pas besoin d'être

²⁹ P. Ricoeur, « Le poétique », *Esprit* 345 (1966), p. 107.

³⁰ La notion d'*a priori* affectif n'est pas une invention de Dufrenne. Elle est inspirée en effet par René Lacroze (1894-1971), professeur à Bordeaux, où il dirigeait l'Institut d'études psychologiques et psychosociales, qui dans sa thèse de doctorat *L'angoisse et l'émotion* (1937) parlait d'un « état d'angoisse indéterminée, une sorte d'*a priori* émotif » comme de l'élément primitif et homogène qui est à la base des distinctions opérées par l'expérience et l'intelligence (voir R. Lacroze, *L'angoisse et l'émotion*, Boivin et Cie, Paris 1937, p. 247. La thèse complémentaire était consacrée à *La fonction de l'imagination*). Dufrenne dédicacera à Lacroze *La notion d'« a priori »*.

³¹ M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, cit., t. II, p. 545-6.

ratifiée logiquement. Pour Dufrenne, en effet, l'*a priori* confère toujours une certaine universalité et nécessité *ontologique* à l'objet esthétique, qui devient « un universel, au sens hégélien cette fois du mot ». ³² Le tragique de Macbeth, l'horrible de Bosch ou le dérisoire de Faulkner sont autant d'exemples de cette structure affective qui identifie l'objet esthétique et qui met en marche mon sentiment. En ce sens, le sentiment est une propriété quasiment plus objective (au sens kantien) que subjective. « L'affectif n'est en moi que la réponse à une certaine structure affective en lui [dans l'objet] ». ³³ Néanmoins, si chez Scheler l'*a priori* est entièrement dans l'objet, pour Dufrenne il est à la fois du côté de l'objet et du sujet. Dès lors, la structure affective objective « atteste que l'objet est pour un sujet, qu'il ne se réduit pas aux dimensions de l'objectivité selon lesquelles il n'est pour personne ». ³⁴ Dufrenne complique ultérieurement le statu des *a priori* lorsqu'il ajoute que l'*a priori* de l'objet esthétique relève en quelque sorte de l'*a priori* subjectif du créateur, c'est-à-dire de la modalité spécifique de son être-au-monde.

Sans entrer dans les détails de cette phénoménologie souvent confuse, ce qu'il faut retenir est que l'*a priori* dufrennien est donc foncièrement dual, cosmologique et existentiel, et cela tient à la conviction que « la notion d'un monde du sujet doit s'invertir et se compenser par la notion d'un sujet du monde. Monde et sujet doivent être à l'égalité », et donc l'*a priori* désignera aussi bien la « qualité » du monde pour un sujet et celle d'un sujet pour un monde. ³⁵ En poussant cette logique à l'extrême, Dufrenne arrive à donner à l'*a priori* une connotation radicalement ontologique : il « ne peut être à la fois une détermination de l'objet et une détermination du sujet que parce qu'il est une propriété de l'être antérieure à la fois au sujet et à l'objet, et qui rend possible l'affinité du sujet et de l'objet ». ³⁶ C'est en ce sens que l'expérience esthétique ouvre la voie privilégiée d'accès à l'accord entre l'homme et le monde. Par ses tentatives d'éclairer les nombreuses facettes de l'*a priori*, Dufrenne vise donc à tracer une chaîne de transmission où l'homme, l'objet et le monde se trouvent sur le même plan, où il n'y a pas de centres de constitution privilégiés.

L'*a priori* n'est pas donc une structure de l'entendement, « une essence déposée en mon entendement et que je puis toujours extraire comme un pigeon du fameux pigeonier », ³⁷ mais désigne plutôt la structure de résonance réciproque entre l'homme et le réel, englobés par ce qu'en 1953 Dufrenne appelle encore « être ». En ce sens, les *a priori* logiques étant liés à une intuition pure et donc à l'expérience possible en général, Kant pouvait encore en dresser un

³² Voir *ivi*, p. 553-4.

³³ *Ivi*, p. 544.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ivi*, p. 558.

³⁶ *Ivi*, p. 561.

³⁷ *Ivi*, p. 599.

tableau, lorsque les *a priori* affectifs de Dufrenne sont historiquement variables et toujours au croisement de l'empirique et du transcendantal, du singulier et de l'universel.³⁸ Chez Dufrenne, l'*a priori* doit toujours être tiré par l'*a posteriori*, car il en est « contemporain » ; c'est un point sur lequel Dufrenne revient à plusieurs reprises.³⁹ Comme il l'explique dans *L'inventaire des a priori* (1981), insister sur la matérialité de l'*a priori* ne signifie pas seulement imposer des limites à l'activité constituante du sujet, mais montrer que le sujet lui-même est constitué par des *a priori* :

il s'agit d'une part de dé-subjectiver ou de dépersonnaliser l'*a priori* que la tradition kantienne assigne au sujet transcendantal. Sans doute sommes-nous déjà engagés sur cette voie lorsque nous invoquons un *a priori* objectif, ou une face objective de l'*a priori* : déjà nous desserrons ainsi le lien qui attache l'*a priori* au sujet. Mais il faut aller plus loin : au lieu que le sujet soit constituant, il est plutôt constitué par l'*a priori* ; il apparaît et naît de la Nature, en même temps que le monde qui lui apparaît, lorsque l'*a priori* originaire, qui est encore impersonnel ou pré-personnel, en quelque sorte se dédouble.⁴⁰

L'inventaire des *a priori* que Dufrenne cherche à dresser s'explique sur la base du « paradoxique » même de la réalité, de la nature à la fois subjective et objective de l'expérience. L'*a priori* est en effet une modalité spécifique de la rencontre entre le sujet et une présence sensible qui s'offre à lui. Dans un texte antérieur, paru en 1959, *La Notion d'« a priori »*, Dufrenne s'attache justement à préciser de façon complète le statut double de l'*a priori* par rapport à la conception originaire et formelle de Kant et des démarches transcendantales des philosophes postkantien, de Cohen à Husserl et Heidegger. Pour Dufrenne, on l'a vu, l'*a priori* n'est pas logiquement antérieur à l'expérience comme chez Kant. Certes, il est condition de possibilité de l'expérience, mais en même temps il faut remarquer qu'il est donné *par* l'expérience, c'est un sens préconstitué que le sujet retrouve dans sa perception du monde, et qu'il peut découvrir car il est lui-même porteur d'*a priori*, en affinité avec l'être. Tout le livre est joué sur la duplicité qui est constitutive de l'*a priori*, lequel cesse d'être une fonction logique, appartenant à un sujet formel, impersonnel, intemporel, et fondant une objectivité, pour devenir un plan de constitution existentiel qui met en communication un sujet incarné – l'homme – et le monde. Pour faire cela, Dufrenne doit poser un entrelacement primordial entre l'*a priori* et l'*a posteriori* : « Pour que l'expérience soit référence, ne faut-il pas, se de-

³⁸ Voir *ivi*, p. 595-6.

³⁹ Voir *ivi*, p. 549, 579 et 601.

⁴⁰ M. Dufrenne, *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, Christian Bourgois, Paris 1981, p. 222.

mande-t-il, qu'elle soit source ? Ne doit-on pas aller jusqu'à dire que l'*a priori*, principe de l'expérience, a aussi son principe dans l'expérience, en ce qu'il est donné en elle ? ».⁴¹ Avec une formulation qui semble anticiper celle plus célèbre de Deleuze, Dufrenne souhaite donc mettre en lumière et justifier « l'empirisme du transcendantal », en montrant comme déjà chez Kant l'expérience *überhaupt* ne peut être posée et décrite qu'à partir de l'expérience particulière. Il s'appuie donc largement sur *Physique et métaphysique kantiennes* de Vuillemin, qui voit dans la *Métaphysique de la nature* le prolongement nécessaire de la *Critique de la raison pure*,⁴² pour montrer les limites et les apories du criticisme : n'est-ce pas Kant lui-même qui, en présentant les principes synthétiques dynamiques de l'entendement (analogies de l'expérience et postulats de la pensée empirique en général), avoue qu'ils ont « bien aussi le caractère d'une nécessité *a priori*, mais seulement sous la condition de la pensée empirique dans une expérience » ?⁴³ Les principes dynamiques révèlent en effet une loi plus générale qui régit la charpente de la critique kantienne, à savoir le fait que « [*a priori*] a besoin [de l'expérience] autant qu'elle a besoin de lui ».⁴⁴ De cela Dufrenne peut conclure que « l'astuce de Kant » consiste finalement à

définir la connaissance par la règle et la règle par la connaissance : l'objectivité fonde l'objet, l'objet fonde à son tour l'objectivité [...]. Bref la réflexion transcendantale sur l'usage de l'*a priori* fait apparaître l'*a priori* comme condition pour l'objectivité de l'*a posteriori* et l'*a posteriori* comme condition de légitimité de l'*a priori* : l'*a priori* ne s'exerce et ne se réalise que par l'*a posteriori*.⁴⁵

Cette complication de la structure formelle de Kant, de sa distinction entre forme et matière, entraîne chez Dufrenne un glissement de l'*a priori* comme cadre que le *moi* impose au divers sensible à l'*a priori* conçu à la fois comme propriété affective, existentielle, d'un *sujet* toujours transcendantal, mais, en cohérence avec la tonalité prise par la phénoménologie en France, psychologiquement et socialement déterminé,⁴⁶ et comme modalité de donation d'un

⁴¹ M. Dufrenne, *La notion d'« a priori »*, Presses Universitaires de France, Paris 1959, p. 6.

⁴² Voir *supra*, section 9.3.

⁴³ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A160/B199, Ak. III, p. 147 ; I, p. 900.

⁴⁴ M. Dufrenne, *La notion d'« a priori »*, cit., p. 8.

⁴⁵ *Ivi*, p. 10.

⁴⁶ À propos de cette psychologisation du transcendantal, Dufrenne reproche à Kant le formalisme de ses analyses : « Toute une part de l'analyse critique est conduite comme si le je pense était seulement formel et impersonnel, et même intemporel » (*ivi*, p. 18). La reprise du criticisme dans la perspective d'une psychologie phénoménologique sous-tend une polémique avec la lecture épistémologique du néokantisme (Dufrenne cite comme exemple Cohen et sa critique de Fichte, peut-être parce qu'il fait l'objet du premier chapitre de *L'héritage kantien* de Vuillemin, mais on peut soupçonner que le criticisme de Brunschvicg est également ciblé).

objet ou du *monde*. Encore une fois, l'*a priori* est le lieu de correspondance entre le sujet et les choses. En tant que modalité du sujet, il est à entendre au sens large, en incluant aussi dans l'inventaire les valeurs, les qualités affectives ou certains archétypes culturels comme par exemple les significations mythiques.⁴⁷ Dans sa seconde acception objective, loin d'être soumis au modèle du jugement, comme simple « règle pour le discours »,⁴⁸ l'*a priori* est plutôt une « essence », une « structure » ou encore un « visage du monde » qui donne à la perception dans une évidence immédiate, et qui éveille dans le sujet une précompréhension « virtuelle » du sens de l'être.⁴⁹ Il faut donc, écrit Dufrenne, « délogicer » l'*a priori*, ce qui ne signifie pas renoncer à ce qu'il y a de formel dans l'*a priori* pour n'en retenir que la dimension matérielle. Le formel est plutôt à concevoir comme le *sens* qui est donné avec tel objet ou telle expérience et qui rend son apparaître intelligible. Entre le matériel et le formel il n'y a qu'une différence de degré, et non pas une opposition, ce qui revient à dire que dans le sujet il n'existe aucune séparation entre sensibilité et entendement, et que le schématisme, ce procédé obscur que Kant forge pour combler l'écart qu'il a creusé en concevant de façon extérieure et formelle ces deux facultés, s'opère si l'on veut directement dans le corps et dans ses actes perceptifs.

À ce point, la démarche successive de Dufrenne, laquelle éloigne définitivement sa conception de l'*a priori* du formalisme kantien, consiste dans le passage conceptuel *du sujet à l'homme* : l'*a priori* est d'abord la modalité singulière dans laquelle *un homme en particulier* habite le monde. Mais cela ne signifie pas une concession à l'existentialisme ontologique de Heidegger, que Dufrenne critique explicitement en l'accusant ici, à la suite de Vuillemin, de faire reculer le transcendantal jusqu'à faire évaporer l'homme dans l'être.⁵⁰ Par contre, selon Dufrenne « il faut destituer le transcendantal [dans la personne] de sa transcendance », laquelle chez Heidegger n'est pas une relation intentionnelle, mais plutôt le renvoi à un être mystique aux « échos » théologiques, « et le situer dans la nature ».⁵¹ C'est la nature, en effet, le fondement qui constitue à la fois le sujet et l'objet : on est hors, donc, de la perspective qui voit dans le sujet le facteur constituant dans l'acte de connaissance. Le sujet est constitué, tout comme l'objet, et c'est parce que la primauté est attribuée à la Nature comme fondement commun que l'homme peut connaître le monde et opérer en lui.

⁴⁷ Voir *ivi*, p. 54-5.

⁴⁸ *Ivi*, p. 101.

⁴⁹ Voir *ivi*, p. 86 et aussi, pour la notion de virtualité, p. 146-7.

⁵⁰ Voir *ivi*, p. 31-3.

⁵¹ *Ivi*, p. 201.

La nature est en ce sens le lieu de surgissement de l'homme, l'horizon ultime qui rend possible l'existence comme temporalisation consciente de soi : « L'homme, dit Dufrenne dans *La Poétique*, est indissolublement conscience et Nature, corrélat et élément de la Nature : son incarnation ne signifie rien d'autre ». ⁵² Plus précisément, si la nature est le fondement, le sujet est le lieu où s'établissent les dualismes qu'elle rend possibles, ce qui permet à Dufrenne d'éviter tout monisme ou naturalisme simpliste pour affirmer non pas, comme les nouveaux théologiens négatifs, un être au-delà des apparences, mais plutôt l'*apparaître* en soi, la *présence* « dans son évidence irrécusable, éclatante et obstinée », ⁵³ avant toute conceptualisation ou mise en forme. Et l'*a priori*, en tant que « structure » modelant à la fois le sujet et l'objet, lieu de leur rencontre, singularise dans une forme existentielle ou objective spécifique le pouvoir de création de la Nature. L'art représente de ce point de vue un lieu privilégié et paradigmatique pour la compréhension de l'expérience en général, au sens où dans un œuvre un sujet peut entrer en résonance avec des *a priori* objectifs qu'un sujet créateur a cristallisé en puisant chez ses propres *a priori* existentiels, dans une circularité dont l'horizon ultime est finalement la Nature elle-même. Dès lors, en élargissant explicitement la conception kantienne du génie, Dufrenne fait des *a priori* la manifestation chez le sujet de la Nature originare qui est l'arrière-plan et le scénario de notre expérience non seulement artistique, mais *sensible* au sens large, le lieu où structure subjective et objective, plan transcendantal et ontique, esprit et monde se reflètent l'un dans l'autre.

⁵² M. Dufrenne, *La Poétique*, cit., p. 222.

⁵³ *Ivi*, p. 224.

10.3. Un copernicanisme éthique : Levinas

10.3.1. *Loin de Paris, loin du criticisme*

La phrase attribuée à Napoléon selon laquelle la géographie c'est la destinée peut se révéler très pertinente pour expliquer la différence entre le rapport à Kant du premier grand passeur de la phénoménologie en France, Emmanuel Levinas (1906-1995), et celui de Merleau-Ponty. Chez ce dernier, en effet, la relation avec la philosophie kantienne semble s'épuiser presque intégralement dans un affrontement interminable avec la tradition de l'idéalisme parisien, de Lachelier à Brunschvicg. D'où le caractère pour ainsi dire 'unidimensionnel' de la référence à Kant. En revanche, le cas de Levinas présente à cet égard plusieurs différences : né en Lituanie, il obtient son baccalauréat dans la ville ukrainienne de Kharkov (à l'époque en Russie) ; arrivé à Strasbourg pour ses études universitaires en 1923, il ne s'établit à Paris qu'en 1930, à vingt-quatre ans. Sa formation erratique et périphérique se déroule donc loin du climat parisien, en particulier, pour ce qui concerne Strasbourg, dans un contexte dynamique et symboliquement très chargé après la ré-annexion de l'Alsace.¹

L'Institut de philosophie de Strasbourg, où Levinas mène ses études entre 1924 et 1929, est un foyer d'échanges entre la France et l'Allemagne et un lieu de médiation entre disciplines et générations. Maurice Halbwachs, successeur de Simmel (qui y avait enseigné de 1914 jusqu'à la mort en 1918), y poursuit la constitution d'une sociologie autonome et contribue à la mise au jour des horizons intellectuels de ses étudiants en faisant acheter par la bibliothèque universitaire plusieurs traités de sociologie théorique, religieuse, criminelle et politique, aussi bien que les œuvres de Weber, de Comte et de Durkheim et les textes des principaux économistes et théoriciens du socialisme. Le professeur de philosophie générale, Maurice Pradines (1874-1958), incarne par contre une philosophie de l'esprit qui n'hésite pas à se livrer à des enquêtes psychologiques phylogénétiques sur le passage du niveau de la sensation et de l'affectivité à l'intelligence.² Aux côtés du spécialiste d'Aristote Henri Carteron (1891-1929) et du psychologue Charles Blondel (1876-1939), c'est Pradines qui a le plus d'influence sur le jeune Levinas, non seulement en vertu de sa réhabilitation de la sensibilité

¹ Voir M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris 2005, p. 52-3.

² Pradines est l'auteur d'un monumental *Traité de psychologie générale* publié entre 1943 et 1946 par les Presses Universitaires de France et qui sera un repère important aussi pour Dufrenne. Sur sa pensée, voir C. Guendoux, *La philosophie de la sensation de Maurice Pradine : espace et genèse de l'esprit*, Olms, Hildesheim-Zurich-New York 2003.

et de son rejet de la psychanalyse, dont Blondel aussi est un critique virulent, tout comme de la morale utilitaire fondée sur le calcul des plaisirs et des peines, mais aussi parce c'est lui qui lui conseillera d'aller étudier la phénoménologie à Fribourg. Même si, jeune étudiant, Levinas se plonge dans la lecture de la *Critique de la raison pure* et de l'assommant *Essai* d'Hamelin, Strasbourg demeure un contexte étranger aux tendances 'kantiennes' ou 'criticistes' qui dominent la philosophie parisienne : il est donc surtout frappé par la foudre bergsonienne, « événement de première grandeur », ³ qui à ses yeux fait de la temporalité le lieu de l'infini au sein du sujet, et secoué par la révélation de l'intentionnalité husserlienne, découverte grâce aux cours de Jean Héring à la faculté de théologie protestante, bien avant donc la visite de Husserl à Paris en 1929.

L'année passée en Allemagne pour étudier en contact direct avec Husserl (1928-9) renforce ce mélange entre bergsonisme et phénoménologie, que Levinas léguera aussi, par le biais de ses premières études sur le thème – notamment l'article « Sur les *Ideen* de Husserl » (1929) et la célèbre thèse *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl* (1930), ⁴ qui selon Ricœur inaugure les études husserliennes en France ⁵ – à d'autres passeurs comme Gurvitch, Sartre et Merleau-Ponty. ⁶ Kant semble donc être exclu des enthousiasmes initiaux qui donnent impulsion à la trajectoire du jeune Levinas, d'autant plus que Heidegger, découvert toujours grâce à Héring et rencontré lors du séjour allemand, est devenu entre-temps un repère incontournable, dont la pensée est présentée, à la fin de la thèse de 1930, comme véritable prolongement et radicalisation de la recherche husserlienne sur le sens de l'expérience et de l'être. ⁷ Et même si, dans les années suivantes, Levinas suit les cours de Brunschvicg à la Sorbonne, il se rapproche plutôt de l'homme, pour lequel il aura toujours des mots flatteurs, que du penseur. ⁸ D'ailleurs, quand, lors des rencontres de Davos en 1929, Levinas se range du côté de l'impertinence heideggérienne en se moquant de Cassirer, c'est aussi la théorie de la connaissance et la philosophie du progrès de son 'homologue' français Brunschvicg qu'il rejette. ⁹

³ Voir l'entretien avec C. von Wolzogen, *L'intention, l'événement et l'Autre*, dans C. Ciocan (éd.), *Emmanuel Levinas 100*, Zeta Books, Bucarest 2007, p. 47.

⁴ Voir E. Levinas, « Sur les *Ideen* de Husserl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 3-4 (1929), p. 230-45, repris dans *Les imprévus de l'histoire* (1994), Le Livre de poche, Paris 2007, p. 45-93.

⁵ Voir P. Ricœur, « L'originnaire et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl », dans F. Laruelle (éd.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris 1980, p. 167. Pour les observations de Brunschvicg sur la thèse de Levinas, on peut se rapporter à N. Monseu, *Les usages de l'intentionnalité*, cit., p. 199-201.

⁶ Voir G. Bianco, *Après Bergson*, cit., p. 177-85.

⁷ Voir E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl* (1930), Vrin, Paris 1984, p. 187, 221.

⁸ Voir E. Levinas, « L'agenda de Léon Brunschvicg » (1949), dans *Difficile liberté : essais sur le judaïsme* (1963), Albin Michel, Paris 1983³, p. 63-71.

⁹ Voir M.-A. Lescourret, *Emmanuel Levinas*, cit., p. 103.

Pendant les trois décennies qui suivent la rédaction de sa thèse sur Husserl et qui anticipent *Totalité et infini* (1961), un hiatus interrompu seulement par trois petits recueils d'essais,¹⁰ Levinas ne fait qu'approfondir son engagement avec la phénoménologie et encore plus avec l'ontologie fondamentale de Heidegger selon des pistes désormais bien connues débouchant sur la formulation en termes 'an-ontologiques' et 'vocatifs' de la relation avec autrui. Le choix même du thème est significatif du changement du terrain en cours et de la volonté personnelle de Levinas, déclarée en 1935 dans la revue *Recherches philosophiques*, de s'« évader » de l'« ontologisme » et de la « suffisance à soi » de la « philosophie de l'être » qui, d'après lui, a dominé la tradition occidentale.¹¹

Comme l'a souligné Moyn,¹² l'intérêt pour l'intersubjectivité n'est pas immédiat dans la réception française de Husserl. Ce qui attire l'attention c'est plutôt la notion d'intentionnalité, qui semble se frayer une nouvelle voie pour la compréhension de la subjectivité et poser les jalons d'un autre modèle de relation entre le sujet et le monde. D'ailleurs, il s'agit d'un problème pour lequel la génération précédente, celle des maîtres, ne s'était rarement, sinon jamais, engagée : pour Brunschvicg, au fond, le problème était plutôt celui de la participation des intelligences à une rationalité commune et impersonnelle. Levinas devait sans doute rencontrer cette question lors de sa traduction des *Méditations cartésiennes*, parue en 1931.¹³ Néanmoins, c'est Heidegger – plus précisément la lecture de *Sein und Zeit* et le choc de son adhésion publique au nazisme en 1933, fait accablant aux yeux d'un penseur juif¹⁴ – qui pousse Levinas dans la direction éthique, où il croise aussi les chemins d'autres auteurs fondamentaux pour le développement de sa pensée, surtout pour ce qui concerne la critique de la totalité hégélienne, tels que Martin Buber, Gabriel Marcel et Franz Rosenzweig. Après un long détournement phénoménologique, le rencontre avec Kant aura lieu lorsque Levinas essaiera de formuler de façon systématique, et en opposition au primat « néo-positiviste » de la raison théorique sanctionné par la formalisation structuraliste,¹⁵ une éthique

¹⁰ *De l'existence à l'existant* (1947), *Le Temps et l'Autre* (1948) et *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (1949). Après la guerre, Levinas devient directeur de l'École normale israélite orientale et maintient les liens avec le monde philosophique en participant aux initiatives des Collège philosophique (1946-1966) de Jean Wahl.

¹¹ Voir E. Levinas, *De l'évasion* (1962), éd. J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982.

¹² Voir S. Moyn, *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca-London 2005, p. 44.

¹³ Voir E. Husserl, *Méditations cartésiennes : introduction à la phénoménologie*, tr. fr. G. Peiffer et E. Levinas, Armand Colin, Paris 1931.

¹⁴ Sur cette question, voir S. Moyn, *Origins of the Other*, cit., chapitre 3.

¹⁵ Voir E. Levinas, *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974), Le Livre de Poche, Paris 1990, p. 97 ; « Idéologie et idéalisme » (1973), dans *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin, Paris 1992, p. 22-3.

radicale de la responsabilité infinie, au-delà des limites de la dialectique hégélienne, de la phénoménologie husserlienne et de l'ontologie heideggérienne.

10.3.2. *La critique la plus radicale qui soit*

Quel rôle peut donc jouer la référence kantienne ? En fait, Levinas ne cachera pas son admiration pour le philosophe de Königsberg, en incluant la *Critique de la raison pure* parmi les plus grands textes de la pensée occidentale,¹⁶ et il ne manquera jamais de s'y référer dans ses ouvrages majeurs. Dans un sens, *Totalité et infini* est une œuvre qui peut paraître de prime abord résolument anti-kantien. Ne recèle-t-elle pas, d'ailleurs, l'effort de penser une éthique au-delà de la relation sujet-objet, de l'omnipuissance de la logique de l'identité et du privilège de la représentation ? Il existe toutefois une ambiguïté dans la lecture levinasienne de Kant, qui semble relever d'une duplicité perçue par Levinas à l'intérieur du corpus kantien entre la *Raison pure*, paradigme de la démarche identitaire de la pensée théorique, et la *Raison pratique*, tentative admirable de penser l'autrement que le savoir.¹⁷ Mais les choses sont évidemment plus complexes et nuancées.

Si la tâche de *Totalité et infini* consiste en la tentative de mettre en lumière la relation *sensible* d'homme à homme comme structure irréductible à laquelle tout autre rapport doit être ramené, la morale kantienne ne peut qu'être jugée insuffisante : d'abord, le règne des fins serait impossible s'il n'était qu'une communauté d'êtres raisonnables qui ont oublié leur « exigence de bonheur », celle-ci conçue comme *principium individuationis*.¹⁸ Levinas critique justement l'impersonnalité et la froideur de la morale kantienne, qui condamne tout résidu d'affectivité en tant que trait pathologique intéressé. Un règne de fins entièrement rationnel ou raisonnable, épuré de tout souci sensible, ne donnerait lieu qu'à une communauté muette, où le sens même de la responsabilité disparaîtrait. Le formalisme kantien empêche donc au sujet d'assumer et de faire face, littéralement, à l'interpellation singulière d'autrui, qui s'annonce dans un *hic et nunc* sensible : la relation avec l'autre parle en effet le langage du vocatif, qui produit le lien singulier de responsabilité ; autrement dit, la justice véritable est

¹⁶ Voir E. Levinas, *Éthique et infini* (1982), Le Livre de Poche, Paris 1990, p. 28. Il cite également le *Phèdre* de Platon, la *Phénoménologie* de Hegel, l'*Essai* de Bergson et *Être et temps* de Heidegger.

¹⁷ Voir O. Dekens, « Le Kant de Levinas. Notes pour un transcendantalisme éthique », *Revue philosophique de Louvain* 100, 1/2 (2002), p. 109. Dekens remarque justement l'absence chez Levinas de références à la troisième *Critique*.

¹⁸ Voir E. Levinas, *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris 1990, p. 124.

celle qui, loin de se résoudre entièrement dans la « raison formelle », maintient sa fondation dans l'individualité, dans « la singularité [et] l'unicité de la subjectivité ».¹⁹

Mais Kant est aussi le penseur du primat de la raison pratique et de son autonomie par rapport à l'instance gnoséologique et ontologique, le théoricien d'une responsabilité qui dépasse la positivité du connaître : « Si on avait le droit de retenir d'un système philosophique un trait en négligeant le détail de son architecture [...] nous évoquerions ici le kantisme : trouver un sens à l'humain sans le mesurer par l'ontologie, sans savoir et sans se demander 'qu'en est-il de'..., en dehors de la mortalité et de l'immortalité, la révolution copernicienne est peut-être cela ».²⁰ Levinas semble donc se rallier au copernicanisme éthique de Kant selon lequel la valeur de l'existence ne réside pas dans la place que l'homme occupe dans le monde ou dans la société, mais plutôt dans l'instance ou dans l'appel moral – dans l'*impératif*, terme largement utilisé par Levinas – qu'il est capable de faire sien. Selon Salanskis, la philosophie de Levinas manifeste ses traits kantien lorsqu'elle fait de l'idée (par exemple de l'infini, c'est-à-dire la transcendance pure qui excède toute intentionnalité²¹) une instance « an-ontologique », qui à la lettre n'existe pas mais qui est douée d'un pouvoir d'intervention dans le monde humain en ce que nous ne pouvons pas ne pas la penser.²² Levinas ne dit-il pas d'ailleurs que le détail essentiel de l'architecture du kantisme est le fait que la question sur le « sens humain » ne relève pas de l'ontologie ?²³ Il y a quand même une différence substantielle entre Kant et Levinas à l'égard de cette idéalité, c'est-à-dire que pour le premier l'obligation morale renvoie à la liberté nouménale inconditionnée, lorsque pour le second l'idéalité de l'injonction éthique s'exprime concrètement à partir du plan sensible de la rencontre avec l'autre.²⁴

Dans un ouvrage de la fin des années 1980, Levinas se demande justement si la volonté kantienne relève toute entière de la raison pratique, si elle ne comporte pas par hasard « une part incoercible que le formalisme de l'universalisme ne saurait obliger ».²⁵ Il se peut, en effet, que la dé-corrélation entre éthique et gnoséologie s'effectue déjà au niveau de la *Raison pure*, par l'individuation d'une dimension qui échappe aux vices de forme qui affectent la tra-

¹⁹ *Ivi*, p. 275.

²⁰ E. Levinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972), Le Livre de Poche, Paris 1987, p. 90. Ailleurs Levinas observe : « Il est cependant remarquable que la notion du rationnel, initialement réservée dans sa signification à l'ordre de la connaissance – liée, par conséquent, au problème de l'être en tant qu'être – aura pris brusquement, chez Kant, un sens dans un autre ordre que celui de la connaissance » (E. Levinas, « De la conscience à la veille : à partir de Husserl » (1974), dans *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 36-7).

²¹ Voir E. Levinas, *Totalité et infini*, cit., p. 41-2.

²² Voir J.-M. Salanskis, *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, Klincksieck, Paris 2015, p. 13-4.

²³ Voir E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 205.

²⁴ Voir J.-M. Salanskis, *Le concret et l'idéal*, cit., p. 39-40.

²⁵ E. Levinas, *Hors sujet*, Fata morgana, Montpellier 1987, p. 184.

dition philosophique occidentale. Dit autrement, il y aurait déjà une instance éthique cachée dans la critique de la connaissance. Pour Levinas, l'enjeu consiste dans la possibilité de penser une relation éthique qui, tout en gardant le caractère inconditionné de l'impératif kantien, le ramène pour ainsi dire sur la terre, au niveau d'une spontanéité pure comme celle du chien – le « dernier kantien de l'Allemagne nazie » – qui dans le camp de détention était devenu l'ami de tous les prisonniers.²⁶ C'est d'ailleurs ce que Levinas vise lorsqu'il parle d'une « incoercible spontanéité du vouloir » qui serait « la bonté elle-même, qui, sensibilité par excellence, serait aussi, de l'infinie universalité de la raison que requiert l'impératif catégorique, l'originel et généreux projet ».²⁷ Dès lors, la sensibilité elle-même doit pouvoir s'autonomiser par rapport à sa destination gnoséologique : c'est ce que Kant a entrevu sans pour autant aller jusqu'au bout.

L'enjeu de cette refonte de la sensibilité est précisé de la façon la plus claire dans *Autrement qu'être* (1974), là où Levinas fait du sensible le lieu de vulnérabilité extrême du sujet, de l'accueil d'autrui et de la responsabilité originaire, pré-temporelle, avant de la constitution de toute identité subjective : « La responsabilité pour Autrui – dans son antériorité par rapport à ma liberté – dans son antériorité par rapport au présent et à la représentation – est une passivité plus passive que toute passivité – exposition à l'autre sans assumption de cette exposition même [...] ».²⁸ La sensibilité est donc le niveau « non-thématisable » où le sujet se trouve déjà habité ou « inquiété » par la référence à l'autre qui à la fois le constitue et le pousse à la transcendance. Par l'autonomisation du sensible, Levinas vise donc à la construction d'un sujet éthique qui, par son allégeance primitive avec l'Autre, ne coïncide pas avec le sujet figé de la connaissance.²⁹

L'inflexion éthique donnée au sensible est témoignée par les phénomènes ou les états affectifs que Levinas prend en considération – vulnérabilité, blessure, jouissance, amour, souffrance, faim, soif, désir, admiration, etc. –, qui se caractérisent tous par leur nature immédiate, non-intentionnelle et non-représentative. Ils n'ont rien à voir avec la connaissance, ni avec une sensibilité subordonnée à l'idée et à l'intuition, cette forme de savoir sensible déjà conceptualisée, dont la sensation ne serait que l'anticipation ou le présupposé.³⁰ Ici Levinas se heurte à toutes les limites du traitement husserlien de la sensibilité et de ses formes, surtout là où Husserl s'attache à creuser les profondeurs de la genèse temporelle de l'expérience en tou-

²⁶ Pour cette anecdote, voir E. Levinas, « Nom d'un chien ou le droit naturel » (1975), dans *Difficile liberté*, cit., p. 216.

²⁷ E. Levinas, *Entre nous*, Grasset, Paris 1991, p. 234.

²⁸ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 31.

²⁹ Voir *ivi*, p. 47.

³⁰ Voir *ivi*, p. 109.

chant plusieurs fois aux bornes de la réduction. Malgré la tentative de dépasser le formalisme kantien, Husserl ne se démontre pas assez radical : même s'il fait de l'intentionnalité un processus foncièrement temporel, il conçoit la temporalité et donc la constitution de l'expérience sous une forme essentiellement noétique, en oubliant le plan de l'affectivité originaire où se situe l'*hyle*, cette matérialité à statut ambigu sur laquelle toute la première phénoménologie française a longuement insisté.³¹ Certes, dans les *Vorlesungen* sur la conscience intime du temps, Husserl nous parle d'un temps qui s'écoule, et en ce sens le présent vivant se fractionne toujours dans la dialectique entre rétention et protention, mais le Moi théorique, le sujet constitué, a toujours la possibilité de récupérer chaque instant, d'opérer la synthèse. L'essence – pour Levinas principe de l'identification et de la réduction de l'autre au même – exerce donc sa domination sur le « déphasage » temporelle de la perception et de ses phases :

Le temps de la sensibilité chez Husserl est le temps du récupérable. Que la non-intentionnalité de la proto-impression ne soit pas perte de conscience – que rien ne puisse arriver à l'être clandestinement, que rien ne puisse déchirer le fil de la conscience – exclut du temps la diachronie irréductible dont la présente étude essaie de faire valoir la signification derrière la *monstration* de l'être.³²

En effet, au-dessous du temps constitué, en-deçà de la corrélation intentionnelle, il y a le mouvement de « temporalisation du temps », une dimension originaire chez Levinas qui a plusieurs avatars (« patience », « sujétion », « proximité ») mais qui peut s'apparenter, encore une fois, à la passivité sensible du sujet par rapport au monde : « La subjectivité est vulnérabilité, la subjectivité est sensibilité. La sensibilité [...] est irréductible à une expérience qu'en ferait le sujet, même si elle rend possible une telle expérience. Exposition à l'autre, elle est

³¹ Levinas le signale déjà dans sa thèse sur Husserl (voir E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, cit., p. 79). Ce point sera repris par Ricœur dans son introduction aux *Ideen* I, où il affirme que « moi, temporalité, Hylé, forment une trilogie qui appelle une proto-constitution seulement saluée de loin dans les *Ideen* » (P. Ricœur, « Introduction du traducteur », dans E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie transcendantale pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950, p. xxiv). Enfin, Derrida dans son mémoire de 1954 (*Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, p. 156, 239-40) et dans une conférence de 1959 incluse dans *L'Écriture et la différence* : « [L]a hylè est une composante réelle mais non-intentionnelle du vécu. Elle est la matière sensible (vécue et non réelle) de l'affect avant toute animation par la forme intentionnelle. C'est le pôle de passivité pure, de cette non-intentionnalité sans laquelle la conscience ne recevrait rien qui lui fût autre et ne pourrait exercer son activité intentionnelle. Cette réceptivité est aussi une ouverture essentielle » (J. Derrida, « 'Genèse et structure' et la phénoménologie » (1959), dans *L'Écriture et la différence*, cit., p. 243). Les analyses du 'premier' Husserl se déroulent encore sur le plan d'une temporalité constituée, lorsqu'il aurait dû passer au niveau de la « constitution génétique » et d'une nouvelle esthétique transcendantale, où « les thèmes de l'Autre et du Temps devaient laisser apparaître leur irréductible complicité » (*ivi*, p. 244).

³² *Ivi*, p. 59.

[...] l'un-pour-l'autre jusqu'à la substitution ; mais substitution dans la séparation, c'est-à-dire responsabilité ». ³³ Le sensible se soustrait dès lors au « jeu de l'essence » : il est essentiellement ouverture et exposition au sein du sujet, conçu cette fois comme moi incarné, « de chair et de sang ». ³⁴ Temporalisation et proximité définissent les formes d'une nouvelle esthétique transcendantale qui n'est pas schématisable et qui prélude non à une logique mais plutôt à une éthique transcendantale. ³⁵

Dans ce contexte, Kant est à la fois, comme déjà chez Heidegger, paradigme de la philosophie de la représentation classique ³⁶ et clé de son dépassement. Sans doute, ce que Levinas vise à produire c'est la faillite de l'unité de l'aperception transcendantale, du sujet en tant qu'unité formelle et active de la synthèse. ³⁷ « L'éthique – écrit-il – c'est l'éclatement de l'unité originaire de l'aperception transcendantale », ³⁸ car l'aperception n'est que le fondement d'une pensée représentative où l'Autre est réduit au Même. ³⁹ Sans doute, donc, il y a chez Levinas une récusation du kantisme justifiée par une identification, parfois hâtive et peut-être médiée par d'autres références (vraisemblablement Heidegger), entre la mise en forme apriorique de la connaissance et une logique de l'identité s'exprimant par la « prétention narcissico-solipsiste du moi ». ⁴⁰ Il existe toutefois un revers de la théorie de la connaissance kantienne : Levinas souligne en effet que la « Doctrine transcendantale des éléments » se fonde en effet sur la séparation radicale entre sensibilité et entendement et sur l'indépendance de la matière des sensations par rapport à la « puissance sensible de la représentation » : « En postulant la chose en soi pour éviter l'absurdité d'apparitions sans qu'il y ait rien qui apparaisse, Kant, certes, dépasse la phénoménologie du sensible, mais du moins reconnaît-il, par là, que le sensible est, par lui-même, une apparition sans qu'il y ait rien qui apparaisse ». La sensibilité, en effet, « met en rapport avec une pure qualité sans support, avec l'élément. La sensibilité est jouissance ». ⁴¹ On sait que, lors du passage de la première à la se-

³³ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 92.

³⁴ *Ivi*, p. 127.

³⁵ Dans *Totalité et infini* Levinas parle explicitement de la nécessité d'une « phénoménologie de la sensation comme jouissance, une étude de [...] sa fonction transcendantale qui n'aboutit pas nécessairement à l'objet, ni à la spécification qualitative d'un objet ». (E. Levinas, *Totalité et infini*, cit., p. 205). Pour Levinas, l'*Analytique transcendantale* serait le lieu du « rassemblement du senti en savoir » (E. Levinas, *Entre nous*, cit., p. 199).

³⁶ Le criticisme comme « fondement même de la philosophie entendue comme compréhension de l'être » (E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 274) où encore le kantisme comme « base de la philosophie, si la philosophie est ontologie » (*ivi*, p. 275).

³⁷ Voir par exemple *ivi*, p. 220.

³⁸ *Ivi*, p. 232.

³⁹ « Le fait que dans la représentation, le Même définit l'Autre sans être déterminé par lui, justifie la conception kantienne de l'unité de l'aperception transcendantale demeurant forme vide au sein de son œuvre synthétique » (E. Levinas, *Totalité et infini*, cit., p. 131). Voir aussi « De la conscience à la veille », cit., p. 36.

⁴⁰ J.-M. Salanskis, *Le concret et l'idéal*, cit., p. 26.

⁴¹ E. Levinas, *Totalité et infini*, cit., p. 143-4.

conde édition de la *Critique de la raison pure* Kant renonce à parler de l'expérience comme d'un « produit » de l'expérience pour accentuer l'hétérogénéité du divers sensible (*rohe Stoff*), des objets (*Gegenstände*) qui « en partie produisent d'eux-mêmes des représentations ».⁴² Lorsque Levinas parle donc de l'autonomie par rapport à l'entendement comme de la « force de la philosophie kantienne du sensible », par « sensible » il semble se référer aux sensations (*Empfindungen*, dans la première édition) ou impressions (*Eindrücke*, dans la seconde) qui nous affectent avant toute mise en forme expérientielle. La sensibilité n'est pas un moment de la représentation, mais « le fait de la jouissance » immédiate, avant toute « conscience de » ; elle ne vise rien, elle est exposition, pouvoir d'être affecté. Selon un schéma emprunté à Heidegger, Levinas fait donc de la sensibilité kantienne le lieu où l'infini de l'idée, de la responsabilité, se trouve « amplifiée » par la finitude du sujet.⁴³

Beaucoup plus que Husserl, c'est Kant qui permet à Levinas de concevoir la séparation entre ontologie et métaphysique, entre théorie et éthique, qui est la charpente de sa philosophie. Certes, Levinas n'interprète pas Kant, il ne dégage pas ses conclusions à partir d'un commentaire soigneux. Par contre, il utilise Kant d'une façon libre, en s'inspirant de ce qu'à ses yeux est la démarche essentielle de la philosophie critique. À sa manière, Levinas prolonge le geste transcendantal contre la logique représentative qui règle encore la structure générale de la première *Critique* : « [...] la façon de remonter et de se tenir en deçà de la certitude objective [...], se rapproche de ce qu'on est convenu d'appeler méthode transcendantale, sans qu'il faille comprendre dans cette notion jusqu'aux procédés techniques de l'idéalisme transcendantal ».⁴⁴ Peu après, Levinas réitère le parallélisme avec la critique kantienne dans un passage où Levinas affirme, en termes éminemment kantien, que la métaphysique en tant qu'éthique, philosophie première de la relation à Autrui, « se produit concrètement comme la mise en question du Même par l'Autre, c'est-à-dire comme l'éthique qui accomplit l'essence critique du savoir. Et comme la critique précède le dogmatisme, la métaphysique précède l'ontologie ».⁴⁵ En d'autres termes, on pourrait dire que la démarche originaire du projet de Levinas consiste à ébranler les fondements ontologiques et logiques qui ont rendu possible cette « neutralisation de l'Autre » qui a marqué la philosophie occidentale depuis Socrate. Pour remarquer que l'inspiration critique n'est pas un hasard, dans *Autrement qu'être* Levinas parle ouvertement du dévoilement de la passivité radicale du sujet éthique comme de l'opération inaugurale du « criticisme pur ». Celui-ci ne consiste pas en effet « dans la théma-

⁴² E. Kant, *Critique de la raison pure*, B1, Ak. III, p. 27 ; I, p. 757.

⁴³ Voir E. Levinas, *Totalité et infini*, cit., p. 214.

⁴⁴ *Ivi*, p. 10.

⁴⁵ E. Levinas, *Totalité et infini*, cit., p. 33.

tisation opérée par réflexion *sur* soi », puisque le moi transcendantal, « dans la conscience réfléchissant sur elle-même, [...] par sa forme indéchirable de sujet universel, échappe à son propre œil critique de par sa spontanéité qui lui permet de se réfugier dans cet œil même qui le juge. La négativité où le Moi se détache de lui-même pour se regarder, est, à tous point de vue, récupération de soi ». ⁴⁶ Dans le criticisme traditionnel le sujet retrouve toujours soi-même dans une sorte de circularité autoréférentielle. Par contre, ce que Levinas souhaite accomplir c'est « la mise en question la plus radicale qui soit », une critique qui doit exposer la subjectivité comme vulnérable, intrinsèquement « obsédée » par une responsabilité vis-à-vis d'Autrui remontant à une antériorité immémoriale qui la précède et qui la hante. ⁴⁷

⁴⁶ E. Levinas, *Autrement qu'être*, cit., p. 147.

⁴⁷ Voir *ivi*, p. 24, 195 ; « Dieu et la philosophie » (1975), dans *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 113 : « [...] la subjectivité qui n'est pas en fin de compte le 'je pense' (qu'elle est de prime abord), qui n'est pas l'unité de 'l'aperception transcendantale', est, en guise de responsabilité pour Autrui, sujétion à autrui. Le moi est passivité plus passive que toute passivité parce que d'emblée à l'accusatif, soi – qui n'a jamais été au nominatif – sous l'accusation d'autrui, bien que sans faute. Otage d'autrui, il obéit à un commandement avant de l'avoir entendu, fidèle à un engagement qu'il n'a jamais pris, à un passé qui n'a jamais été présent ».

10.4. Cogito intégral et médiation humaine : Ricœur

10.4.1. *Une étrange nébuleuse : réflexivité, incarnation, analyse eidétique*

Si Levinas trouve chez Kant les outils pour penser le lien de responsabilité avec l'autre sous la forme de la passivité, un autre grand introducteur de la phénoménologie en France, Paul Ricœur (1913-2005), qui a été son collègue à Nanterre entre 1967 et 1972, élabore un projet philosophique radicalement voué au primat de l'activité. Ricœur exprime en effet sa préoccupation pour une éthique conçue sur le mode du « dépouillement », en formulant par provocation la crainte d'une crise de l'ipséité qui, au lieu d'ouvrir au respect d'autrui, mène à la « haine de soi ». ¹ Simple inversion de la tentative husserlienne de dériver l'*alter ego* de l'*ego*, ² l'éthique de Levinas, plutôt que se réclamer de la soustraction kantienne de la raison pratique au règne de la raison théorique, fait usage d'une hyperbole quasi-cartésienne qui, par une exagération argumentative, vise à produire un effet de rupture. ³ Mais, se demande Ricœur, comment le sujet pourrait-il accueillir l'appel d'autrui s'il n'était pas doué de la capacité de « discrimination » et de « reconnaissance », en d'autres termes si le soi n'avait pas une « structure réflexive » ? ⁴

Cette mise en valeur de la réflexivité – bien sûr, d'une réflexivité problématisée, non transparente – relève d'une différence substantielle entre Levinas et Ricœur, qui remonte à un écart originaire entre leurs apprentissages philosophiques. Ce qu'ils ont en commun, outre bien évidemment la référence à Husserl, c'est une formation initiale qui s'est déroulée loin de Paris et une certaine distance par rapport à l'idéalisme critique de Brunschvicg. Dans le cas de Levinas, cette distance ne l'empêchera ensuite de se rapprocher du professeur de la Sorbonne et d'admirer l'élan idéaliste de sa pensée, sa passion dreyfusarde pour la justice et la vérité, sans pour autant se rallier à sa méthode ou à ses théories. Le cas de Ricœur est plus nuancé, car on trouve chez lui à la fois la nécessité du concret, de l'expérience vécue, et le legs de la tradition de philosophie réflexive française. Si Levinas fait ses études à Strasbourg, dans un contexte plus bergsonien que kantien, l'apprentissage philosophique de Ricœur se déroule initialement à Rennes. Au lycée, il rencontre la figure de Roland Dalbiez (1893-1976), qui, sur le conseil de Maritain, dont il est proche, avait été le premier en France à consacrer une thèse à

¹ Voir P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, p. 198.

² Voir *ivi*, p. 215 et 382.

³ Voir *ivi*, p. 388-9.

⁴ Voir *ivi*, p. 391.

l'œuvre de Freud.⁵ Ricœur se trouve donc très tôt introduit à l'idée que le sujet ne coïncide pas toujours avec soi-même, que quelque chose d'inaperçu peut entraver ses démarches, d'autant plus que, comme il le rappelle lui-même, Dalbiez était tout sauf passionné par la tradition de l'idéalisme de Descartes à Brunschvicg, en passant évidemment par Kant :

L'adversaire principal était l'idéalisme, suspecté de laisser la pensée refermer sa prise sur le vide ; privée de réel, la pensée était contrainte de se replier narcissiquement sur elle-même. Un audacieux rapprochement était ainsi opéré entre tout un courant de la pensée philosophique moderne et l'attitude déréalisante observée dans le délire des psychotiques.⁶

Mais le passage à l'université coïncide justement pour Ricœur avec la découverte de la philosophie réflexive et du « néocriticisme », dans un contexte personnel de conflit entre le rationalisme intellectuel et la foi protestante.⁷ Le mémoire de maîtrise qu'il soutient en 1934 – *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*⁸ – est l'occasion de donner à cette tension une première synthèse, en s'incorporant dans « la tradition de la philosophie réflexive française, parente du néokantisme allemand »,⁹ celle de Ravaisson, Lachelier, Boutroux, Lagneau et Nabert. Mais l'année décisive c'est la suivante, lorsqu'il déménage à Paris. Grâce à son ami Maxime Chastaing, il fait presque en même temps deux découvertes antithétiques : la phénoménologie husserlienne, méthodique et scientifique, et la pensée chrétienne de Gabriel Marcel, dont il fréquente le salon, vouée aux thèmes du mystère et de l'incarnation. Chez Marcel, Ricœur trouve, comme l'écrit Dosse, « l'aspiration d'un corps qui chemine dans l'existence et lui procure son plaisir d'être, son 'oui' à la vie »,¹⁰ mais aussi une opposition radicale aux abstractions de l'idéalisme, en particulier à celui, scientifique, de Brunschvicg.¹¹ C'est Marcel,

⁵ Voir R. Dalbiez, *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1936.

⁶ P. Ricœur, *Réflexion faite*, cit., p. 12.

⁷ Voir *ivi*, p. 14-5.

⁸ Voir P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Éditions du Cerf, Paris 2017. Dans ce texte, Ricœur reproche à Lachelier et Lagneau d'avoir extrémisé la position kantienne en la rendant une sorte d'idéalisme absolu : « L'idéalisme absolu est astreint à une preuve que Kant n'avait pas à donner. Si la raison est chose en soi, elle ne sera vraiment absolue que si tout lui est intérieur, que si on peut aboutir à un monisme idéaliste, où la raison n'est plus forme seulement, mais créatrice de sa matière, où la sensibilité rentre dans le rythme de la pensée pure, où le fait se résorbe dans le droit, le donné dans la valeur » (*ivi*, p. 142). Voir M.-A. Vallée, « Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur », *Études ricœuriennes* 3, 1 (2012), p. 144-55 ; J. L. Vieillard-Baron, « Les origines spiritualistes de la pensée de P. Ricœur », *Revue des sciences religieuses* 92, 2 (2018), pp. 245-62.

⁹ P. Ricœur, *Réflexion faite*, cit., p. 15.

¹⁰ F. Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997, p. 32.

¹¹ En 1928, lors d'une séance célèbre à la Société française de philosophie consacrée au prétendu athéisme de Fichte et de Spinoza une querelle avait opposé Marcel et Brunschvicg au sujet du problème pascalien du choix entre le Dieu d'Abraham et le Dieu des philosophes. Selon Brunschvicg, depuis l'avènement de la physique ma-

d'ailleurs, qui l'introduit à la philosophie de Jaspers, sur laquelle il travaillera avec Dufrenne dans leurs années de captivité.

Après la guerre, donc, la pensée de Ricœur se développe dans une « nébuleuse » où la philosophie réflexive, l'existentialisme de Marcel et de Jaspers, la philosophie affirmative de la valeur de Nabert et la rigueur descriptive de Husserl, mais aussi l'engagement personnaliste de Mounier, coexistent dynamiquement. Sa thèse de doctorat sur *Le volontaire et l'involontaire*, soutenue en 1950 et publiée dans la collection « Philosophie de l'esprit » dirigée chez Aubier par Marcel, Lavelle et Le Senne, est le point de condensation de cette constellation hétérogène. En souhaitant donner une « contrepartie » pratique à la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty,¹² dont il partage la lecture 'pessimiste' de la réduction transcendantale, Ricœur veut étendre l'analyse eidétique, limitée par Husserl à la dimension représentative, à la sphère de l'affection et de la volition, aux essences des fonctions volontaires et involontaires : les besoins, l'émotion l'attention, l'hésitation, le choix, le projet, l'habitude, la motion, le motif, l'action, etc.). L'idée est de produire une phénoménologie du *cogito* intégral, enveloppant aussi « le je désire, je peux, je vis et, d'une façon générale, l'existence comme corps ».¹³

Comme il l'avoue lui-même, alors que la méthodologie de la description eidétique est empruntée à Husserl, la « problématique d'un sujet à la fois incarné et capable de mettre à distance ses désirs et ses pouvoirs », d'un sujet en même temps maître de soi et néanmoins esclave du caractère et de l'inconscient, aussi bien que l'insistance sur la non-réductibilité de la corporéité, provient de Marcel¹⁴ – même si la dette envers Husserl, en particulier envers le Husserl qui, dans *Ideen II*, traite de la motivation, de l'*Einführung* et du corps propre, est peut-être plus grande de ce qu'il ne le dit. Quoi qu'il en soit, la nécessité d'incorporer à l'intérieur du sujet la dimension de l'action, de l'affirmation d'un projet existentiel, en faisant du corps le lieu de médiation entre liberté et déterminisme, entre subjectivité et objectivité du *cogito*, se veut une extension et en même temps un dépassement du projet husserlien : « il nous paraît

thématique au XVII^e siècle, il n'était plus possible de parler d'un Dieu surnaturel, créateur, objet d'une transcendance spirituelle ; par contre, Dieu se révélait être la lumière immanente à l'intelligence, pure *logos* ou « *Verbum ratio* ». Marcel s'oppose violemment à cette sorte de sécularisation scientifique de l'expérience du croyant, à ce Dieu des savants qui n'est « qu'une fiction abstraite et sans vertu », en soulignant par contre la nature existentielle de la vie religieuse, hantée par le mystère de la destinée humaine. La réponse de Brunschvicg est virulente : le vrai concret est du côté de l'abstraction scientifique. « Toute votre conception des choses est pauvre et abstraite, puérile et larvée, en comparaison de celle qui, depuis trois siècles, fait le fond de notre civilisation scientifique » (voir « La querelle de l'athéisme » (1928), dans L. Brunschvicg, *De la vrai et de la fausse conversion*, cit., p. 176).

¹² Voir P. Ricœur, *Réflexion faite*, cit., p. 23.

¹³ P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. I : Le volontaire et l'involontaire* (1949), Aubier, Paris 1988, p. 13.

¹⁴ Voir *ivi*, p. 18 ; P. Ricœur, *Réflexion faite*, cit., p. 24.

vain de croire qu'on puisse 'sauver les phénomènes' sans cette conversion constante qui conduit de la pensée qui pose devant soi des notions à une pensée qui participe à l'existence ». ¹⁵

Paradoxalement, c'est une « problématique » ¹⁶ aux claires teintes kantienne, passées par le filtre de Nabert, qui constitue la toile de fond de cette « anthropologie » du *cogito* intégral visant à concilier le déterminisme de l'involontaire, du caractère situé, contingent et fini de l'existence humaine, avec la liberté du volontaire, de ce que l'homme détermine comme sa propre visée existentielle, avec la présence d'une instance infinie à l'intérieur de la subjectivité qui tient à une sorte d'universalité de la condition humaine. Même si Ricœur subordonne l'inférieur biologique et physique au supérieur de la volonté, en soulignant la nature affirmative du sujet, plutôt que son pouvoir de néantisation (Sartre) ou sa finitude radicale (Heidegger), tout son projet ne vise qu'à montrer comment le choix, la décision, la réalisation de sa propre humanité, ne se détermine qu'à partir d'une scission interne au sujet, d'une médiation qu'il est toujours obligé d'opérer entre des instances divergentes qui entravent le mouvement de la pure réflexivité : « L'existence au sens kierkegaardien enveloppe l'existence au sens kantien ; mais cette implication est un lien supra-logique qui tient de la connivence et du *pacte*, et qui se brise, sitôt pensé, en acte et en état, en liberté et en nécessité d'exister ». ¹⁷ À la fois totalité organisée et problème à résoudre, la vie humaine ne se comprend que par un double regard qui rende compte de cette ambiguïté foncière entre passion et action, entre la « tristesse du fini » et la transcendance de la liberté, de l'incompatibilité non pas intellectuelle, réflexive, mais bien *pratique* de liberté et nécessité. ¹⁸

10.4.2. Kant et l'anthropologie de la disproportion

Mais c'est dans le premier livre du deuxième volume de la *Philosophie de la volonté*, paru en 1960, que la référence kantienne devient essentielle pour penser la dialectique interne au sujet. *L'homme faillible* est lieu où la confrontation avec Kant devient cruciale pour penser, au-delà de la dialectique entre le volontaire et l'involontaire, la fragilité et la faillibilité comme caractères ontologiques propres à l'homme. ¹⁹ L'enjeu étant de démontrer que la possibilité du mal moral est inscrite dans la constitution même de l'homme conçu comme être

¹⁵ P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, cit., p. 19.

¹⁶ Notion de Marcel souvent utilisée par Ricœur.

¹⁷ *Ivi*, p. 389.

¹⁸ Voir *ivi*, p. 417.

¹⁹ Voir P. Ricœur, *Réflexion faite*, cit., p. 28 : « Il est clair que l'origine de l'idée est à chercher chez Kant, auquel je consacrais alors de nombreux cours de licence et d'agrégation ».

fragile et vulnérable, Ricœur cerne trois moments où l'existence humaine se révèle comme médiation dans la « disproportion », c'est-à-dire entre dimensions conflictuelles : la « synthèse transcendantale » de l'imagination par rapport à sensibilité et raison ; la « synthèse pratique » du respect entre la finitude du caractère et l'exigence infini du bonheur ; la « fragilité affective », où le sentiment révèle la tension entre l'intimité de la conscience et l'exposition au monde.

À partir d'une réflexion d'ordre transcendantal – partant non pas du sujet, mais plutôt de l'objet, pour trouver les conditions de possibilité de la connaissance –, Ricœur trouve dans la connaissance le modèle, le « fil conducteur pour l'exploration de toutes les autres modalités de l'homme intermédiaire ». ²⁰ En particulier, l'exemple paradigmatique de médiation de la connaissance est repéré dans l'imagination transcendantale de Kant, en tant que terme moyen entre la sensibilité et la raison, entre, pour employer la terminologie ricœurienne, la finitude de la « perspective » et l'infinité du « Verbe ». Le sujet est en effet corps, sensibilité comme réceptivité, mais plus radicalement comme « point de vue » sur le monde : « mon corps percevant n'est pas seulement mon ouverture sur le monde, il est le 'ici d'où' la chose est vue ». ²¹ Jusqu'ici, Ricœur semble s'en tenir à la lecture heideggerienne de Kant, malgré les subtilités phénoménologiques sur le rôle et les modalités de la corporéité. Toutefois, la finitude est d'abord un discours de l'homme sur lui-même ; le sujet fini se connaît lui-même et peut énoncer sa condition, ce qui présuppose un mouvement de sortie de la finitude, une transgression qui relève de ce qu'il y a d'infini dans l'homme. Il y a une puissance qui mène à transgresser la perspective située et qui s'identifie avec la capacité de dire, de parler des choses absentes et d'anticiper leur sens. La perspective finie est dépassée par le plan de la signification, du concept qui regroupe et désigne plusieurs manifestations perceptives. En mêlant inspiration kantienne, analyse phénoménologique et analogies hégéliennes, Ricœur écrit que « [n]ous ne sommes jamais seulement dans la certitude du ceci-ici-maintenant pour ce moi-ci ; nous sommes aussi toujours déjà dans la dimension de la vérité, dès la première certitude, celle qui tient à notre installation parmi les choses du monde, nous disons la vérité universelle ». ²² L'« intention de vérité » est donc le « moment d'infinitude de l'homme », ²³ et ce qui empêche le primat d'une phénoménologie de la perception c'est le fait que la perception

²⁰ P. Ricœur, *L'homme faillible*, dans *Philosophie de la volonté. II : Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, Paris 1988, p. 25.

²¹ *Ivi*, p. 39.

²² *Ivi*, p. 47.

²³ *Ivi*, p. 54.

est déjà prise dans un mouvement réflexif qui fait apparaître la dialectique originaire entre sensibilité et *logos*.²⁴

Selon Ricœur, la problématique kantienne de la synthèse, et donc du terme moyen, se pose à ce point nécessairement pour toute philosophie qui refuse à la fois l'idéalisme absolu et l'empirisme radical, lorsqu'on pose l'irréductibilité du savoir à la perception et vice-versa. Ce qui intéresse Ricœur de la notion kantienne d'imagination transcendante c'est qu'elle « n'a pas de *pour soi* », ²⁵ étant à la fois, comme l'écrit Kant, « homogène d'un côté de la catégorie, de l'autre au phénomène », ²⁶ et que son art, l'art du schématisme, est, d'après la définition célèbre, un art « caché dans les profondeurs de l'âme [*Seele*] humaine » ²⁷ – ou, comme le dit Ricœur, le « point aveugle de la connaissance ». ²⁸ Contrairement à Heidegger, Ricœur n'émphatise pas la fonction médiatrice du temps, qui ne peut pas être à ses yeux la véritable racine commune du sensible et de l'intelligible. Heidegger, finalement, ne fait que réduire le problème de l'objectivité au problème de la réceptivité, du « laisser-apparaître », alors que ce qui est requis est non pas une philosophie de la finitude mais une « philosophie de la synthèse – de la synthèse de finitude et de rationalité ». ²⁹ Pour Ricœur, le moment de l'intelligibilité, de la discursivité articulée, demeure essentiel.

Mais la synthèse, tout en s'opérant dans le domaine de la représentation subjective, ne révèle pas pour autant une « conscience de soi », mais juste une unité formelle, car elle vise finalement à rendre compte de la constitution de l'objectivité, elle est modelée sur l'objet. En ce sens, elle correspond au moment le plus élémentaire de l'anthropologie de la disproportion que Ricœur entend bâtir : « Si l'homme est milieu entre l'être et le néant, c'est que d'abord il opère des 'médiations' dans les choses », ³⁰ à savoir, en langage phénoménologique, ³¹ entre

²⁴ « Cette dialectique du signifier et du percevoir, du dire et du voir, paraît bien absolument primitive et le projet d'une phénoménologie de la perception, où serait ajourné le moment du dire et ruinée cette réciprocité du dire et du voir, est finalement une gageure intenable » (*ivi*, p. 45). « De quelque nom qu'on appelle cette dualité originaire – opinion et science, intuition et entendement, certitude et vérité, présence et sens – elle interdit de faire une philosophie de la perception avant une philosophie du discours et oblige à les élaborer ensemble, l'une avec l'autre, l'une par l'autre » (*ivi*, p. 108).

²⁵ *Ivi*, p. 59.

²⁶ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A138/B177, Ak. III, p. 134 ; I, p. 885.

²⁷ *Ivi*, A141/B180, p. 136 ; p. 887.

²⁸ P. Ricœur, *L'homme faillible*, cit., p. 98.

²⁹ *Ivi*, p. 61.

³⁰ *Ivi*, p. 63.

³¹ Le détour pour la terminologie phénoménologique se rend nécessaire puisque Ricœur considère, à l'instar de Husserl, que la véritable synthèse s'opère dans les choses elles-mêmes et non pas dans le sujet par le jugement. Sur ce point, Ricœur semble reprendre le thème husserlien de la chose comme « fil conducteur transcendantal » exposé dans le paragraphe 150 du premier volume des *Idées* (voir E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie transcendantale pures*, cit., p. 503-507). Citons le passage in extenso, car Ricœur y explique clairement la médiation ou correction réciproque qu'il souhaite accomplir entre kantisme et phénoménologie : « Aussi préféré-je dire que la synthèse est d'abord synthèse du sens et de l'apparence plutôt que synthèse de l'intelligible et du sensible, afin de souligner que l'objectivité de l'objet est constituée sur l'objet même.

l'*apparaître* de la chose et son *sens*, sa dicibilité. La théorie de la connaissance kantienne, tout en restant trop épistémologique, permet donc de penser les autres clivages pratiques que l'homme est appelé à régler. Dans la *synthèse pratique*, qui marque le passage du « je pense » au « je veux », l'antinomie se pose entre le *caractère* fini et la recherche infinie de la totalité, c'est-à-dire du *bonheur* conçu non pas au sens « pathologique » kantien, mais comme la visée la plus haute et la plus universelle de l'être humain et de son projet existentiel. Ici, ce n'est plus un sujet qui est en jeu, mais la *personne* dans sa totalité, le « Soi » comme projet, donc comme horizon visé de réalisation. La médiation entre le caractère individuel et l'idée d'humanité, Ricœur la situe dans le *respect*, notion kantienne issue de l'idée que l'humanité est essentiellement une fin, synthèse entre raison et existence. À vrai dire, dans la *Critique de la raison pratique* le respect (*Achtung*) est évoqué en tant que sentiment d'adhésion à la loi morale (motivation [*Triebfeder*]) suscitée par une humiliation positive des inclinaisons privées et sensibles.³² Ricœur l'admet explicitement : « j'use donc librement du kantisme en mettant directement en rapport d'intentionnalité respect et personnel »,³³ lequel n'est dans la *Raison pratique* qu'un exemple. Il souhaite en effet mettre en valeur la « philosophie de la personne » esquissée par Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* – texte, on l'a vu,³⁴ central pour la philosophie morale française fin de siècle –, celui de l'impératif catégorique et du règne des fins, contre le formalisme de l'autonomie de la deuxième *Critique*. Mais ce qui intéresse Ricœur dans la notion kantienne du respect c'est sa nature intermédiaire entre la raison et le sentiment, le passage qu'elle rend possible de la raison comme principe à la raison comme « mobile ». En ce sens, le respect est la marque de l'homme comme étant sensible, soumis à son caractère et à sa personnalité, et à la fois participant au monde intelligible. La « réceptivité d'un intérêt moral pur », pour le dire avec Kant, est une propriété du *Gemüt* de l'homme,³⁵ de son « cœur » ou de sa « conscience ».³⁶

C'est ici que Ricœur rencontre la limite du kantisme, installé dans la perspective dualiste du mal radical qui voit dans la sensibilité une dimension depuis toujours déçue. Le but

On voit le point où nous nous éloignons de Kant : la véritable synthèse *a priori* ce n'est pas celle qui s'énonce dans des 'principes', c'est-à-dire dans des jugements qui seraient premiers par rapport à toutes les propositions empiriques du domaine physique ; Kant a réduit la portée de sa découverte aux dimensions restreintes d'une épistémologie ; l'objectivité de l'objet est ramenée à la scientificité des objets d'un domaine découpé par l'histoire des sciences ; mais [...] la véritable synthèse *a priori* [...] consiste dans le caractère objectal (plutôt qu'objectif, si objectif veut dire scientifique) de la chose, à savoir cette propriété d'être jetée devant moi, d'être à la fois donnée à mon point de vue *et* susceptible d'être communiquée dans un discours [...] » (P. Ricœur, *L'homme faillible*, cit., p. 56).

³² Voir E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 73-80 ; II, p. 696-706.

³³ P. Ricœur, *L'homme faillible*, cit., p. 90.

³⁴ Voir *supra*, section 5.3.

³⁵ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 152 ; II, p. 791.

³⁶ Voir P. Ricœur, *L'homme faillible*, cit., p. 94-5.

de Ricœur consiste en revanche à montrer le mal comme possibilité intrinsèque au statut dual de l'homme, et non comme déchéance ontologique qui l'entache à la racine. Pour prolonger l'anthropologie du *Gemüt*, du cœur, moment de fragilité absolue, au-delà de Kant, il faut donc faire du sentiment l'intermédiaire entre affection et intention, entre la sensibilité passive, le principe de plaisir, et l'ouverture au monde, la projectualité, la volition, bref, le « principe du bonheur ». Le sentiment, le *thymos*, a donc une fonction à sa manière de schématisation, de raccordement toujours provisoire, souvent révélateur d'une dualité irréductible, entre désir et « désir du désir », vie organique et vie spirituelle. C'est dans cette faille, dans ce conflit qui brise l'unité du cogito, que se constitue le Soi comme ce qui se cherche, projet toujours en voie de détermination.

Ce qu'il est intéressant de noter, c'est que pour élaborer son anthropologie de la disproportion, donc pour penser l'homme comme être mixte, faisant toujours face à la tâche impossible et pourtant nécessaire de la médiation, Ricœur est amené à mélanger phénoménologie et kantisme, en les plaçant dans un rapport de correction réciproque. Dans un article paru dans les *Kantstudien* en 1954-1955, il s'était déjà attelé à éclaircir le rapport compliqué entre les deux penseurs et aussi, implicitement, à clarifier sa propre position. En déplaçant les termes traditionnels de la confrontation entre phénoménologie et criticisme, Ricœur montre que le clivage se creuse entre la réduction de la réalité à phénomènes chez Husserl et la reconnaissance de l'existence de la limite ontologique de l'en soi chez Kant. Dans un article de 1953, Ricœur avait écrit :

[...] nous pouvons nous demander si la phénoménologie ne requiert pas, pour fonder son propre droit à régner royalement sur l'empire de ce qui apparaît, une *critique* de l'apparaître. Cette chronique revient à son point de départ – à son point de départ kantien. La position de la réalité en soi était pour Kant ce qui *limite spéculativement* les prétentions du phénomène à se donner pour l'être ; et le respect pour les personnes, en tant que valeur et qu'existence (en tant qu'existence-valeur) était ce qui *limite pratiquement* la prétention de notre sensibilité à réduire les personnes à leur manière d'apparaître dans la haine et le désir, voire même dans la sympathie.³⁷

Et encore : « La position de l'en soi signifie très précisément ce 'halte là !' opposé à la prétention des phénomènes, c'est-à-dire de nous-même, législateur des phénomènes ».³⁸ Mais cela dit, il existe quand même un rapport de continuité qui légitime en quelque sorte la correc-

³⁷ P. Ricœur, « Sur la phénoménologie » (1953), dans *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 185.

³⁸ *Ivi*, p. 169.

tion réciproque, à savoir le fait que chez Kant on peut cerner une sorte de phénoménologie implicite, amorcée, du *Gemüt*. Kant ne visait au fond qu'à faire une épistémologie, ce qui l'a empêché de composer une véritable phénoménologie du *Gemüt* : « il importe moins de décrire comment l'esprit connaît que de *justifier* l'universalité du savoir par la fonction d'unité de l'aperception transcendante ». ³⁹ Mais cette recherche radicale des conditions des jugements synthétiques *a priori* recèle une véritable epochè, « une vaste réduction qui ne va plus seulement des sciences constituées, du savoir qui a réussi, à leur condition de *légitimité* ; elle va de l'ensemble de l'apparaître à ses conditions de *constitution* ». ⁴⁰ Et encore : « lorsqu'elle [la 'révolution copernicienne'] ne se réduit pas à la *questio juris*, à l'axiomatisation de la physique newtonienne, cette révolution n'est autre que la réduction des étants à leur apparaître dans le *Gemüt* ». ⁴¹ Ricœur pense au schématisme transcendantal et à l'*Analytique des principes*, en particulier aux pages des « Analogies de l'expérience », où Kant thématise des problèmes de *constitution*, à la fois noétique et noématique. Certes, cette tentative de trouver la « phénoménologie implicite » de Kant n'est pas sans difficultés et interprétations indues, mais ce qui compte c'est le fait que pour Ricœur « Husserl *fait* la phénoménologie », lorsque « Kant la *limite* et la *fonde* », ⁴² c'est-à-dire qu'il pose un problème d'ordre ontologique quant au statut de l'objet que Husserl résout par l'option « métaphysique » du solipsisme transcendantal et du *lebendige Gegenwart*, du présent vivant. Cela revient à dire que Ricœur accepte la *méthode* de la phénoménologie, telle que Husserl l'a pratiquée, mais non pas son *interprétation* philosophique. La « désontologisation » de l'objet, sa réduction à mon évidence, entraîne Husserl dans des « péripéties » qui l'obligent à des réductions de plus en plus profondes et au passage difficile du plan statique au plan génétique des synthèses passives et de la temporalité constituante, du plan de l'« unité du sens » à celui de l'*Urstiftung*. Par contre, on trouve chez Kant une philosophie de la limite qui distingue nettement entre l'« intention » et l'« intuition » : « Kant dissocie radicalement le rapport à quelque chose... et la vision de quelque chose. Le *Etwas* = X est une intention sans intuition. C'est cette distinction qui soutient celle du penser et du connaître ; elle en maintient non seulement la tension mais l'accord ». ⁴³ La perte de la dimension ontologique aplatit la phénoménologie sur une théorie de la connaissance où le *penser* n'a pas de place. Selon Ricœur, cette difficulté émerge radicalement dans les *Méditations cartésiennes*, là où Husserl, dans la cinquième méditation, doit

³⁹ P. Ricœur, « Kant et Husserl » (1954-5), dans *À l'école de la phénoménologie*, cit., p. 279.

⁴⁰ *Ivi*, p. 279-80.

⁴¹ *Ivi*, p. 281.

⁴² *Ivi*, p. 313.

⁴³ *Ivi*, p. 295.

rendre compte de l'existence d'autrui – véritable « pierre de touche » – à partir de la réduction préalable à la monade égologique.

La phénoménologie est la science du seul *ego* dont j'ai une évidence originaire, le mien. Jamais le kantisme ne pouvait rencontrer un tel problème. Non seulement parce que dans sa perspective épistémologique il ne pouvait rencontrer qu'une conscience en général, le sujet du savoir vrai. Mais aussi parce que le *Gemüt* que la Critique présuppose comme sujet concret est toujours tendu vers l'objet transcendantal = X qui échappe au phénomène et qui peut être l'existence absolue d'une autre personne. La désontologisation de l'objet, chez Husserl, implique virtuellement celle des corps d'autrui et celle des autres personnes.⁴⁴

Un « retour à Kant » se propose alors, non pour améliorer la description de la constitution d'autrui, mais pour préciser le sens de l'existence qui s'annonce dans l'apparition d'autrui. Ricœur se réfère à la seconde formule de l'impératif catégorique dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, qui invite à traiter sa propre personne et l'humanité entière comme une fin et jamais comme un moyen. La détermination d'autrui ne passe donc pas par une théorie de la connaissance ou par une phénoménologie de l'intersubjectivité, mais par un sentiment pratique, le respect, qui pose une limite à ma faculté d'agir : « Par le respect, la personne se trouve d'emblée située dans un champ de personnes dont l'altérité mutuelle est strictement fondée sur leur irréductibilité à des moyens ».⁴⁵ Autrui est donc une existence qui est porteuse d'une valeur reconnue *a priori*. La fonction de la chose en soi est pour Ricœur éminemment morale, car elle permet de penser de manière positive l'en soi comme règne des fins. L'existence absolue d'autrui ne fait pas l'objet d'une perception réductible à mon vécu ; certes, elle s'annonce comme étrangère dans le monde de la vie, mais son « être en soi » doit être posé *pratiquement*, au-delà de mes dispositions.⁴⁶ Le kantisme, conçu comme philosophie des limites, comme critique, est donc repris pour intégrer et corriger les tendances idéalistes de la phénoménologie, son incapacité à rendre compte intégralement du *cogito* intégral, à la fois sujet de la connaissance et sujet éthique.

⁴⁴ *Ivi*, p. 304.

⁴⁵ *Ivi*, p. 310.

⁴⁶ Voir *ivi*, p. 312.

CHAPITRE 11

DU NON-KANTISME A L'ANTI-KANTISME : KANT PARMIS LES EPISTEMOLOGUES

L'épistémologie représente l'autre ligne qu'il faut suivre pour comprendre la destinée de la référence kantienne au XX^e siècle, avant de considérer les retours à Kant de Foucault, Deleuze, Derrida et Lyotard. Ligne parallèle, car, à l'instar de ce qui se passe dans la phénoménologie, dans ce contexte également la construction de l'image de Kant et l'appréciation de la philosophie critique sont indissociables, pour des raisons à la fois théoriques et historiques, du rapport avec la génération de Brunschvicg et d'Alain et son héritage. Nous ne sommes pas concernés ici par la définition rigoureuse de la tradition épistémologique française, matière complexe et multiforme de laquelle on pourrait produire plusieurs découpages différents.¹ Plus que l'existence d'un style commun,² ce qui fait autorité ici c'est plutôt la présence de renvois réciproques entre auteurs, d'un dialogue direct et indirect qui définit un horizon commun alors même qu'il nous présente des trajectoires biographiques et des intérêts théoriques distincts sinon disparates. Dans cette « intrigue », qui est la condition empirique minimale de toute 'labellisation' plus ou moins heuristique, on peut certes repérer des constantes, ce qui n'est pas sans risques. Le refrain peut-être abusif du « transcendantal historique » éclaire sans doute un caractère partagé, tout en brouillant les spécificités terminologiques, méthodologiques et conceptuelles entre auteurs engagés dans des régions du savoir différentes et dont l'activité intellectuelle totale s'étale sur presque un demi-siècle. Dans cette narration du transcendantal historique, en outre, la signification même de « transcendantal » (pas univoque chez Kant lui-même, d'ailleurs) souffre d'un certain manque de précision, d'un usage désinvolte qui en fait souvent un synonyme d'*a priori*, comme si on pouvait résoudre la question en parlant d'une relativisation historique des conditions de production du savoir, ce qui en soi n'implique aucun rapport strict et nécessaire avec la pensée kantienne.³

¹ Pour une tentative récente, voir F. Taylan, *Concepts et rationalités. Héritages de l'épistémologie historique, de Meyerson à Foucault*, Éditions matériologiques, Paris 2018.

² Voir le célèbre article de J.-F. Braunstein, « Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le 'style français' en épistémologie », dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, p. 920-63.

³ Dans leur éclairante introduction à un numéro thématique de la revue *Discipline filosofiche* (2 [2006]) sur l'épistémologie française et le problème du transcendantal historique, Cavazzini et Gualandi ont parlé justement d'une « dérivation au sens large du 'copernicanisme' kantien » (p. 7). Au moins de ne pas se référer à des cas spécifiques comme celui de Granger, qui oppose à la « description *a priori* de formes transcendantales fermées » de Kant la possibilité, garantie par le rapport constant entre forme et contenu des sciences, « d'un *progrès transcendantal*, philosophiquement – et même techniquement – plus significatif, peut-être, que le progrès des contenus, dont il est [...] inséparable » (G. G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme* (1960), Vrin, Paris 2010, p. 10).

Il est quand même vrai que, comme nous l'avons dit, un certain rapport (médié) avec Kant est en jeu dans cette affaire. Plutôt que de mesurer en termes abstraits le degré de kantisme de l'épistémologie française, nous essayerons de tracer un parcours entre quatre auteurs, parcours qui puisse mettre en lumière les conséquences sur le long terme de l'interprétation du criticisme formulée par Brunschvicg (et, dans le cas de Canguilhem, aussi par Alain) au début du siècle. Le mouvement décrit est celui de la progressive destitution de la subjectivité constituante dans les démarches opératives de la raison scientifique et de la valorisation des ruptures internes à l'ordre des savoirs, hors du cadre encore téléologique qui dominait chez Brunschvicg. L'histoire des événements scientifiques était pour Brunschvicg le prisme à travers lequel filtrait la lumière de l'esprit ; en retrouvant ses jugements à la base de toute intelligibilité constituée, la conscience pouvait se rendre compte de son progrès et de sa destination ultime. Mais déjà dans le « non-kantisme » de Bachelard l'emphase sur les coupures, les fragmentations et les rectifications de l'histoire des sciences rebondit sur le sujet lui-même, qui devient une instance multiple, parfois contradictoire et en conflit perpétuel avec soi-même. Chez Cavaillès, l'activité constituante du sujet, quoiqu'elle ne soit pas éliminée totalement, est subordonnée à une dialectique interne au concept, lorsque chez Canguilhem le sujet demeure comme instance critique ancrée dans la normativité spontanée de la vie. Enfin, Althusser se débarrasse de tout résidu du kantisme bourgeois et donne à la rupture épistémologique une valeur non pas purement *descriptive*, énonçant une logique sous-jacente à ce qui s'est passé dans l'histoire, mais *positive*, programmatique, à savoir révolutionnaire.⁴

Le passage du non-kantisme de Bachelard à l'anti-kantisme d'Althusser vise donc à mettre en lumière moins une téléologie linéaire qu'une série de déplacements conceptuels ayant comme effet la transition du problème de la reformulation du kantisme à celui de son dépassement.

⁴ Sur cette duplicité de la notion de rupture, entre compréhension descriptive et célébration éversive, voir J.-M. Salanskis, *Philosophie française et philosophie analytique au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 2016, p. 78-80.

11.1. Un kantisme ouvert : Bachelard

11.1.1. *Un nouveau noumène*

Surdoué issu d'un contexte provincial humble, fils d'un cordonnier, Gaston Bachelard est le protagoniste d'une parabole intellectuelle qui le mène d'un obscur collègue de Bar-sur-Aube, où il enseigne la physique et la chimie, à la direction en 1940 de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques de la Sorbonne fondé par Abel Rey.¹ Cette évolution témoigne d'un passage plus profond : c'est en partant de la science, afin donc d'en comprendre la rationalité intrinsèque, que Bachelard arrive à la philosophie, en obtenant l'agrégation en 1922 et en soutenant le 23 mai 1927 deux thèses sous la direction de Rey et de Brunschvicg, *l'Essai sur la connaissance approchée* et *l'Étude sur l'évolution d'un problème de physique : la propagation thermique dans les solides*. Si la carrière tardive de Bachelard, qui avait commencé en gagnant sa vie comme commis des Postes et Télégraphes, peut paraître un mouvement de la périphérie au centre, un succès du système de l'éducation nationale, sa philosophie se définit par l'oscillation perpétuelle entre plusieurs natures, intérêts et styles, ce qui le rend une figure parfois inclassable, très éloignée du profil monumental et académique de son maître Brunschvicg, dont il est sans doute le continuateur principal.

À l'instar de celui-ci, toutefois, Bachelard – et, par extension, sa lecture de Kant – est à concevoir dans le contexte des réactions aux bouleversements de l'« état scientifique » de l'humanité, ce « seuil différentiel de la culture »,² qui, en maturation depuis le XVIII^e siècle, éclate entre la fin du XIX^e et le début du XX^e. « Nous fûmes réveillé de nos songes dogmatiques – écrit Bachelard dans *L'intuition de l'instant* (1932) – par la critique einsteinienne de la durée objective ».³ Mais l'importance de la physique newtonienne s'étend bien au-delà de la question de la temporalité et touche au statut même de la spéculation philosophique. Einstein est le nom d'une rupture avec les procédures et croyances de la science newtonienne, qui entraîne aussi une mise en question de l'épistémologie kantienne. Si au newtonianisme pouvait correspondre une connaissance immeuble, fixe, le « nouvel esprit scientifique » aura be-

¹ Sur l'histoire de cette institution, voir J.-F. Braunstein, « Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques (1932-1940) », dans M. Bitbol, J. Gayon (dir.), *L'épistémologie française, 1830-1970*, cit., p. 163-80.

² G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, cit., p. 71.

³ G. Bachelard, *L'intuition de l'instant* (1932), Stock, Paris 1992², p. 29. Sur le rapport avec la physique, voir M. R. Abramo, *Gaston Bachelard e le fisiche del Novecento*, Guida, Napoli 2002.

soin d'une philosophie qui renonce à sa pureté, qui infléchit son langage et son modèle de rationalité.

En particulier, la microphysique contemporaine n'a pas seulement révélé l'existence d'une couche « nouménale » de la réalité qui paraît se soustraire à l'horizon de notre connaissance phénoménale, mais a encore plus radicalement relativisé le phénomène lui-même. C'est l'existence du phénomène qui devient hypothétique, renversant ainsi la logique du conventionnalisme du XIX^e siècle qui ne faisait de la construction mathématique qu'une « organisation schématique ». Maintenant, notre prise immédiate sur le réel est mise en question, et c'est à la formalisation réflexive de donner une forme mathématique, et donc une réalité propre, à la donnée. Comme l'écrit Bachelard dans un article célèbre de 1931, « il faut réduire ce qui ne se voit pas à ce qui ne se voit pas, en passant par l'expérience visible »,⁴ passer de l'infinitésimal à la théorie avec la confiance que ce « monde inconnu » parle la langue de la rationalité. Loin d'être un postulat métaphysique, le nouveau noumène devient le point de convergence structuré d'une coordination de concepts et de notions,⁵ l'objet d'une « phénoménotechnique » qui met en valeur le caractère *construit*, et non pas simplement trouvé, des phénomènes physiques.⁶ Le problème qui se pose à la science contemporaine, surtout en microphysique, est évidemment que les opérations de mesure ne s'appliquent plus à un objet ontologiquement donné, mais déterminent elles-mêmes le statut ontologique de cet objet, sans que la relativité de la connaissance corresponde à un relativisme. La valeur de la synthèse expérimentale consiste justement dans le fait qu'elle n'est qu'un point de vue sur un ensemble de données. « C'est le thème d'une objectivité construite, et non donnée – écrit Granger –, que Bachelard reçoit de la philosophie transcendantale. Mais il est clair que ce sont les moments, les péripéties, les difficultés de cette construction qui l'intéressent, et le renouvellement de ses formes ».⁷

L'affirmation d'un nouvel esprit scientifique – que Bachelard examine sans se borner aux mathématiques et à la physique, mais incluant aussi la chimie – ne va pas sans des préoccupations plus générales qui dépassent l'ordre plus immédiatement épistémologique pour déboucher sur l'activité pédagogique. La rupture einsteinienne ne se contente pas d'entacher toute lecture continuiste du progrès scientifique, mais exige également une nouvelle « éthique » qui apprenne aux jeunes que la connaissance n'est jamais un processus achevé,

⁴ G. Bachelard, « Noumène et microphysique » (1931), dans *Études*, Vrin, Paris 1970, p. 15.

⁵ Voir *ivi*, p. 23-4.

⁶ Voir *ivi*, p. 19.

⁷ G. G. Granger, « Le rationnel selon Gaston Bachelard », dans G. Lafrance (éd.), *Gaston Bachelard. Profils épistémologiques*, Presses Universitaires d'Ottawa, Ottawa 1987, p. 11.

mais par contre qu'elle se construit à chaque moment, d'une manière parfois polémique et brutale qui disqualifie rétrospectivement des paradigmes entiers.⁸ En effet, la conception bachelardienne de l'histoire des sciences diffère de l'optimisme qui était encore affiché par Brunschvicg : comme le relève Dagognet, « là où ce dernier décrit des raccords et note des élargissements, Bachelard découvre des ruptures, révèle des dialectiques », ⁹ il prône un rationalisme « plus tremblant » et « polémique », toujours engagé dans une lutte sans merci contre ses métaphores dissimulées et ses mythologies cachées. C'est dans ce contexte plus général qu'il faut situer le rapport, à la fois de continuité et de discontinuité, de Bachelard avec la pensée de Kant. Si les concepts de la mécanique classique tremblent (vitesse, espace et temps absolus), il faut frayer la voie à une philosophie critique de la science qui, en établissant une dialectique entre expérimentation et rationalisme, se démontre « plus liante, plus synthétique que ne fut la philosophie kantienne à l'égard de la science newtonienne ». ¹⁰ C'est à ce « criticisme relativiste » de révolutionner la conceptualité figée du rationalisme moderne.

11.1.2. *Les limites de la « philosophie éjective »*

Le lien entre les positions de Bachelard et l'enseignement de Brunschvicg se montre donc dès le début assez étroit. C'est de ce dernier que Bachelard tire un intérêt pour deux aspects qui marquent à la fois sa conception de l'esprit scientifique et sa lecture de la philosophie kantienne : les ruptures événementielles du progrès scientifique et les éclairages qu'elles nous apportent sur le fonctionnement de l'intelligence. Il faut, pour le maître comme pour le disciple, méditer sur ces « événements de la raison » qui, « jamais bruyants, [...] font souvent leur scandale à distance, à lointaine échéance ». ¹¹ La différence entre les deux tient à la nature de leur propre formation : Brunschvicg demeure un philosophe passionné de sciences, dont le progrès est révélateur du caractère fluide et souple de l'intelligence ; Bachelard, par contre, est d'abord un professeur de physique et de chimie qui trouve dans la philosophie le moyen de clarifier la nature propre de la rationalité scientifique cachée, et en quelques sorte enfouie sous

⁸ Voir C. Chimisso, *Gaston Bachelard : Critic of Science and the Imagination*, Routledge, London-New York 2001, p. 51-78.

⁹ F. Dagognet, « Brunschvicg et Bachelard », *Revue de métaphysique et de morale* 70, 1 (1965), p. 53.

¹⁰ G. Bachelard, « La dialectique philosophique des notions de la relativité » (1949), dans *L'engagement rationnaliste*, Presses Universitaires de France, Paris 1972, p. 124.

¹¹ G. Bachelard, « La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg » (1945), dans *ivi*, p. 169-70.

les convictions réalistes et les formalismes axiomatiques.¹² Le problème avec lequel Bachelard choisit de se mesurer dans sa thèse – l’approximation – témoigne d’un décalage par rapport à Brunschvicg : si ce-dernier avait souligné la nature intermédiaire du jugement expérimental, toujours obligé de se formuler au croisement des démarches spirituelles et de la résistance du réel, Bachelard, influencé en cela par Duhem, Borel, Poincaré et Enriques, remarque avec plus de décision la nécessité d’abandonner l’idéal cartésien de la clarté et de la distinction, sans que cela ne signifie retomber dans l’irrationalisme. Il s’agit, comme il l’écrira dans *Le rationalisme appliqué* (1949), de ne pas s’enfermer dans l’extériorité des « doubles brunshvicgiens ».¹³

Bachelard pousse donc plus loin la nécessité, déjà reconnue par Brunschvicg, de ne pas séparer les voies de la rationalité et de l’expérience ; il se rend compte, en effet, qu’il faut étudier le rationalisme scientifique dans ses démarches opératives, entrant dans « le vif de la démonstration » et forçant « la porte du laboratoire » pour saisir « la discursivité ou la productivité même de la science nouvelle ».¹⁴ Néanmoins, leurs démarches convergent pour l’essentiel autour de la nature discontinue et évolutive de la raison, ce qui entraîne aussi beaucoup de conséquences pour l’évaluation de la philosophie kantienne. À la rigueur, Bachelard ne partage pas la sacralisation académique de la figure de Kant que Brunschvicg affiche à plusieurs reprises. Kant est pour lui une référence, certes fondamentale, mais qu’il s’agit de questionner sans faire de son hérité un enjeu fondamental. En témoigne le fait que, tout se déclarant disciple de Brunschvicg, Bachelard ne renonce pas à lire Renouvier et Hamelin, qu’il cite souvent dans *l’Essai sur la connaissance approchée* et dont les idées discontinuistes et dialectiques auront une influence profonde aussi sur des textes successifs comme *La dialectique de la durée* (1936) ou *La philosophie du non* (1940).¹⁵

Selon Castelli Gattinara, néanmoins, c’est surtout l’exemple du « rationalisme expérimental » du mathématicien et philosophe italien Federigo Enriques (1871-1946) qui a inspiré

¹² « L’axiomatique – formation essentiellement factice – nous place devant une organisation de deuxième position. On axiomatise ce que déjà l’on connaît. L’axiomatique est une reprise, jamais un vrai départ » (G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, Presses Universitaires de France, Paris 1966³, p. 28).

¹³ *Ivi*, p. 10.

¹⁴ F. Dagognet, « Brunschvicg et Bachelard », cit., p. 50.

¹⁵ F. Bonicalzi a indiqué, sans ultérieure élaboration, la coexistence des références aux tentatives renouvrierienne et brunshvicgienne de dépassement du kantisme dans *La ragione cieca. Teorie della storia della scienza e comunità scientifica*, Jaca Book, Milano 1982, p. 35, 38 n. 13. Dans la *Philosophie du non* (Presses universitaires de France, Paris 1996⁴, p. 136), Bachelard écrit que « les thèses d’Octave Hamelin restent encore éloignées des conditions constructives de la philosophie des sciences contemporaines » ; néanmoins, il est vrai « qu’avec elles, la dialectique philosophique se rapproche de la dialectique scientifique ». Sur la notion de dialectique, voir G. Canguilhem, « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard » (1963), dans *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 2002⁷, p. 196-210, en particulier p. 198-9 pour la référence à Hamelin et Renouvier ; voir aussi J.-J. Wunenburger, « Figures de la dialectique », dans J.-J. Wunenburger (dir.), *Bachelard et l’épistémologie française*, Presses Universitaires de France, Paris 2003, p. 29-50.

la lecture bachelardienne de Kant et du rationalisme en général.¹⁶ Dans *Les problèmes de la science* (1906), traduits en français en 1909, Enriques s'était en effet livré à une critique de l'apriorisme kantien à partir du cas des géométries non-euclidiennes, lesquelles montrent l'approximation inévitable entre les théorèmes et les rapports physiques dont la géométrie est toujours une formalisation.¹⁷ Le kantisme, tout en étant une philosophie essentielle pour la compréhension de la rationalité scientifique, enferme le savant dans une alternative, aujourd'hui indéfendable, entre les connaissances *a priori* et le scepticisme, entre une « Science absolument rationnelle » et « une ignorance absolue », qui n'envisage aucun degré intermédiaire.¹⁸ Pour le Bachelard de la *Connaissance approchée* – texte qui, comme le souligne Brunschvicg, est une sorte d'« autobiographie » qui annonce plusieurs développements successifs¹⁹ – le problème est également, dès le début, celui de dépasser tout modèle de « philosophie éjective » qui, en faisant du sujet le point d'émanation ou « le facteur décisif de la convergence », aboutit à « une vérité essentiellement homogène qui trouve son critérium dans l'accord de la pensée avec elle-même ».²⁰ Dans la philosophie apriorique (mais Bachelard cible aussi la théorie de l'identité de Meyerson), la connaissance se déroule en effet dans un milieu homogène, son développement est en quelque sorte déjà prédéterminé. L'idéalisme, ainsi conçu, se montre incapable de saisir le progrès effectif, attesté par les sciences contemporaines, de la représentation scientifique du monde. À sa façon, donc, Bachelard reprend la thèse brunschvicgienne de l'antériorité du jugement sur le concept, thèse qu'il voit confirmée aussi par la « psychologie moderne » : la seule manière d'empêcher que le concept ne devienne une unité fixée à jamais et fonctionnelle à une déduction intégrale de la réalité, c'est de le considérer comme toujours pris dans un jugement qui le met en relation avec un contexte en le relativisant. Le concept ne marque pas l'aube de la pensée ; par contre, la pensée est « contemporaine de la jonction des concepts » : le jugement synthétique est « créateur », au sens où il n'est pas déterminé à l'avance par les notions résumant les expériences antérieures. En dépouillant la philosophie du jugement de Brunschvicg de son caractère plus spéculatif et

¹⁶ Voir E. Castelli Gattinara, « Introduzione. Bachelard : un filosofo venuto dal nulla per una filosofia dell'innesto », dans G. Bachelard, *Saggio sulla conoscenza approssimata*, tr. it. E. Castelli Gattinara, Mimesis, Milano-Udine 2016, p. 17-8. Il faut se rappeler qu'un des premiers articles de Bachelard fut publié justement dans la revue d'Enriques, *Scientia*, c'est-à-dire G. Bachelard, « La richesse d'inférence de la physique mathématique », *Scientia. Revue internationale de synthèse scientifique* 50, 232 (1931), p. 79-88, maintenant dans *L'engagement rationaliste*, cit., p. 109-19. Sur Enriques, voir M. Ferrari, *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006, p. 205-52.

¹⁷ Voir F. Enriques, *Les problèmes de la science et de la logique*, tr. fr. J. Dubois, Alcan, Paris 1909, p. 151-8.

¹⁸ Voir *ivi*, § 21.

¹⁹ L. Brunschvicg, « *Essai sur la connaissance approchée*, par Gaston Bachelard », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 107 (1929), p. 95.

²⁰ G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée* (1927), Vrin, Paris 1969³, p. 12.

de ses références spinoziennes qui la lient encore à l'idéal philosophique d'une conquête progressive de la pure intelligibilité, Bachelard déclare qu'il faut saisir l'acte de connaître « dans son état naissant car c'est là seulement qu'il a son sens réel. Affermi, il devient un mécanisme comme les autres ». Cela signifie se pencher sur la connaissance « dans son émiettement », se placer « à la frontière de l'inconnu », en-deçà des grandes formulations des théoriciens, pour étudier la nécessaire fragmentation du savoir.²¹ Il s'agit donc de ne pas imposer à la science et à l'expérience la volonté subjective d'unification qui était à la base du formalisme de l'*Ich denke* kantien. Le jugement scientifique, en effet, ne s'établit sous sa forme définitive qu'après une « réaction continuelle » des prédicats sur le sujet et vice-versa.

Dans son compte rendu, Brunschvicg remarque justement comment au final l'enjeu de Bachelard consiste dans la refonte d'un rationalisme que seule « une tradition mal avisée s'obstine à caractériser » par des « vues *a priori* ». ²² L'être propre de la réalité, écrit Bachelard, « réside dans sa résistance à la connaissance », au sens où l'inconnu est ce qui suscite « une recherche sans fin ». ²³ Mais par cela il ne veut pas opposer la connaissance comme acte plein à un réel qui lui échappe. Comme le souligne Brunschvicg, si la résistance du réel à l'effort de l'esprit est interprétée en épistémologie selon les métaphores du sens commun (l'ombre et la lumière), on risque de voir réapparaître les vieilles antinomies. Il faut concevoir l'approximation sous un signe positif et non négatif, non pas comme une limite mais comme une condition de possibilité. ²⁴ D'ailleurs, la positivité de l'« à peu près » est assurée par l'acte de vérification recadrant progressivement le concept sur la base de l'objet, dont la totalité des détails est inépuisable, mais dont une représentation fonctionnelle est quand même toujours possible. ²⁵

11.1.3. De l'idéalisme au surrationalisme

La nécessité d'une refonte du kantisme se manifeste plus clairement à partir du milieu des années 1930, avec la parution en 1934 de *Le nouvel esprit scientifique*, texte écrit pour épurer la « philosophie scientifique » des deux métaphysiques qu'elle assume implicitement et qui lui confèrent une ambiguïté fondamentale, à savoir le rationalisme et le réalisme. Épu-

²¹ *Ivi*, p. 25.

²² L. Brunschvicg, « *Essai sur la connaissance approchée*, par Gaston Bachelard », cit., p. 98.

²³ G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, cit., p. 13.

²⁴ Voir L. Brunschvicg, « *Essai sur la connaissance approchée*, par Gaston Bachelard », cit., p. 100-1.

²⁵ G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, cit., p. 276.

ration ne signifie pas ici élimination, mais plutôt reformulation, rééquilibrage. Il ne s'agit pas plus d'opposer la raison scientifique et le réel de l'expérience, mais de concevoir ces deux termes comme les produits d'un même processus où la formulation d'hypothèses et de théories ne peut pas aller sans la mesure et la vérification expérimentale. Le réalisme et le rationalisme, en effet, « échangent sans fin leurs conseils ». Prises isolément, la « conviction rationnelle » imposant « des catégories fondamentales à nos méthodes » et « l'intuition du phénomènes » sont tout à fait insuffisantes pour constituer la preuve scientifique. L'épistémologue doit donc se placer au croisement de ces deux démarches pour saisir le « dynamisme » de l'échange entre la « réalité expliquée » et la « pensée appliquée » et formuler finalement une « pédagogie de la preuve » qui est, d'après Bachelard, « la seule psychologie possible de l'esprit scientifique ».²⁶

En 1928, Bachelard se réclame encore de la notion d'idéalisme pour qualifier son rationalisme dynamique qui doit plier sa volonté unifiante et ses représentations statiques au risque représenté par la mobilité du réel qui nous impose une rectification pérenne.²⁷ Progressivement, néanmoins, il abandonnera le terme d'idéalisme pour varier plus modestement sur le thème du rationalisme, jusqu'à parler, en 1936, d'un « surrationalisme » censé donner mobilité et vie aux notions de la raison scientifique.²⁸ Même si dans un article paru dans les *Recherches philosophiques* de Koyré, en 1934, Bachelard esquisse le portrait d'un « idéalisme discursif » procédant par rectification et organisation rationnelle et censé en finir avec tout intuitionnisme,²⁹ c'est un « réalisme ouvert » que *Le nouvel esprit scientifique* souhaite prôner.³⁰ Et ici la raison à laquelle Bachelard se réfère c'est justement la raison kantienne : « C'est sur le caractère immuable de l'architecture de la géométrie que Kant fonde l'architecture de la raison. Si la géométrie se divise, le kantisme ne peut être sauvé qu'en inscrivant des principes de division dans la raison elle-même, qu'en *ouvrant* le rationalisme ».³¹ Ouvrir le rationalisme revient donc, comme l'observe Bachelard dans un texte publié peu après, à « installer la *raison dans la crise* », c'est-à-dire à faire de la raison un pouvoir critique visant à générer des moments de rupture. La raison polémique, que Kant plaçait dans une position de subalternité par rapport à la raison architectonique, doit prendre à nouveau le dessus.³² Cela ne signifie pas revenir à l'« état de nature » de la raison dogmatique. Bachelard, d'ailleurs, fait un usage très

²⁶ Voir G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique* (1934), Presses universitaires de France, Paris 1968¹⁰, p. 10-1.

²⁷ Voir G. Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, cit., p. 292-4.

²⁸ Voir G. Bachelard, « Le surrationalisme » (1936), dans *L'engagement rationaliste*, cit., p. 7-12.

²⁹ Voir G. Bachelard, « Idéalisme discursif », dans *Études*, cit., p. 87-98.

³⁰ Voir G. Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, cit., p. 175.

³¹ *Ivi*, p. 20.

³² Voir G. Bachelard, « La psychologie de la raison » (1939), dans *L'engagement rationaliste*, cit., p. 27.

libre de cette distinction kantienne. Selon Kant, en effet, il ne peut y avoir aucune polémique dans le champ de la critique de la raison pure,³³ et la polémique est même envisagée par lui comme la condition préalable de l'avènement de la critique.³⁴ Ce que Bachelard plaide c'est plutôt une radicalisation du pouvoir de critique, une mise en question de tout savoir constitué et axiomatisé : « Je crois qu'on s'instruit *contre quelque chose*, peut-être même *contre quelqu'un*, et déjà *contre soi-même*. [...] Nous ne devons donc pas craindre d'explorer toutes les démarches de la rationalisation et de multiplier les points de vue ».³⁵

Dès lors, l'enjeu n'est pas celui de renoncer au kantisme, mais de lui rendre hommage en le traduisant en termes nouveaux, en accédant à « un Kantisme ouvert, à un *Kantisme fonctionnel*, à un *non-Kantisme*, dans le style même où l'on parle d'une géométrie non-euclidienne ».³⁶ Dans *La philosophie du non*, que Barsotti a défini « le grand livre de Bachelard sur Kant »,³⁷ le lien entre le remaniement du kantisme et l'affirmation d'une philosophie scientifique fondée sur un rationalisme « ouvert » est établi de la manière la plus claire. En dressant son projet d'une psychologie de la raison scientifique, Bachelard déclare que l'enjeu est en effet de rendre souple l'usage d'« un appareil épistémologique aussi merveilleux que la *catégorie* kantienne », afin de rendre la notion capable de s'adapter aux « procédés très variés de la découverte » et aux « tâtonnements », aux « essais » et aux « erreurs » de la recherche expérimentale.³⁸ Dans le projet pluraliste de Bachelard, « [c]haque hypothèse, chaque problème, chaque expérience, chaque équation réclameraient sa philosophie. On devrait fonder une philosophie du détail épistémologique, une philosophie scientifique *différentielle* qui ferait pendant à la philosophie *intégrale* des philosophes ».³⁹ Cette philosophie doit nécessairement renoncer à chercher des exemples pour se tourner vers l'interrogation des notions et des problèmes scientifiques eux-mêmes. Ce faisant, elle découvrira qu'on ne peut pas parler du rationalisme et du réalisme comme s'il s'agissait de deux « profils épistémologiques » immuables ; par contre, selon l'usage et le contexte d'application d'une notion, chaque penseur oscillera entre les deux pôles. Le progrès scientifique se mesure dans ce contexte par la pro-

³³ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A756/B784, Ak. III, p. 494 ; I, p. 1329.

³⁴ Voir *ivi*, A747/B775, p. 489 ; p. 1322-3.

³⁵ G. Bachelard, « La psychologie de la raison », *cit.*, p. 34.

³⁶ *Ivi*, p. 27-8.

³⁷ B. Barsotti, « Le 'non-kantisme' de Bachelard », dans J.-J. Wunenburger (dir.), *Bachelard et l'épistémologie française*, *cit.*, p. 209.

³⁸ G. Bachelard, *La philosophie du non*, *cit.*, p. 13-4. Voir aussi *La formation de l'esprit scientifique*, *cit.*, p. 61 : « Pour englober des preuves expérimentales nouvelles, il faudra alors *déformer* les concepts primitifs, étudier les conditions d'application de ces concepts et surtout incorporer *les conditions d'application d'un concept dans le sens même du concept*. C'est dans cette dernière nécessité que réside, d'après nous, le caractère dominant du nouveau rationalisme, correspondant à une forte union de l'expérience et de la raison ».

³⁹ G. Bachelard, *La philosophie du non*, *cit.*, p. 14.

gressive élimination des obstacles épistémologiques et des métaphores qui entravent la constitution de l'objectivité scientifique.

La notion de substance est un exemple paradigmatique d'obstacle que Bachelard discute longuement dans *La formation de l'esprit scientifique* et dans *La philosophie du non*. Si dans le premier cas le substantialisme est analysé sous sa forme la plus générale, comme limite psychologique qui va de pair avec les mythes de l'intériorité, de la profondeur, de l'intuition,⁴⁰ dans le second cas la perspective est plus spécifique, portant sur le domaine de la chimie. Le but est de formuler une lecture « non-kantienne » de la chimie moderne, en essayant de dépasser les efforts ratés d'Arthur Hannequin (parmi d'autres).⁴¹ La chimie contemporaine a en effet prouvé l'existence, en-dessous des phénomènes et des prétendues substances simples, de « substructures » qui, étant de nature électriques (l'électron est découvert en 1897), diffèrent du phénomène étudié : « Une sorte de non-chimie s'est constituée pour soutenir la chimie »,⁴² le noumène est réapparu sous le phénomène. La notion de substance et la substance en tant que réalité se trouvent donc « dialectisées », l'ancienne substance chimique est dynamisée. « En parlant d'anéantissement total, le savant dialectise aussi bien les principes du réalisme que les principes du kantisme ». ⁴³ La dualité onde-corpuscule et l'indétermination de Heisenberg font de la substance une notion opératoire : elle ne peut pas plus se déterminer d'une manière ponctuelle, précise, elle passe à la « phase ondulatoire ». En se réclamant de la notion de « sur-stance » de Whitehead récemment introduite en France par Jean Wahl, Bachelard écrit :

En suivant l'inspiration de Whitehead, on est amené à définir une substance par la cohérence des principes rationnels, qui servent à coordonner ses caractères, plutôt que par la *cohésion* interne qu'affirme le réalisme, en dépassant toujours la portée des preuves effectives. Dans une *philosophie du non* apparaît une nouvelle métaphysique de la notion de substance. Pour bien souligner que la substance est définie par un groupe de déterminations externes agencées de telle manière qu'elles ne peuvent toutes ensemble se préciser assez pour atteindre un intérieur absolu, peut-être pourrait-on retenir le nom d'ex-stance. Ainsi substance, sur-stance, ex-tance, tel serait [...] le jeu de concepts purs nécessaires

⁴⁰ Voir G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, cit., p. 97-129.

⁴¹ « En chimie, au XIX^e siècle, comme en géométrie au temps de Kant, l'*unité de l'expérience* ne permettait pas de comprendre la *systématique de l'expérience*. La hiérarchie des lois chimiques n'était pas assez développée pour que l'activité rationnelle pût s'y attacher. L'essai d'Arthur Hannequin [*Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine*] a donc été une application factice du rationalisme critique. Ce n'est là qu'un cas particulier de l'inefficacité scientifique du néo-kantisme au XIX^e siècle » (G. Bachelard, *La philosophie du non*, cit., p. 56-7).

⁴² *Ivi*, p. 58.

⁴³ *Ivi*, p. 64.

pour classer toutes les tendances de la métachimie. [...] La catégorie kantienne serait donc triplée dans un surrationalisme non-kantien.⁴⁴

Mais la formulation du kantisme ouvert (ou non-kantisme) ne se borne pas à l'élimination de l'obstacle substantialiste en chimie. D'après Bachelard, il faut aussi montrer, sur le plan *mathématique*, que l'espace n'est qu'une « pure fonction de connexion », ôtant ainsi tout résidu mécanique et physique⁴⁵ ; et, sur le plan logique, qu'il n'est plus possible de se borner à la « physique d'un objet quelconque » qui soutenait la logique aristotélicienne et la logique transcendantale kantienne, puisque la microphysique nous présente des objets qui échappent à une localisation déterminée dans un espace euclidien. Le kantisme, en effet, « a bénéficié d'un accord quasi miraculeux entre les principes de l'intuition et les principes de l'entendement ; une homogénéité initiale a facilité le jeu des schèmes intermédiaires entre concepts purs et intuitions pures ».⁴⁶ Cette parfaite correspondance entre esthétique et logique garantit le formalisme du moi transcendantal. Mais si le monde de l'objet de l'expérience s'ébranle, non seulement la logique transcendantale kantienne se révèle insuffisante et est forcée à devenir *appliquée*,⁴⁷ mais le « je pense » lui-même doit « avoir une activité dialectique [...], se mobiliser, s'alerter dans une philosophie du non ».⁴⁸ Le « mouvement spirituel du kantisme reste bon », mais dorénavant il se dépensera dans plusieurs directions. Le surrationalisme s'avère donc un kantisme où la raison s'implique dans l'expérience, au risque d'en sortir transfigurée.⁴⁹

⁴⁴ *Ivi*, p. 78.

⁴⁵ Voir *ivi*, p. 94.

⁴⁶ *Ivi*, p. 108.

⁴⁷ Voir *ivi*, p. 107.

⁴⁸ *Ivi*, p. 106.

⁴⁹ Voir G. Bachelard, « Le surrationalisme », dans *L'engagement rationaliste*, cit., p. 11.

11.2. De la conscience au concept : Cavailles

11.2.1. *Les derniers soubresauts de la conscience constituante*

Au Congrès de Philosophie de Prague, en 1934, Bachelard fait la connaissance d'un esprit familier dans lequel il retrouve plusieurs de ses convictions et de ses instances : la défense de la pensée rationnelle, la nécessité de « rappeler la philosophie aux exigences de la preuve », le dépassement des insuffisances du kantisme et l'importance de la dialectique entre histoire et fondation.¹ Avec Jean Cavailles (1903-1944), professeur suppléant de logique à la Sorbonne depuis 1941 puis maître de conférences à Strasbourg, Bachelard nouera une amitié profonde, tronquée par la mort tragique et prématurée de celui-ci aux mains des nazis.

Interrogé sur son engagement dans la résistance lors de sa détention à Fresnes en 1943, Cavailles aurait avoué avoir été un grand admirateur de l'Allemagne de Kant et de Beethoven. Il avait en effet séjourné longuement comme boursier dans les universités de Berlin, Hambourg, Göttingen, Munich et Fribourg, où il avait rencontré Husserl, et sa formation de scientifique-philosophe le rapprochait inévitablement de la pensée contemporaine d'outre-Rhin : non seulement il s'était mesuré avec les principaux logiciens de son temps, de Von Neumann à Hilbert, de Cantor à Dedekind, de Frege à Peano, mais il avait aussi participé aux rencontres de Davos en 1929. La référence à Kant et à Beethoven semble donc résumer de façon emphatique cette longue fréquentation intellectuelle. Selon le récit de sa sœur, « en développant sa position philosophique » devant les inspecteurs du contre-espionnage allemand, il aurait démontré « qu'il réalisait dans sa vie la pensée de ces maîtres allemands ».² Mais il ne faut pas prendre cette déclaration trop au sérieux : beaucoup plus déterminant pour la philosophie et l'engagement de Cavailles est en effet l'apport de son spinozisme. « Il eût été vain – commente Canguilhem – d'évoquer Spinoza » dans une circonstance pareille.³ Bachelard lui-même le rappelle : deux auteurs comptaient plus que les autres pour lui, à savoir Spinoza et Kant, mais sa culture mathématique lui avait révélé toutes les faiblesses du kantisme.⁴

Kant et Spinoza : deux repères qui ont une origine commune parfaitement reconnaissable, à savoir l'enseignement de Brunschvicg. À l'instar de Bachelard, Cavailles est profon-

¹ Voir G. Bachelard, « L'œuvre de Jean Cavailles » (1950), dans *L'engagement rationaliste*, cit., p. 178.

² G. Ferrières, *Jean Cavailles : un philosophe dans la guerre, 1903-1944*, Éditions du Félin, Paris 2003, p. 230.

³ G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavailles*, Allia, Paris 2018, p. 47. Sur le spinozisme de Cavailles, voir K. Peden, *Spinoza contra Phenomenology*, cit., p. 17-64.

⁴ Voir G. Bachelard, « L'œuvre de Jean Cavailles », cit., p. 188.

dément tributaire du rationalisme critique « brunshvicgois ». En 1925, il prie Brunshvicg de diriger son diplôme d'études supérieures sur *La philosophie et les applications du calcul des probabilités chez les Bernoulli*, et en 1938 Brunshvicg supervisera aussi ses deux thèses, *Méthode axiomatique et formalisme* et les *Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles*. Mais son rapport avec « le Maître » ne va pas sans la reconnaissance des limites propres aux postures intellectuelles de l'élite philosophique.⁵ En effet, Cavailles s'éloignera progressivement du spiritualisme raréfié de Brunshvicg, encore trop 'psychologique', pour explorer de manière autonome d'autres voies, comme par exemple une lecture logique de Hegel qui a peu à voir avec les leçons kojévienne.⁶ Comme dans le cas de Bachelard, pourtant, l'interrogation fondamentale restera marquée par l'*imprinting* brunshvicgien.

Selon Cassou-Noguès, il faudrait en effet considérer Cavailles comme un philosophe tout court, opérant dans le sillage de la démarche critique de Brunshvicg et de sa conception de l'histoire comme laboratoire du philosophe. Contrairement à celle d'un autre martyr, Albert Lautman (1908-1944), l'œuvre de Cavailles dépasse en effet les bornes des problèmes mathématiques « pour revenir sur les grands problèmes de la philosophie, la connaissance, la pensée, l'histoire, la conscience ».⁷ Dans les grandes théories des « algébristes » contemporains tels que Hilbert, Dedekind et Cantor, Cavailles découvre une contribution qui dépasse l'horizon des problèmes techniques pour s'inscrire au cœur d'une théorie générale de la raison. La mathématique se révèle la science de la pensée pure, d'une pensée qui néanmoins ne se laisse pas reconduire à la dimension de la conscience, pour autant qu'elle soit formelle, en s'affirmant plutôt comme un niveau de rationalité supérieure et autonome. C'est en ce sens qu'il faut lire la critique des philosophies de la conscience que Cavailles déploie de la manière la plus puissante dans *Sur la logique et la théorie de la science* (1947, rédigé en 1942). Mais dès le début, depuis ses thèses de 1938, il s'agit pour Cavailles de comprendre la fécondité et l'objectivité des mathématiques à la lumière de leur évolution, de leur caractère imprévisible et créatif, contre la fondation kantienne qui les a enfermées dans des cadres aprioriques.⁸

Dans *Méthode axiomatique et formalisme*, par exemple, il fait encore référence au travail d'une conscience constituante à la base des opérations mathématiques. En déclarant la

⁵ En décrivant une séance organisée par Brunshvicg à l'Union pour la Vérité au thème « le Temps et l'Éternité », il ne manque de se moquer de la stérilité rhétorique de la discussion entre les « amours-propres » de Brunshvicg, Marcel, Maritain et Benda (voir G. Ferrières, *Jean Cavailles*, cit., p. 74-5).

⁶ Voir H. B. Sinaceur, *Jean Cavailles*, Les Belles Lettres, Paris 2013, p. 12.

⁷ P. Cassou-Noguès, *Un laboratoire philosophique : Cavailles et l'épistémologie en France*, Vrin, Paris 2017, p. 8.

⁸ Voir *ivi*, p. 12.

nécessité d'abandonner tout *a priori* dans le contexte de l'intuitionnisme brouwerien,⁹ Cavailles semble reprendre le lien brunshvicgien entre les opérations mathématiques et les actes créateurs de la conscience. Cette conscience rationnelle est, de manière spinozienne, « véritable immanence, c'est-à-dire qu'aucune exigence – pas plus qu'aucune définition – ne peut la garantir ». ¹⁰ Elle doit être considérée comme toujours impliquée en tant que corrélat de l'existence d'un objet dans ce que Cavailles appelle « champ thématique ». ¹¹ L'objet mathématique n'appartient pas, pour le jeune Cavailles, à une dimension à part, ne relève pas d'une « intuition *sui generis* » ; par contre, il est impliqué dans le mouvement réflexif et thématissant de la conscience, sans couper les liens avec l'expérience sensible dont il est un prolongement et une formalisation : « l'élargissement de la conscience et le développement dialectique de l'expérience coïncident ». ¹² La formalisation n'est pas une couche qui se superpose à la conscience concrète immédiate en l'engloutissant ou en l'annulant, et, tout comme Brunshvicg, Cavailles récuse la distinction du droit entre catégories de l'entendement et formes de la sensibilité : la synthèse est en effet « imprévisible » et nous met face aux résultats *de facto* d'un dialogue *de jure* entre l'« activité consciente » et ses « conditions » échappant à toute investigation. ¹³ La formalisation mathématique, son symbolisme, ne consistent pas dans l'application d'un langage à un objet déjà constitué hors de nous : on a plutôt affaire à une constitution de l'objet qui a lieu dans l'acte même de formalisation, à savoir par la formulation d'un jugement mathématique. Ainsi, tout objet abstrait est issu d'une réflexion de l'expérience sur ses propres gestes qui commence avec la première thématisation du monde sensible : « l'accompagnement symbolique, comme tout jalonnement par la conscience des étapes de son action sur les choses, ne doit pas en être isolé, il participe dans les meilleurs cas (langage systématisé) à l'extension corrélatrice de l'expérience ». ¹⁴ Cela ne veut pas dire que les avancées mathématiques dépendent des opérations singulières et individuelles des savants. C'est une ambiguïté qui est déjà présente dans les thèses de Cavailles, où les questions mathématiques sont abordées sans aucune référence à une conscience constituante, ce qui relève

⁹ Voir J. Cavailles, « Méthode axiomatique et formalisme » (1938), dans *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, Paris 1994, p. 180.

¹⁰ *Ivi*, p. 181.

¹¹ Voir *ivi*, p. 177.

¹² *Ibidem*.

¹³ Voir *ivi*, p. 178. Dans un article paru posthume, Cavailles nous présente le paradoxe constitutif de la philosophie transcendantale de la manière suivante : « C'est l'ambiguïté fondamentale de la philosophie transcendantale de poser les conditions de la connaissance relativement à une activité synthétique qui serait définissable et appréhendable directement dans une connaissance échappant elle-même à la critique : la condition de la représentation se confondant avec les représentations de condition » (J. Cavailles, « Transfini et continu » (1947), dans *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, cit., p. 470).

¹⁴ J. Cavailles, « Méthode axiomatique et formalisme », cit., p. 179.

de l'idée spinoziste d'une science intuitive autonome déjà exposée par Brunschvicg dans *Les étapes de la philosophie mathématique*.¹⁵

Déjà à ce stade, en effet, Cavailles commence à opérer un glissement fatal qui met au premier plan la nécessité interne du *devenir* mathématique, un devenir qui est, on l'a vu, dialectique, c'est-à-dire non linéaire et surtout non prévisible, bien que rétrospectivement il apparaisse nécessaire et rationnel. En 1933, dans une lettre adressée à Paul Labérenne, il souligne sa volonté de rupture avec l'idéalisme, « même brunshvicgien », en jugeant « malhonnête tout recours à un *a priori* quelconque », en faveur d'une dialectique entre l'« expérience historique » et la formalisation objective et valide « hors du temps ». Toutefois, il précise aussi sa récusation de l'« optimisme universitaire » faisant de la philosophie sous la Troisième République un « *ersatz* de la religion ». ¹⁶ L'histoire, en d'autres termes, n'est pas le récit d'un perfectionnement allant de l'obscurité à la clarté.

Dans *Transfini et continu*, un texte posthume écrit en 1940 ou 1941, Cavailles parle déjà d'une « dialectique du concept » amenant souvent à des résultats qui font éclater les méthodes et les systèmes dont ils sont issus, qui obligent à abandonner les notions dont on est parti :

Ce qui marque l'histoire est la soumission du transcendantal à ses étapes : l'obligation du passage est reconnue dans un échec, la nécessité du progrès dans l'indétermination d'une découverte. La nécessité apparaît après coup. Aucune analyse de la conscience des actes ne permet de prévoir, pas plus qu'elle ne procure une permanence quelconque. [...] Pas plus qu'il n'y a de système clos, il n'y a de transcendantal absolu [...].¹⁷

Agissant comme moteur du progrès mathématique, les « liaisons intellectuelles » déterminent un enchaînement conceptuel lequel, tout en entretenant un rapport difficile à cerner avec le côté intuitif des opérations formelles, entraîne des moments de crise et de correction qui toutefois n'ont jamais lieu sous le signe de la radicalité absolue. Le progrès des mathématiques est marqué en effet à la fois par la discontinuité des révisions et la continuité d'un en-

¹⁵ Voir L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 141-2 : « L'intuition n'est plus un accident dans l'histoire de la pensée individuelle, un effort passager pour maintenir sous la simultanéité du regard intellectuel les moments distincts du raisonnement. La science intuitive se suffit à elle-même ; elle est le développement du dynamisme interne qui fait la nature de la pensée, la marque de l'*automatisme spirituel* [...]. La conséquence [...] c'est que seul [Spinoza] a été capable de pousser jusqu'au bout l'exclusion de la notion scolastique de *faculté*. L'intelligence est une activité coextensive à la vie de l'homme ; elle est *jugement* et *volonté*. Toute idée s'affirme elle-même, et produit d'elle-même ses conséquences ».

¹⁶ Cité dans H. Mougin, « Jean Cavailles », *La Pensée* 7 (1945), p. 79.

¹⁷ J. Cavailles, « Transfini et continu », cit., 472.

gendrement perpétuel de nouveaux objets.¹⁸ Ce qui est exclu, c'est la contingence, car, comme Cavailles déclare au début de sa thèse complémentaire sur la formation de la théorie abstraite des ensembles, le « devenir mathématique » n'est pas concevable en une forme qui ne soit pas celle de l'objectivité.¹⁹

11.2.2. *La dialectique interne des concepts*

Après ses thèses, Cavailles pousse jusqu'au bout l'épuration des résidus subjectivistes d'origine brunshvicgienne pour se rallier à une lecture plus radicalement autonomiste de la rationalité mathématique et de son évolution. Evoqué à la fin de *Sur la logique et la théorie de la science*,²⁰ le passage d'une philosophie de la conscience à une philosophie du concept est donc aussi la description de sa propre trajectoire personnelle. Il ne faut pas voir là une véritable rupture : déjà lors de sa soutenance on reprochait à Cavailles de n'avoir pas tenu compte de la psychologie des mathématiques, un problème qui à vrai dire, répondit-t-il, ne concernait pas l'objet de son travail.²¹

Ôter la référence à une conscience constituante signifie aussi se purger de ce qui reste de kantien dans sa propre conception de la rationalité mathématique. La première partie de *Sur la logique et la théorie de la science* est justement axée sur une critique de Kant et de sa logique, vue comme une nouvelle version de celle de Port-Royal. Cavailles ne conteste pas seulement le rattachement des règles logiques à une conscience, mais aussi le geste même de la critique transcendantale, la détermination d'un *a priori* opposé à un divers empirique dont on a du mal à déterminer le statut. Bref, ce que Cavailles vise c'est le formalisme kantien, qui exclut toute conception négative de l'empirique, qui doit être ramené aux formes de l'esprit pour garantir l'objectivité de ses jugements. Le renvoi à la conscience n'entraîne pas, comme chez Husserl, une réflexion sur les actes constitutifs des objectivités : raison et entendement sont doués d'une capacité d'« auto-illumination intérieure » qui isole l'absolu de la forme, à savoir du cadre invariable qui donne lieu à une nécessité à partir de l'expérience immédiate.²² La logique transcendantale se configure dès lors précisément comme l'« armature interne,

¹⁸ Voir à ce sujet G. G. Granger, « Jean Cavailles et l'histoire », *Revue d'histoire des sciences* 49, 4 (1996), p. 573-7.

¹⁹ Voir J. Cavailles, « Remarques sur la formation de la théorie abstraite des ensembles », dans *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, cit., p. 8.

²⁰ Voir J. Cavailles, « Sur la logique et la théorie de la science » (1947), dans *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, cit., p. 560.

²¹ Voir G. Ferrières, *Jean Cavailles*, cit., p. 141.

²² Voir J. Cavailles, « Sur la logique et la théorie de la science », cit., p. 484-5.

inatteignable directement par la conscience », qui assure la validité de ses assertions apodictiques.²³ Néanmoins, l'abstraction formaliste du kantisme tombe *de facto* dans le vide, dans la tautologie d'une pensée qui se replie sur elle-même : chez Kant, en effet, « la synthèse est coextensive à l'engendrement du synthétisé ». ²⁴ Pour saisir l'acte en tant que tel dans le raisonnement, pour donner une concrétude aux catégories, il faudrait un substrat, une substance, à savoir une ontologie. Mais c'est précisément ce que Kant refuse en négligeant « l'apport de l'objet pour la structure de la théorie » : « Il n'y a pas de science en tant que réalité autonome et caractérisable comme telle, mais unification rationnelle, suivant un type fixe, d'un divers déjà organisé par l'entendement, ou parcours d'un ensemble d'évidences sans plan ni découverte ». ²⁵ À titre de preuve de la prééminence de l'*Analytique* sur l'*Esthétique transcendantale*,²⁶ Cavailles se concentre sur le §10 de la *Critique de la raison pure*, où Kant introduit sa table des catégories, en particulier sur le passage où Kant établit un lien entre la fonction unifiant de l'entendement dans la logique générale (où plusieurs représentations sont ramenées *analytiquement* sous un concept et puis enchaînées dans un jugement) et dans la logique transcendantale (où la synthèse des différentes représentations dans une intuition est unifiée par un concept pur de l'entendement).²⁷ Selon Cavailles, cette continuité est injustifiée, car la logique transcendantale est calquée sur le modèle de la logique générale, dont elle emprunte le cadre sans aucune évaluation critique (on retrouve ici la critique de Brunschvicg à l'aristotélisme kantien). Dès lors, il existe un détachement profond entre le fonctionnement de l'entendement et la matière, entre moment analytique et moment synthétique – bref, entre mathématique et physique. Le constructivisme kantien n'arrive pas à sortir de ses propres constructions : en fixant la logique – peu importe si transcendantale ou psychologique – dans la subjectivité, Kant fait du transcendantal un carcan imposé à la science, la fixant dans la répétition et supprimant son autonomie et sa spontanéité.²⁸

²³ *Ivi*, p. 487.

²⁴ *Ivi*, p. 510.

²⁵ *Ivi*, p. 496.

²⁶ Il faut préciser que Cavailles ne considère pas nécessaire la fondation de la logique sur une esthétique transcendantale, comme le croit Husserl dans *Logique formelle et transcendantale* ; il se borne juste à remarquer la nécessité de trouver un corrélat ontologique aux enchaînements formels de la science, afin que les énoncés scientifiques aient un rapport avec la réalité et ne soient pas un jeu interne à l'entendement.

²⁷ « La même fonction qui donne l'unité aux représentations diverses *dans un jugement*, donne aussi à la simple synthèse des représentations diverses *dans une intuition* l'unité, qui, exprimée généralement, s'appelle le concept pur de l'entendement. Le même entendement donc, et bien par les mêmes actes par lesquels il établissait dans les concepts, au moyen de l'unité analytique, la forme logique d'un jugement, apporte aussi dans ses représentations, au moyen de l'unité synthétique du divers dans l'intuition en général, un contenu transcendantal, en raison de quoi ces représentations s'appellent purs concepts de l'entendement, qui se rapportent *a priori* aux objets, ce qui ne peut faire la logique générale » (E. Kant, *Critique de la raison pure*, A79/B105, Ak. III, p. 92 ; I, p. 834).

²⁸ Voir X. Sabatier, « La logique dans la science : place et statut de la logique dans la philosophie de Jean Cavailles », *Revue d'histoire des sciences* 52, 1 (1999), p. 87-8.

Le but de Cavallès, dans sa critique de Kant ainsi que dans celle de Husserl – dont la logique, malgré quelque pas en avant, achève la démarche kantienne –, est, on le sait, de libérer la dialectique interne aux concepts, suivant un modèle que Sinaceur n'hésite pas à définir comme hégélien.²⁹ En réalité, le recours de Cavallès à la notion de dialectique a fait l'objet de plusieurs interprétations, en soulevant différents doutes. Notre idée est que la question sur l'hégélianisme de Cavallès est peut-être mal posée. Cavallès n'est pas *simplement* hégélien. Il est fort probable, en effet, que sa conception de la dialectique soit conçue sur le modèle de l'*Essai* d'Hamelin, auquel déjà Bachelard faisait explicitement référence.³⁰ En effet, Hamelin théorise pour l'essentiel une forme de dialectique interne aux catégories kantienne, lesquelles s'engendrent l'une après l'autre par une sorte de nécessité interne, à la fois spinozienne et hégélienne, si l'on considère l'amour de Hegel pour la sentence « *omnis determinatio est negatio* ». ³¹ Mais c'est justement sur l'interprétation de cette notion qu'Hamelin s'éloigne de Hegel, dont la philosophie devait conduire d'après lui à un panthéisme nihiliste, selon la lecture de son maître Renouvier : il attribue d'abord une valeur positive au caractère fini de l'entendement ; ensuite, il substitue la contradiction hégélienne avec la « corrélation » : il faut en effet entendre la négation dans un sens plus doux, comme une exclusion ou une distinction, comme un signe d'incomplétude. Il y a opposition, mais pas contradiction.³² Si l'on dépouille la dialectique hamelinienne de son finalisme d'origine chrétienne, on peut l'utiliser, comme le fait Bachelard dans l'*Essai sur la connaissance approchée* ou dans *La philosophie du non*, pour explorer la possibilité d'un mouvement interne au savoir faisant de la finitude un élément positif. Bien sûr, Bachelard laissera tomber toute référence à Hamelin dans ses ouvrages successifs, en accentuant les failles et les ruptures de la dialectique scientifique, conçue comme processus de rectification perpétuelle. Néanmoins, cela serait inconcevable sans le modèle hamelinien d'une dialectique qui se fonde sur la corrélation : la mécanique newtonienne est une rupture, mais elle ne nie pas la mécanique newtonienne, elle la comprend dans un rapport de corrélation ; en physique, par exemple, il suffit d'annuler la constante *h* de

²⁹ « [D]e fait, toute la réflexion de *Sur la logique et la théorie de la science*, du début à la fin, est sous-tendue par un canevas qui doit beaucoup à la dialectique hégélienne et s'émaille parfois d'expressions typiques de celle-ci. [...] la critique de l'extériorité chez Kant du concept au donné empirique, du formel au matériel et de la synthèse au synthétisé est menée d'un point de vue hégélien » (H. B. Sinaceur, *Jean Cavallès*, cit., p. 169). Le premier à relever la proximité linguistique et conceptuelle avec Hegel est Jean Hyppolite dans *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, cit., p. 64, n. 1.

³⁰ On ne soulignera jamais assez l'importance de ce texte, très lu au début du siècle. Même Merleau-Ponty, un autre élève de Brunschvicg, avouera avoir cultivé dans sa jeunesse un « goût absolument déraisonnable » pour l'*Essai* d'Hamelin, qui au bout du compte, comme lui dit Simone de Beauvoir, « c'est un bon livre », mais « pas un grand livre » (M. Merleau-Ponty, *Entretiens avec Georges Charbonnier*, cit., p. 154).

³¹ Voir O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, cit., p. 31.

³² Voir *ivi*, p. 35.

Planck dans les formules de la mécanique ondulatoire pour réobtenir les formules classiques.³³

Ce qui est intéressant, donc, c'est que l'introduction d'un modèle dialectique tient moins à la philosophie de Hegel qu'à celle d'un philosophe criticiste 'hégélianisant' élève de Renouvier et, en tant que tel, critiqué par Brunschvicg (outre que par Meyerson et Lalande). Peut-être Cavaillès n'a-t-il pas lu Hamelin directement, mais il a sans doute lu Bachelard, en ayant quand même de Hegel une connaissance directe, en particulier de la *Logique*.³⁴ Quoiqu'il en soit, on voit bien que son modèle de dialectique se fonde justement sur une logique de la corrélation qui, impliquant une nécessité sans finalité, est ouverte au changement imprévisible.³⁵ Déjà dans sa thèse, il écrit que le dualisme intenable entre les objets mathématiques et les procédés opératifs cache le « dépassement dialectique d'une méthode par une autre, les objets posés indépendamment de la seconde étant les *corrélats* de la première ». ³⁶ La science est d'ailleurs un progrès qui a lieu non pas pour négation et négation de la négation, mais par une « génération spontanée d'éléments intelligibles » où le postérieur justifie ou supprime l'antérieure.³⁷ Il s'agira dès lors de saisir l'*a priori interne*, et non pas *antécédent* comme chez Kant, qui anime la science dans sa construction progressive et apodictique ; en tant que principe générateur, cet *a priori* s'apparentera, plus qu'à un cadre fixe à la Kant, à un principe dialectique et dynamique, où les leçons de Spinoza (filtré par Brunschvicg) et de Hegel (filtré par Hamelin) se mêlent dans une tonalité commune. Contrairement à ce qu'on a souvent dit à ce propos, c'est-à-dire qu'il chercherait à construire, selon la formule de Canguilhem, « une philosophie des mathématiques sans Cogito mathématisant », ³⁸ Cavaillès ne renonce pas au rôle de la subjectivité, mais se limite à réduire les actes subjectifs du savant en moments d'une dialectique interne aux conditions d'évolution du concept où le geste interagit avec espace combinatoires et systèmes de signes et de règles.³⁹ Il s'agit d'une tension qui demeure irrésolue au sein d'une philosophie que la mort de son auteur a condamné à l'inachèvement. Ce qui est vrai, c'est que Cavaillès expulse de l'épistémologie la fonction constituante du jugement,

³³ Voir G. Bachelard, *La philosophie du non*, cit., p. 137-8.

³⁴ Hegel fait même l'objet d'un cours qu'il donne à l'ENS (voir H. B. Sinaceur, *Cavaillès*, cit., p. 55).

³⁵ Sur ce point, et plus en général sur les différences avec la dialectique hégélienne, voir *ivi*, p. 177.

³⁶ J. Cavaillès, « Méthode axiomatique et formalisme », cit., p. 178. Soulignement ajouté.

³⁷ Voir J. Cavaillès, « Sur la logique et la théorie de la science », cit., p. 504-5. Voir aussi p. 560 : « Or l'un des problèmes essentiels de la doctrine de la science est que justement le progrès ne soit pas augmentation de volume par juxtaposition, l'antérieur subsistant avec le nouveau, mais révision perpétuelle des contenus par approfondissement et rature. Ce qui est après est plus que ce qui était avant, non parce qu'il le contient où même qu'il le prolonge, mais parce qu'il en sort nécessairement et porte dans son contenu la marque chaque fois singulière de sa supériorité ».

³⁸ G. Canguilhem, *Vie et mort de Jean Cavaillès*, cit., p. 27.

³⁹ Sur la question de la subjectivité chez Cavaillès, voir A. Angelini, « Filosofia del concetto e soggettività : Jean Cavaillès tra fenomenologia e dialettica », *Discipline filosofiche* 25, 2 (2015), p. 197-215.

son monopole sur la détermination de l'intelligibilité scientifique, pour confier le progrès de la science à une exigence de dépassement intrinsèque à ses structures et à ses concepts. Ce faisant, il anéantit le dernier vestige du kantisme que l'idéalisme critique avait légué au XX^e siècle.

11.3. L'épistémologie comme vigilance critique : Canguilhem

11.3.1. *La connaissance et la vie*

La même tension ou fluctuation du rôle de la subjectivité constituante est repérable chez un contemporain de Cavailles, Georges Canguilhem, d'un an plus jeune, qui est aussi l'éditeur avec Charles Ehresmann de *Sur la logique et la théorie de la science*. De Canguilhem, nous avons déjà vu ses débuts en tant qu'élève d'Alain, en remarquant – dans le sillage des recherches remarquables de Xavier Roth – son adhésion initiale à la philosophie réflexive et à son opposition entre fait et valeur. Pour ce courant, et en cela réside son inspiration kantienne, c'est la pensée qui, en opposition parfois polémique au monde, donne valeur à l'être. Dans le *Traité de logique et de morale* écrit avec Planet, Canguilhem avait remarqué que l'importance de Kant consiste dans le fait qu'il a subordonné « l'acceptation de tout jugement d'existence à l'épreuve de sa valeur ».¹

Même si cette idée demeurera l'inspiration clé de sa pensée, elle sera entraînée par les métamorphoses imposée à la génération de Canguilhem par le tournant historique des années 1930. Et s'il renoncera à faire du sujet l'agent des jugements de valeur, Canguilhem n'abandonnera pas pour autant la nécessité de mettre les normativités opérantes en rapport entre l'homme et le monde. Tout l'*Essai* sur le normal et la pathologique est construit autour de ce déplacement qui s'opère du sujet connaissant à la vie comme porteuse elle-même d'une normativité intrinsèque, dont la santé et la maladie ne sont que deux expressions axiologiques. C'est le tournant condensé dans la notion de « normativité biologique ». Si la médecine vise au rétablissement d'un état normal de santé, c'est parce que cet état est qualifié par la vie elle-même de normal, c'est-à-dire de préférable, en lui assignant une valeur *positive* : la réaction de l'organisme « à une lésion, à une infestation, à une anarchie fonctionnelle », écrit Canguilhem dans une page célèbre de son essai, « traduit le fait fondamental que la vie n'est pas indifférente aux conditions dans lesquelles elle est possible, que la vie est polarité et par là même position inconsciente de valeur, bref que la vie est en fait une activité normative ». Où normatif signifie proprement « ce qui institue des normes ». Il ne s'agit pas de projeter une activité humaine – la formulation de jugements de valeur – sur la nature, mais d'enraciner « la normativité essentielle à la conscience humaine » dans une puissance propre à la vie dont la

¹ G. Canguilhem, C. Planet, *Traité de logique et de morale*, cit., p. 799.

conscience n'est qu'une expression complexe, en sachant qu'elle « ne s'expliquerait si elle n'était pas de quelque façon en germe dans la vie ».²

Si c'est vrai que le concept de normativité biologique est puisé par Canguilhem chez Kurt Goldstein et, plus en général, chez ceux que Schmidgen a appelé les « discours allemands » sur la philosophie et la médecine (Jaspers, Virchow, Ricker, Herxheimer, Sigerist, Weizsäcker),³ il faut toutefois rappeler – et le mérite de l'avoir fait revient encore une fois à Roth⁴ – que son adoption tient à un déplacement qui s'est opéré à l'intérieur de la pensée de l'épistémologue français à partir de son kantisme réflexif originaire. Goldstein et la « *Wertphilosophie* » allemande croisent donc l'ancienne idée de l'école de Lagneau et d'Alain selon laquelle la philosophie consiste essentiellement en la formation de jugements de valeur et que l'esprit est finalement une « puissance de valorisation ».⁵

En passant de l'analytique transcendantale de Kant aux normes vitales, Canguilhem ne se débarrasse pas du sujet, mais l'inscrit à l'intérieur du milieu vivant. Cela marque une différence capitale par rapport à un sujet externe à ce qu'il veut connaître, et à toute théorie de la connaissance d'ordre intellectualiste. Comme il l'écrit ailleurs, le vivant pose en effet plusieurs difficultés à toute tentative de conceptualisation : il y a en effet une « résistance de la chose, non pas à la connaissance, mais à une théorie de la connaissance qui procède de la connaissance à la chose » (c'est le modèle de la *Critique de la faculté de juger*).⁶ La révolution copernicienne kantienne se heurte à sa limite lorsque l'identité entre conditions de l'expérience et conditions de possibilité de l'expérience est anéantie. Il n'est plus questions de régler l'objet sur le sujet ou vice-versa, car dans la connaissance de la vie intervient un autre « centre de référence » que Canguilhem qualifie d'absolu, à savoir le vivant lui-même : « Ce n'est pas parce que je suis pensant, ce n'est pas parce que je suis sujet, au sens transcendantal du terme, c'est parce que je suis vivant que je dois chercher dans la vie la référence à la vie ».⁷

² G. Canguilhem, « Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique », dans *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 2003⁹, p. 77. Et encore : « Toute technique humaine, y compris celle de vie, est inscrite dans la vie, c'est-à-dire dans une activité d'information et d'assimilation de la matière. Ce n'est pas parce que la technique humaine est normative que la technique vitale est jugée telle par compassion. C'est parce que la vie est activité d'information et d'assimilation qu'elle est la racine de toute activité technique » (*ivi*, p. 80).

³ Voir H. Schmidgen, « Canguilhem et les 'discours allemands' », dans A. Fagot-Largeault, C. Debru, M. Morange (dir), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Vrin, Paris 2008, p. 49-62.

⁴ Voir X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 29-31.

⁵ Voir *ivi*, p. 127.

⁶ Nous laissons de côté l'interprétation que Canguilhem fait du rôle de Kant dans l'histoire de la biologie pour ne retenir que les aspects plus générales et programmatiques concernant le statut de l'épistémologie historique. Le lecteur peut se référer à M. Marianetti, « Canguilhem, Kant e la 'filosofia trascendentale' », *Studi kantiani* 7 (1994), p. 43-78.

⁷ G. Canguilhem, « Le concept et la vie » (1966), dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, cit., p. 352.

La vie est, pour Canguilhem, un sens inscrit dans la matière, et l'homme participe de ce milieu matériel où, comme tout animal, il « est informé héréditairement à ne recueillir et à ne transmettre que certaines informations ». Dès lors, la connaissance se configure comme un processus interne à la vie, où l'homme se déplace pour recueillir les informations qu'il recherche, en corrigeant toujours sa perspective. La connaissance n'est, au fond, que la tentative de résoudre méthodiquement « les tensions entre l'homme et le milieu », à partir d'un « décollement » du monde qui permet à l'homme le « recul » et l'« interrogation ».⁸ Mais, ainsi, la connaissance ne devient qu'une modalité supérieure de la tendance propre au vivant de ne pas subir son milieu, mais de le composer, de le découper à partir d'une valeur qui établit une norme. « Vivre – dira Canguilhem dans une conférence de 1947 – c'est rayonner, c'est organiser le milieu à partir d'un centre de référence qui ne peut lui-même être référé sans perdre sa signification originale ».⁹

C'est cette lecture de la vie comme mise en forme normative et axiologique du monde qui permet à Canguilhem, dans l'*Essai*, de distinguer entre l'état pathologique et l'anomalie : si la normalité n'est pas une qualité abstraite, mais le produit du rapport entre le vivant et son milieu, l'anomalie ne devient une infirmité que si elle est rendue telle par les exigences du milieu. En soi, elle est une norme possible parmi les autres,¹⁰ et elle peut parfois être à la fois normale ou anormale en fonction de la situation ou du contexte.¹¹ De cela découle la conclusion que la vie n'est pas « une déduction monotone, un mouvement rectiligne » ; par contre, « elle ignore la rigidité géométrique, elle est débat ou explication [...] avec un milieu où il y a des fuites, des trous, des dérobades et des résistances inattendues ».¹² Mais s'il en est ainsi, il en résultera aussi que la connaissance – conçue comme niveau apical des stratégies d'adaptation – doit suivre un chemin irrégulier, doit renouveler continuellement ses normes, elle ne peut pas être, comme le voulaient en médecine Comte et Bernard, l'application d'un savoir constitué qui n'a rien à apprendre des « allures de la vie », de ses « problèmes concrets » et de ses « obstacles ».¹³ Ce serait tomber dans la « conviction humaniste que l'action de l'homme sur le milieu et sur lui-même peut et doit devenir entièrement transparente à la connaissance du milieu et de l'homme, ne doit être normalement que la mise en application de la science préalablement instituée ».¹⁴ Par contre, si « l'*a priori* est dans les choses, si le con-

⁸ G. Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Hachette, Paris 1952, p. 8.

⁹ *Ivi*, p. 184.

¹⁰ G. Canguilhem, « Essai sur quelques problèmes concernant le normal et le pathologique », cit., p. 90-1.

¹¹ Voir *ivi*, p. 133-4.

¹² *Ivi*, p. 131.

¹³ Voir *ivi*, p. 59-60.

¹⁴ *Ivi*, p. 62.

cept est dans la vie », être un sujet de la connaissance signifiera « être insatisfait du sens trouvé. La subjectivité, c'est alors uniquement l'insatisfaction ». ¹⁵

Le compte rendu de *Les mots et les choses* de Foucault que Canguilhem écrit pour la revue *Critique* précise la signification de cette insatisfaction. Ce que Foucault a montré, en radicalisant l'obligation bachelardienne d'une épistémologie non-kantienne, c'est que le « *cogito* moderne n'est plus la saisie intuitive de l'identité, dans le penser, de la pensée pensante à son être » ; par contre, le *cogito* est troublé par ce que Foucault appelle son « impensé », un impensé qui n'est pas purement « théorique » ou « spéculatif », mais bien matériel et structurel. Penser l'impensé signifiera donc courir le risque de s'étonner et de s'effrayer en voyant le sujet aux prises avec ses conditions pratiques de possibilité. ¹⁶

Lorsque Foucault questionne la stabilité trans-historique du *cogito*, en révélant sa fonction épistémique à un moment donné de l'histoire du savoir, il croise le mouvement déjà entreprise par Canguilhem dans l'*Essai*. Foucault aurait aussi mis en valeur le fait que le dépassement de la conscience constituante est une possibilité déjà inscrite dans le formalisme kantien lui-même :

Le *Je pense* kantien, véhicule des concepts de l'entendement, est une lumière qui ouvre l'expérience à son intelligibilité. Mais cette lumière est dans notre dos et nous ne pouvons pas nous retourner vers elle. Le sujet transcendantal des pensées comme l'objet transcendantal de l'expérience est un X. L'unité originellement synthétique de l'aperception constitue de façon ante-représentative, une représentation bornée en ce sens qu'elle ne peut avoir accès à son foyer originaire. Ainsi, à la différence du *Cogito* cartésien, le *Je pense* est posé comme un en-soi, sans parvenir à s'atteindre pour soi. Le *Je* ne peut se connaître *Moi*. ¹⁷

Mais si la conscience est toujours prise d'une structure logique qui détermine ses expériences, rien n'empêche, historiquement, que l'espace des conditions de possibilité soit ensuite rempli par « des fonctions ou des structures dont la science elle-même avérerait qu'elles sont à l'œuvre dans l'élaboration de ces connaissances ». ¹⁸ Canguilhem remarque que le positivisme de Comte, relativement négligé par Foucault, s'inscrit justement dans l'espace ouvert par l'apriorisme kantien, en faisant recours à la biologie, à la physiologie cérébrale de Gall et

¹⁵ G. Canguilhem, « Le concept et la vie », cit., p. 364.

¹⁶ Voir G. Canguilhem, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* », cit., p. 617.

¹⁷ *Ivi*, p. 614-5.

¹⁸ *Ivi*, p. 615.

à la doctrine du progrès de Condorcet pour élaborer « un traitement empirique du projet transcendantal ». ¹⁹ Il s'agissait toujours d'un projet encore réglé par les nécessités humaines d'une « synthèses subjective », mais le glissement vers la mort de l'homme sous le poids des « structures » annoncé par Foucault est désormais déclenché.

11.3.2. *Survivance du jugement*

Toutefois, comme le souligne Roth, pour Canguilhem les conséquences à tirer de tout cela sont moins radicales que celles tirées par Foucault. L'épuisement du *cogito* ne doit pas inciter à renoncer à celle qui pour l'école d'Alain était la « fonction suprême », à savoir le jugement : ainsi, « tous les efforts de Canguilhem après 1935 consisteront-ils à ancrer cette philosophie du jugement ailleurs que dans une synthèse subjective anhistorique ». ²⁰ Le terrain principal de cet ancrage c'est la vie, mais on pourrait y ajouter aussi la pratique épistémologique elle-même, en tant qu'elle est censée avoir une fonction critique et en tant qu'elle consiste en la mise en lumière des processus de valorisation (ou de dévalorisation) implicites dans les conceptualisations des phénomènes vitaux. Si une norme, comme l'écrit Canguilhem dans les années 1960, « se propose comme un mode possible d'unification d'un divers, de résorption d'une différence, de règlement d'un différend », il faudra toujours tenir compte du fait qu'elle est l'« expression d'une préférence », que les normes « réfèrent le réel à des valeurs, expriment des discriminations de qualités conformément à l'opposition polaire d'un positif et d'un négatif ». ²¹

Pour Canguilhem, l'interrogation sur le statut épistémologique d'une discipline, par exemple la médecine, ne peut se faire qu'à partir des données propres à la discipline en question, à savoir par son histoire et par les problèmes qui la concernent. Le philosophe n'a pas les titres pour inscrire de l'extérieur « des disciplines non-philosophiques sur un registre d'état-axiologique, comme on inscrit les naissances d'enfants sur un registre d'état-civil ». ²²

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ X. Roth, *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience*, cit., p. 149.

²¹ G. Canguilhem, « Nouvelles réflexions concernant le normal et le pathologique », dans *Le normal et le pathologique*, cit., p. 177-8.

²² G. Canguilhem, « Le statut épistémologique de la médecine » (1988), dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, cit., p. 426.

L'épistémologie – « cette sorte de discipline philosophique », dit-il ailleurs²³ – doit donc éviter d'être le « reliquat » de l'ancienne théorie de la connaissance :

Du fait que les rapports de la connaissance à ses objets ont été progressivement produits au jour par les méthodes scientifiques, l'épistémologie s'est définie en rupture avec les présupposés philosophiques, elle a cessé de déduire les critères de la scientificité des catégories *a priori* de l'entendement, pour l'emprunter à l'histoire de la rationalité conquérante.²⁴

Faire œuvre d'épistémologue – en opposition avec la pérennité de l'esprit philosophique telle que la supposait Alain, partisan d'une nature humaine éternelle, d'une pensée qui se mesure avec les mêmes problèmes de Platon jusqu'à Hegel – signifie demander à l'histoire les conditions de l'exercice de l'activité axiologique. De plus, il faut passer du plan de l'autonomie *de facto* de la science au plan de sa possibilité *de jure*, afin d'en mesurer la valeur par rapport à l'homme.²⁵ Canguilhem semble ainsi rattacher l'épistémologie, en tant que discipline distincte de l'histoire des sciences, à une pratique normative ayant toujours dans le jugement réflexif sa démarche fondamentale, où juger signifie ici mettre en relief les conditions de possibilité historico-logiques d'un énoncé scientifique. Le problème de l'épistémologue est en effet « de parvenir à abstraire l'histoire de la science en tant qu'elle est une succession manifeste d'énoncés, plus ou moins systématisés, à prétention de vérité, le cheminement ordonné latent, maintenant seulement perceptible, dont la vérité scientifique présente est le terme provisoire ».²⁶ Il s'agit donc non pas de définir la vérité en tant que telle, mais de montrer les conditions de l'attribution de la *valeur* de vérité.

Ainsi formulé, l'enjeu est très générique, comme Canguilhem lui-même le reconnaît lorsqu'il dit qu'au fond « l'épistémologie n'a jamais été qu'historique ».²⁷ Kant marque un point d'inflexion décisif à cet égard : « Au moment où la théorie de la connaissance a cessé d'être fondée sur une ontologie, incapable de rendre compte des nouvelles références adoptées par des nouveaux systèmes cosmologiques, c'est dans les actes mêmes du savoir qu'il a fallu chercher non pas leurs raisons d'être mais leurs moyens de parvenir ».²⁸ Canguilhem se réfère

²³ G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine » (1976), dans *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences*, Vrin, Paris 2009², p. 11.

²⁴ G. Canguilhem, « Le statut épistémologique de la médecine », cit., p. 426.

²⁵ Voir M. Marianetti, « Canguilhem, Kant e la 'filosofia trascendentale' », cit., p. 76.

²⁶ G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », cit., p. 21.

²⁷ *Ivi*, p. 22.

²⁸ *Ivi*, p. 22-3.

explicitement à la seconde préface de 1787 à la *Critique de la raison pure*, où Kant se livre à un petit excursus *historique* pour montrer comment et quand la mathématique et la physique ont opéré la « révolution de la technique de la pensée [*Denkart*] » nécessaires pour s'engager sur la voie de la science.²⁹ Cela lui sert à justifier son renversement copernicien en métaphysique, mais selon Canguilhem la révolution la plus importante est autre, celle qui tient aux termes, appartenant au champ sémantique de la production, que Kant emploie pour désigner le « moteur » qui pousse à changer la technique de la pensée : « La mathématique – initialement Thalès ou quelque autre – doit produire (*hervorbringen*) ses objets de démonstration ; la physique – initialement Galilée et Torricelli – doit produire (*hervorbringen*) ses objets d'expériences comme effet de la marche en tête (*Vorangehen*) de la raison, c'est-à-dire de ses initiatives ».³⁰ Mais il y a plus, car ce que le bref aperçu historique de la préface de 1787 démontre, c'est que l'apriorisme kantien lui-même est un produit historique : « Si Kant a cru pouvoir abstraire des produits des sciences de l'époque un tableau des contraintes et des règles de production des connaissances qu'il jugeait définitif, cela même est un fait culturel ».³¹ En pensant encore l'histoire de la science sous la forme d'un progrès des lumières, Kant n'a pas conçu la possibilité de l'historicité des catégories scientifiques : pour lui, l'« *Heresweg* » de la science doit détourner définitivement du « *bloßes Herumtappen* », du « pur tâtonnement »,³² en permettant de dégager le cadre fixe de l'objectivité.

L'épistémologie ne doit pas donc relire l'histoire du passé à la lumière de l'état présent de la science, mais exercer sur le passé une sorte de « juridiction critique », en demandant à l'histoire les raisons de certaines rectifications et de certaines ruptures. Canguilhem se réclame donc des œuvres de Bachelard et de Cavaillès, en insistant sur la nature dialectique du progrès scientifique, qui passe à la fois par une rectification des connaissances acquises et des normes de vérification. Mais son projet se différencie aussi d'une manière substantielle de la démarche 'psychanalytique' bachelardienne. Même si Canguilhem s'inscrit dans le même sillage de ce qu'on pourrait appeler le 'dépassement du dépassement du kantisme' (bref, les tentatives d'aller au-delà de Brunschvicg), à ses yeux le surrationalisme non-kantien de Bachelard est encore victime du rationalisme axiologique de l'ancienne critique de la science, il se bougerait encore dans l'ombre de l'ancien intellectualisme kantien. Bachelard se heurte en effet avec « une totale lucidité » à la difficulté de formuler une épistémologie rationaliste « sans

²⁹ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, BX, Ak. III, p. 9 ; I, p. 736. Traduction modifiée. Delamarre et Marty traduisent en effet « façon de penser ».

³⁰ G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », cit., p. 23.

³¹ *Ibidem*.

³² Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, BXIII, Ak. III, p. 10 ; I, p. 738.

référence à une théorie ontologique de la raison ou sans référence à une théorie transcendante des catégories ». ³³ Dès lors, sa tentative de « [f]onder l'objectivité de la connaissance rationnelle sur l'union des travailleurs de la preuve, la validité du rationalisme sur la cohésion d'un corrationnalisme [...] la fécondité de *mon* savoir sur la division du *moi* en moi d'existence et moi de surexistence, c'est-à-dire de coexistence au sein d'un *cogitamus*, [...] est ingénieuse », mais non pleinement convaincante. ³⁴ Chez Bachelard, le sujet divisé est le dernier rempart de la subjectivité constituante kantienne et, par extension, de l'arrachement de l'épistémologie à la philosophie de la connaissance, qui chez Bachelard est aussi une psychologie.

Mais cela, répétons-le, ne veut pas dire que pour Canguilhem la subjectivité doit disparaître. Tout en partageant l'idée de Dominique Lecourt selon laquelle Bachelard est encore prisonnier de l'idéalisme du sujet et du jugement, ³⁵ et tout en adoptant, dans un article célèbre de 1969, la notion d'idéologie scientifique, ³⁶ Canguilhem soupçonne de la réduction matérialiste de la production du savoir aux pratiques sociales, donc de la science à la politique (althussérienne), de la distinction entre le vrai et le faux à celle entre l'orthodoxie et la déviation par rapport à une ligne. ³⁷ Chez Canguilhem, le sujet continue à rester opposé au monde, comme le vivant à son milieu, et justement *en tant que vivant* il participe du mouvement de position et de rectification de normes. Contre toute tentative de faire une épistémologie de haut en bas, imposant une « instance dominante » comme la politique ou emphasissant de prétendues coupures radicales, Canguilhem, en se ralliant de la notion bachelardienne de « récurrence », conçue comme « juridiction critique sur l'antérieur d'un présent scientifique », ³⁸ prône une épistémologie vigilante qui consisterait toujours, en dernière analyse, en un exercice de réflexion critique sur l'établissement humain de valeurs et normes, ce qui ne peut pas se faire qu'en prenant en compte une multiplicité de plans croisés : biologiques, sociaux, politiques, culturels et plus généralement anthropologiques.

³³ G. Canguilhem, « Dialectique et philosophie du non chez Gaston Bachelard », cit., p. 206.

³⁴ *Ivi*, p. 205.

³⁵ Voir D. Lecourt, *Bachelard ou Le jour et la nuit*, Grasset, Paris 1974.

³⁶ Voir G. Canguilhem, « Qu'est-ce que une idéologie scientifique ? » (1969), dans *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, cit., p. 39-55 L'introduction du concept d'idéologie scientifique tient, d'après Canguilhem lui-même, à la greffe des études de Foucault et d'Althusser sur la leçon originaire de Bachelard, de laquelle tous se réclament.

³⁷ Voir G. Canguilhem, « Le rôle de l'épistémologie dans l'historiographie scientifique contemporaine », cit., p. 34.

³⁸ *Ivi*, p. 25.

11.4. La critique anti-kantienne de l'idéologie : Althusser

11.4.1. *Crépuscule d'une philosophie ad maiorem Spiritus gloriam*

La figure irrégulière de Louis Althusser (1918-1990) semblerait n'avoir rien à faire avec une histoire du kantisme français. En effet, si l'on pense aux références philosophiques les plus importantes pour Althusser, Kant n'y figure pas ; il apparaît par contre dans la liste de ses lacunes initiales, après l'agrégation, remplacé par la dévotion à Spinoza.¹ Althusser se forme en effet dans un contexte où les interlocuteurs sont la psychanalyse de Lacan, les grands lecteurs de Hegel (Kojève, Hyppolite), l'épistémologie de Bachelard, Canguilhem et même de Foucault et la phénoménologie, filtrée en sens existentialiste par Sartre et Merleau-Ponty, en sens épistémologique par Jean-Toussaint Desanti (1914-2002) et Cavailles et en sens marxiste par Tran Duc Thao ou encore par Desanti. Mais si l'objet de cette histoire n'est pas la réception de Kant au sens strict, mais plutôt les manières par lesquelles la pensée de Kant a façonné le visage de la philosophie française, Althusser vient à occuper une place très particulière. Il se situe en effet au terme d'un certain parcours interne à la réflexion française sur la science où la référence à Kant, consacrée par Brunschvicg, s'épuise lentement pour laisser place à d'autres repères.

Ce « parcours » n'est pas un artifice historiographique. La formation d'Althusser se déroule en effet au carrefour de plusieurs tendances d'apparence contradictoires. Né en Algérie, Althusser étudie à Marseille et puis à Lyon, en khâgne du lycée du Parc, où il a pour enseignants les catholiques Jean Guittou (1901-1999), pétainiste proche de Bergson grâce à l'influence de son maître Jacques Chevalier (1882-1962), et Jean Lacroix (1900-1986), élève de Brunschvicg et cofondateur avec Mounier de la revue *Esprit*. En 1939, il est reçu à l'École Normale, mais il y poursuit ses études seulement après la fin de la guerre et de sa captivité allemande, en suivant les cours de Desanti et de Merleau-Ponty. En 1947, en pleine transition personnelle du catholicisme au communisme (il adhèrera au Parti Communiste en novembre 1948),² Althusser soutien devant Bachelard un mémoire de DES intitulé *Du contenu dans la*

¹ « [...] ma culture philosophique des textes était plutôt réduite. Je connaissais bien Descartes, Malebranche, un peu Spinoza, pas du tout Aristote, les sophistes, les stoïciens, assez bien Platon, Pascal, Kant pas du tout, Hegel un peu et enfin certains passages de Marx lus de très près » (L. Althusser, *L'avenir dure longtemps, suivi de Les Faits*, Stock/IMEC, Paris 2007, p. 191).

² Cette transition, loin d'être linéaire, ne comportera pas, toutefois, une rupture nette avec le catholicisme, qui fait initialement l'objet d'une tentative de conciliation avec la doctrine communiste. C'est en coïncidence avec son adhésion au PCF qu'Althusser s'engage davantage dans les activités du mouvement Jeunesse de l'Église,

pensée de G. W. F. Hegel, qui témoigne d'une grande connaissance de l'œuvre hégélienne, dans laquelle le jeune Althusser découvre une anticipation de Marx.³ Le rapport d'Althusser à Hegel « n'est pas un rapport d'extériorité [...], il est saisi par son objet : il n'a pas seulement écrit sur Hegel, il a incontestablement été hégélien ».⁴ Mais cet hégélianisme initial ne durera pas longtemps : deux ans après, en pleine guerre froide, il publiera dans *La nouvelle critique*, revue du PCF, un article à l'intitulé sans équivoque, « Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire »,⁵ où la philosophie hégélienne est présentée comme l'instauration théorique de la bourgeoisie allemande. Après cela, les ouvrages sur Marx des années 1960 marqueront la prise de distance définitive par rapport au Marx humaniste des *Manuscrits*, vénéré par la ligne officielle du PCF, en faveur d'un Marx scientifique qui, avec la critique de l'idéologie, donne à la philosophie une tâche nouvelle.

Les premières étapes de la biographie intellectuelle d'Althusser recourent donc le passage de la philosophie française du « spiritualisme » de la génération de Bergson, de Brunschvicg et de ses maîtres lyonnais, pour lesquels il montrera toujours beaucoup d'affection malgré les dissonances théoriques, aux revirements théoriques des années 1930 et 1940. Loin de créer un clivage net, ce passage implique plutôt une sédimentation de références. Lorsqu'Althusser, dans *Lire le Capital*, critiquera les abstractions idéologiques de la « théorie de la connaissance » de Descartes à Hegel,⁶ il aura comme modèle du lien entre rationalisme et esprit juridique bourgeois les philosophes républicains, et plus en général du XIX^e siècle, qu'il a connu par le biais de ses deux professeurs de lycée. Pour toute sa vie, l'attitude théorique d'Althusser sera marquée par une forte opposition au leurre idéologique de la « philosophie universitaire » institutionnelle – la même qui pendant un siècle « a couvert Marx de la terre du silence, qui est celle des cadavres »⁷ –, une posture qu'il adopte sous l'influence de son ami Jacques Martin (1922-1964) et dans la foulée de ses lectures marxistes (notamment de la « coupure épistémologique » représentée par *L'idéologie allemande*) et léninistes (*Maté-*

proche de la vision marxiste de l'histoire mais contraire à son matérialisme. Voir T. Keck, *Jeunesse de l'Église (1936-1955). Aux sources de la crise progressiste en France*, Karthala, Paris 2004, p. 281-4.

³ « Avant Marx, Hegel a défini le philosophe comme un être aliéné, c'est-à-dire comme un homme qui pense sous la totalité de l'aliénation de sa propre situation – et qui pense donc sous les espèces de l'Idée l'aliénation du monde qui le nourrit. [...] La nécessité de l'aliénation philosophique est donc aussi fortement marquée dans la *Phénoménologie* que dans Marx : la contradiction dans la pensée, qui est l'essence de toute philosophie, renvoie à la contradiction fondamentale du philosophe et du monde historique dont il s'abstrait en le pensant [...] » (L. Althusser, « Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel » (1947), dans *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, cit., p. 184).

⁴ F. Matheron, « Présentation », dans L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, cit., p. 14.

⁵ L. Althusser, « Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire », cit.,

⁶ L. Althusser, *Lire le Capital*, Maspero, Paris 1973², p. 39-42, 62-66, 84-5.

⁷ *Ivi*, p. 33. Voir aussi L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 16.

rialisme et empiriocriticisme).⁸ L'image althussérienne de Kant est donc indissociable de son jugement sur cette tradition. Mais il faut ajouter un autre élément, une autre 'famille' dont Althusser se réclame, la famille épistémologique de Bachelard, Canguilhem, Cavallès et Foucault, qui contribue énormément à faire de la science un enjeu fondamental pour le marxisme d'Althusser en tant que dépassement de l'idéologie tout court et de celle implicite dans le rationalisme critique de l'histoire des sciences.⁹

Dans son cours de 1967 à l'École Normale sur la *Philosophie et la philosophie spontanée des savants*, où ces deux références convergent de la manière la plus visible, Althusser abordera longuement la critique de la science traditionnellement mise en place par les philosophes, en en critiquant l'appareil idéologique, le rapport d'exploitation qui en est à la base et qui subordonne la science à l'apologie de valeurs extrascientifiques. En particulier, c'est la philosophie qu'il a connu dans sa formation qu'il vise – et, à travers elle, la volonté juridique du rationalisme d'inspiration cartésienne et surtout kantienne.

Althusser n'hésite pas à classer toute la pensée philosophique française issue du XIX^e siècle sous la catégorie de « spiritualiste ». Plus radicalement, le spiritualisme serait une tendance philosophique qui a été dominante depuis l'Antiquité et qui, à l'époque bourgeoise, n'a fait que remplacer Dieu par l'Esprit.¹⁰ Il existerait dès lors, au-delà des variations individuelles, une « tradition ininterrompue » qui exploite « à des fins apologétiques, en dernier ressort religieuses », les difficultés et les « crises » internes des sciences.¹¹ Brunschvicg et Bergson sont pris comme les représentants majeurs de cette tradition. La caractérisation ultérieure qu'Althusser donne du spiritualisme français est frappante, même s'il est parfois difficile de comprendre à quoi il se réfère exactement : « Il faut savoir qu'il existe en philosophie toute une tradition qui ne vit que de l'exploitation idéologique des souffrances humaines, des malades et des cadavres, de la paix, des cataclysmes et des guerres et se précipite sur toutes les crises, et aussi quand elles frappent les sciences ».¹² Cette description semble aller à l'encontre, même si toujours dans un sens négatif, de celle faite par Nizan dans *Les chiens de garde* d'une philosophie qui n'arrive pas à voir, encore moins à adresser, les problèmes quotidiens de l'homme (chômage, guerres, maladie...). Mais ce qui compte, pour Althusser, c'est l'idée que le spiritualisme fait seulement croire de s'intéresser aux questions scientifiques, lorsque son but ultime est de « sauver » la science, établir les limites de son exercice et la

⁸ Voir L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, cit., p. 193-4. Voir aussi L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, cit.

⁹ Voir L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., p. 51.

¹⁰ L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, François Maspero, Paris 1974, p. 86.

¹¹ *Ivi*, p. 70.

¹² *Ivi*, p. 71.

plier à l'édification du « règne de Dieu ou de l'Esprit et de sa Liberté ». ¹³ Selon un schème très classique, la célébration théorétique de ces valeurs humaines, voire bourgeoises, aboutissant à la « création » scientifique, morale, esthétique, etc., est utile à la diffusion d'un cadre politique et social plus général, qui, s'exprimant dans les discours, les sermons, les articles de journaux, révèle le caractère idéologique des ouvrages des « Grands Universitaires ». ¹⁴ Un exemple : Bergson bâtit sa pensée, toujours « au profit de l'Esprit », sur les difficultés de la neurologie (problème de la localisation cérébrale), de la physique (relativité) et de la sociologie, en renouvelant le vocabulaire de l'ancien spiritualisme lorsqu'ailleurs, en Allemagne, un retour à Kant s'est produit. ¹⁵ Mais le véritable « autocrate idéologique » de l'université française fin de siècle est sans doute Brunschvicg, ce « grand esprit [...] qui n'a cessé de parler de l'Esprit ». Althusser en souligne la culture extraordinaire, son attachement à la tradition de l'idéalisme critique, la connaissance « de seconde main » des avancements scientifiques et le rapport ambigu avec la figure elle-même de Kant : « Kantien, criticiste, Brunschvicg ? C'est trop vite dit ». Certes, il se référait souvent à la lignée Descartes-Kant, mais en y ajoutant aussi Spinoza, « qui d'être lu comme un spiritualiste dut se retourner dans sa tombe ! ». En fait, les références de Brunschvicg à Kant sont « fausses » et « abusives » : « Brunschvicg avait beau invoquer Kant, il n'était pas un philosophe *critique* ». Par contre, il était un spiritualiste qui, comme tous les spiritualistes, savait profiter, « pour les infléchir à son profit », d'un mélange de raisonnements philosophiques et de notions scientifiques pour « entonner les hymnes sacrés à l'Esprit humain, à la Liberté de l'Esprit, à la Création morale et esthétique ». ¹⁶

On peut sans doute questionner la pertinence des jugements d'Althusser, mais ce qui compte ici c'est, pour réadapter une notion bachelardienne, le « profil idéologique » qu'il essaie de dégager. La généralisation vise à faire ressortir la doublure idéologique que ces doctrines cachent. Toute la primauté de la raison pratique qui a sans doute caractérisé la pensée philosophique républicaine est relue dans cette perspective. Il s'agit, nets des variations subjectives, de la même « idéologie pratique morale » liant le plan de la spéculation théorique à un autre niveau (juridique par exemple) tout à fait différent mais qui la dirige secrètement. En ce sens, le spiritualisme achève la parabole qui a culminé avec l'instauration de l'idéalisme rationaliste et critique bourgeois (Descartes, Kant, Husserl). Bref, le vice brunshvicgien et bergsonien (mais pas seulement) d'exploiter la science tient à la démarche fondamentale du

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Voir *ivi*, p. 87.

¹⁵ « [...] au moment même où se développait le 'retour à Kant', qui devait provoquer la naissance des différentes formes de néo-criticisme, Bergson est un homme qui choisit une autre voie. Kant, il ne le connaît guère et s'il l'a lu, il l'a mal compris, ne voulant pas le comprendre » (*ivi*, p. 88).

¹⁶ *Ivi*, p. 88-9.

rationalisme moderne, qui consiste à fonder la théorie de la connaissance sur le modèle juridique : la philosophie devient, surtout dans le sillage de Kant, « la discipline qui *dit le droit* sur les sciences », qui « *pose la question de droit* et répond en fournissant les *titres de droit* à la connaissance scientifique ». ¹⁷ La modestie de la critique est seulement apparente : en se demandant *préalablement* quelles sont les conditions qui garantissent la certitude de mes connaissances ou quelles sont les limites de l'expérience possible, l'idéalisme « rationaliste-critique » prétend dire le *dernier* mot sur la science, en exhiber la vérité, la soumettre à un but découlant de l'essence morale et prétendument créatrice de l'homme.

11.4.2. *Le Kampfplatz éternel*

Il n'en reste pas moins qu'Althusser, surtout dans le cours de 1967, continue à attribuer une valeur critique à la philosophie comme démythification, dans le sillage de la vigilance bachelardienne. ¹⁸ Si la philosophie n'a pas d'objet, sa démarche consistera à tracer des « lignes de démarcation » entre l'idéologique et le scientifique. Dans *Lire le Capital*, il propose justement de faire de la philosophie une « théorie de l'histoire de la production de la connaissance » qui, afin d'échapper à l'« instance judiciaire », se donne pour but d'analyser les conditions structurelles et les « mécanismes » de la production d'un objet théorique. ¹⁹ Même si c'est toujours la philosophie « qui veille au partage de l'idéologique et du non-idéologique et qui permet ainsi aux sciences de devenir véritablement des sciences », ²⁰ la philosophie n'impose pas plus une Vérité externe à la science, ne délimite plus son champ d'enquête, comme le faisaient les anciennes théories de la connaissance obsédées par le besoin d'un critère et d'une garantie, mais dégage de la pratique de la science un « *verum* » qui est, à la Spinoza, *index sui et falsi*, à savoir qui, en éclairant la science, dénonce en même temps l'idéologique.

¹⁷ *Ivi*, p. 92. « Que l'intervention majeure de cette 'question de droit' au cœur même de la philosophie bourgeoise tienne à la domination de l'idéologie juridique, cela ne devrait guère prêter à contestation, bien que ce soit une 'vérité' méconnue, et pour de bonnes raisons ! Mais que la 'théorie de la connaissance' soit tout entière prise dans le *présupposé* de cette question préalable, que les développements et donc les résultats de cette 'théorie de la connaissance' soient en leur fond commandés et contaminés par ce *présupposé* d'origine externe, c'est ce qu'il est plus difficile de faire admettre » (*ivi*, p. 93).

¹⁸ Voir D. Lecourt, *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, Paris 1969, p. 62-3.

¹⁹ Voir L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., p. 66.

²⁰ I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx : la politique dans la philosophie*, Démopolis, Paris 2011, p. 281.

Certes, parler d'une valeur critique de la pratique philosophique ne suppose pas nécessairement un dialogue avec Kant. Cela est sans doute vrai, d'autant plus que, comme on l'a vu, l'image althussérienne de Kant n'est pas issue d'une lecture ou d'une interprétation textuelle directe, mais est plutôt le reflet d'un regard déjà filtré par plusieurs médiateurs. Ce qui est intéressant, chez Althusser, ce sont plutôt les effets de longue durée de la lignée épistémologique inaugurée par Brunschvicg et poursuivie par Bachelard, Canguilhem et Cavailles.²¹ Même s'il négligerait une telle filiation brunschvicgienne, Althusser est à situer précisément dans une tradition qui, pour faire face aux changements, est obligé d'« ouvrir » l'appareil catégoriel kantien, de dynamiser le transcendantal. Mais ce qu'Althusser accomplit, c'est le dépassement de la référence à Kant comme outil pour délimiter l'horizon conceptuel de la philosophie. Althusser retient certaines démarches fondamentales d'une lignée épistémologique qui s'est définie à travers un remaniement de Kant en purgeant les dernières vestiges kantienne : à force d'« ouvrir » le kantisme ou de le rendre, comme dans un jugement infini, un « non-kantisme », on finit par ne plus en avoir besoin. On voit bien les conséquences d'un tel mouvement historique dans ces lignes de *Pour Marx* :

Pour nous, le 'réel' [...] ne peut être défini que par sa connaissance. [...] le réel fait un avec les moyens de sa connaissance, le réel c'est sa structure connue, où à connaître, c'est l'objet même de la théorie marxiste, c'est l'objet balisé par les grandes découvertes de Marx et de Lénine, ce champ théorie immense et vivant, en constant développement, où désormais les événements de l'histoire humaine peuvent être maîtrisés par la pratique des hommes, parce qu'ils sont soumis à leur prise conceptuelle, à leur connaissance.²²

En commentant ces mots, Garo souligne justement le « tour de force qui consiste à énoncer le point de vue d'une épistémologie colorée de néo-kantisme dans la terminologie codifiée d'un matérialisme marxiste dogmatisé ».²³ Le dépassement du kantisme dans l'épistémologie française répond à la prise de conscience que l'histoire suit une progression

²¹ Même le spinozisme d'Althusser, qui est apparu longtemps un élément idiosyncratique, s'explique sur la base de cette filiation. Sur le plan théorique, on ne peut comprendre la référence d'Althusser à Spinoza, dont il reprend la tripartition des formes de la connaissance (voir la distinction des trois « Généralités » dans *Pour Marx*, cit., p. 187-97) et la pratique de lecture « symptomale » (voir L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., p. 28-37) en dehors de sa volonté de soustraire la science à l'usage idéologique du stalinisme et, dans un contexte bourgeois, de la phénoménologie (voir K. Peden, *Spinoza contra Phenomenology*, cit., p. 143). Mais l'intérêt d'Althusser pour Spinoza témoigne aussi d'une continuité historique liant Brunschvicg, Cavailles et Althusser lui-même. Il est vrai qu'Althusser critique le spinozisme de Brunschvicg, mais on sait qu'il rencontre Spinoza dans les cours à l'ENS de Desanti (Spinoza étant dans le programme de l'agrégation de 1948), qui avait été un élève de Cavailles, dont le spinozisme dérive directement de Brunschvicg. Sur le spinozisme d'Althusser, voir *ivi*, chap. 4 et 5.

²² L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 257-8.

²³ I. Garo, *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx*, cit., p. 298.

dialectique et jamais pacifiée. Si chez Brunschvicg cette conscience se manifestait encore dans l'idée d'une progressive émendation spinozienne de l'intelligence, Bachelard adopte plutôt un modèle qui est à la fois *dialectique* (dans un sens encore hamelinien, mais qui favorisera la greffe de la dialectique proprement hégélienne et puis matérialiste) et *polémique*. En parlant de la philosophie comme d'une discipline sans objet, qui tourne autour des « enjeux polémiques et pratiques » et qui se joue dans le « *Kampfplatz* (Kant) » de la théorie en tant que reflet de la « lutte de classe sociale, politique et idéologique »,²⁴ Althusser ne fait que radicaliser l'appel de Bachelard à la reprise de la raison polémique kantienne. Mais si pour Kant l'usage polémique de la raison devait se dissoudre dans le champ bien réglé et délimité de la « paix perpétuelle » instaurée par la critique, pour Althusser la philosophie n'a jamais dépassé la phase du dogmatisme. Elle est toujours enfermée dans l'opposition éternelle entre l'idéalisme et le matérialisme : « un champ de bataille où les combats durent depuis la première philosophie de l'histoire, où c'est toujours la même bataille qui continue, sous de nouveaux noms provisoires, la bataille de l'idéalisme et du matérialisme ».²⁵ Cela ne revient pas à dire que matérialisme et idéalisme recoupent deux fronts bien définis, où on pourrait ranger les diverses positions philosophiques du passé. Par contre, il faut déplacer ce clivage à l'intérieur de chaque philosophie : il n'y a jamais une philosophie pure, toute doctrine visant à répondre à l'avance à son propre ennemi et intégrant aussi certains parmi ces arguments.²⁶

Si Althusser n'hésite pas à courir le risque de généraliser en partageant l'histoire de la philosophie entre ces deux macro-tendances, c'est parce que ce qui le préoccupe c'est de montrer que les diatribes philosophiques ne sont souvent que de simples spectacles d'ombres chinoises recelant des enjeux « sérieux » et « réels » qui se trouvent en dehors d'elles, dans les pratiques sociales. En-dessous du dogmatisme dont parlait Kant, il y a donc l'idéologie. Dans le cas du criticisme lui-même, par exemple, l'événement scientifique du newtonianisme peut provoquer la réaction philosophique de Kant, mais « ce ne sont pas, en général, les événements scientifiques qui jouent le premier rôle dans les grands bouleversements idéologiques : ce sont avant tout les événements sociaux et politiques, qui remanient les rapports de production et les rapports politiques, entraînant avec eux les rapports idéologiques ».²⁷ Le sujet kantien, dès lors, n'est pas le résultat d'une révolution scientifique, mais l'abstraction du sujet juridique porteur de droits relativement à sa propre personne et à ses propriétés (la conscience

²⁴ Voir L. Althusser, *L'avenir dure longtemps*, cit., p. 195. Voir aussi L. Althusser, *Lénine et la philosophie*, cit., p. 128.

²⁵ L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 2014, p. 322-3.

²⁶ Voir *ivi*, p. 324-5.

²⁷ *Ivi*, p. 327.

comme conscience *de*, comme l'explicitera ensuite Husserl).²⁸ Ainsi qu'Althusser le précise déjà dans *Lire le Capital*, dans un champ défini par un problème théorique le prétendu sujet constituant n'est que le reflet du champ lui-même, « la réflexion nécessaire du champ sur ses objets ». ²⁹ Et lorsqu'une rupture ou une coupure de paradigme se produit qui entraîne aussi un changement de regard, comme la lecture symptomale qui s'impose à Marx lorsqu'il écrit le *Capital*, ce n'est plus le sujet qui change le point de vue, mais ce changement est l'effet d'une « crise dialectique » interne à une « structure théorique » où le sujet ne fait que jouer le rôle que lui est assigné.³⁰ Ce que Marx enseigne, c'est que la production de la connaissance peut se passer de toute référence à une subjectivité transcendante dont le monde serait la matière : la pensée dont il est ici question « est le système historiquement constitué d'un *appareil de pensée*, fondé et articulé dans la réalité naturelle et sociale », c'est-à-dire dans des modes de productions déterminés.³¹ La tâche critique de la philosophie consistera alors à montrer l'impact des grandes mutations idéologiques et de leurs conséquences philosophiques, en exhibant la portée de l'« abstraction » philosophique et ce qu'elle cache.

11.4.3. *De Kant à Marx : nécessité de la contingence*

La conséquence de ce déplacement est une nouvelle notion de transcendantal, qui ne comportera plus l'antériorité logique de l'enquête kantienne. Déjà dans son mémoire sur Hegel, Althusser s'était penché longuement sur le rapport de celui-ci avec Kant, notamment sur l'opposition à une pensée aliénée qui veut se connaître avant de connaître et qui se perd dans des prolégomènes éternels. En reprenant les thèses de *Foi et savoir*, surtout la critique de l'opposition entre forme et matière, Althusser montre le développement chez Hegel d'une philosophie qui s'enfonce dans l'objet qu'elle pense, dans une circularité qui, néanmoins, tout en étant peut être vraie logiquement ou idéologiquement, n'est jamais accomplie dans une totalité réelle présente. La percée marxiste, qui insiste sur la prééminence de la « totalité historique concrète » comme condition de possibilité de toute entreprise soit révolutionnaire soit scientifique, marque un retour à une sorte de « transcendantalisme » qui est à la fois, et paradoxalement, pré et post-hégélien. Si la découverte scientifique et l'action révolutionnaire sont limitées par un « ensemble organique » de conditions historiques préalables (théories, hypothèses,

²⁸ Voir *ivi*, p. 94.

²⁹ L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., p. 25.

³⁰ Voir *ivi*, p. 28.

³¹ *Ivi*, p. 47.

instruments, résultats, appareils économique-politiques, etc.), cette sorte de structure transcendantale pourra être vue *a priori*, en tant que condition de tout événement, et *a posteriori*, « puisqu'il n'est pas déduit mais trouvé ».³² À bien des égards, d'ailleurs, Kant lui-même avait *trouvé* ses catégories en les tirant de la table des jugements, sans pour autant en penser le caractère finalement empirique :

Il n'a pas consenti à reconnaître que l'*a priori* fût *a posteriori*. Cette reconnaissance l'aurait contraint à penser la réalité d'un transcendantal empirique, l'a-priorité de l'*a posteriori*, c'est-à-dire littéralement, au niveau de son abstraction, la circularité hégélienne. Il eût par là été conduit à abandonner non pas la structure du transcendantal, mais son caractère absolu, c'est-à-dire son éternité, à penser le temps non seulement comme une forme *a priori*, mais comme l'élément de toute forme : il eut été contraint à concevoir l'histoire.³³

Aux yeux du jeune Althusser, la compréhension de la totalité historique que nous devons à Hegel devient le seul horizon possible pour la saisie du véritable transcendantal concret. Par sa dialectique, et sans relever d'une logique éternelle, cette structure apriorique détermine à chaque moment, dans une variation continue, les conditions des événements possibles, qui, à leur tour, la conditionnent. Une nouvelle théorie scientifique n'est possible qu'à partir d'un ensemble donné d'acquisitions qu'elle procèdera ensuite, avec du recul, à transformer, autant qu'une révolution politique refaçonne la configuration sociale, économique et politique d'un pays. Avec *Le Capital*, Marx nous a donné une nouvelle « analytique transcendantale » qui, tout en reprenant l'immanence absolue de la raison historique hégélienne, donne à cette « totalité humaine historique » un visage concret et matériel.³⁴ Les catégories économiques et sociales de la société capitaliste n'ont plus rien de l'immobilisme kantien, mais sont foncièrement exposées à une transformation déterminée par les effets qu'elles engendrent. Néanmoins, Marx a gardé, contre Hegel, la séparation kantienne entre la catégorie et le divers de l'expérience, qui dans ce cas est représentée par l'activité du travail humain. Cela ne correspond pas à une régression, mais c'est plutôt la condition même de la révolution conçue comme la possibilité pour le travailleur de se réapproprier son produit, de se retrouver dedans et de gérer directement les conditions socio-économiques qui en déterminent le travail. La politique marxiste a donc sa source cachée dans un clivage entre forme et contenu, trans-

³² L. Althusser, « Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel », cit., p. 212.

³³ *Ivi*, p. 213.

³⁴ Voir *ivi*, p. 215.

cependant et empirique, et la coïncidence de ces deux pôles dans l'action révolutionnaire définit l'humanisme fondamental de la pensée de Marx.³⁵

Bien que l'avis d'Althusser sur la nature de la philosophie marxienne soit destiné à changer (du Marx hégélien on passera avec *Pour Marx* à la distinction entre un Marx kantien-fichtéen et le Marx de la dialectique matérialiste), la refonte du transcendantalisme kantien s'est déjà accomplie dans ses grands traits. Une fois ôté le sujet transcendantal, lequel, en tant qu'abstraction idéologique du sujet juridique porteur de droits relativement à sa propre personne et à ses propriétés (la conscience comme conscience *de*),³⁶ n'est plus constituant mais constitué comme un effet de structure, et une fois introduite une dialectique « surdéterminante » censée pousser de façon autonome et contingente l'évolution du transcendantal (non pas linéairement ou logiquement au sens hégélien, mais selon un processus de réorganisation sans cesse des rapports théoriques et matériaux), une fois apportées ces deux corrections, la voie est ouverte à l'étude des objets de la connaissance comme résultat d'un système historiquement déterminé d'« appareils de pensée » ancré dans une « réalité naturelle et sociale » refoulée,³⁷ où ce qui compte c'est la production structurelle du savoir et sa modalité de jonction ou de « combinaison » (*Verbindung*) avec les rapports historiques – idéologiques, théoriques, économiques et sociaux – qui l'affectent. Il ne s'agit pas de faire simplement une enquête historique sur la variété des modes de production ; la notion même d'histoire doit être remise en question contre le téléologisme rétrospectif de l'histoire des sciences traditionnelle. Il faut plutôt concevoir une histoire ouverte à la contingence – à la « nécessité de la contingence », comme le dit Althusser –, à des basculements qui imposent des nouvelles logiques et des catégories inédites.³⁸ La conceptualisation de l'histoire elle-même est soumise aux relations contingentes – donc historiques à leur tour, certes, mais dans un sens plus profond que celui des Lumières et aussi bien de l'idéalisme critique – qui s'instaurent à chaque époque entre modes de production spécifiques. Dans ce contexte, la philosophie creuse son propre espace en tant que pratique redéfinissant les rapports entre la société, la science, la politique et l'idéologie, non pas pour décrire ses objets, comme chez Bachelard,³⁹ mais pour éclaircir toujours à nouveau les conditions transcendantales, à la fois *a priori* et *a posteriori*, de toute intervention transformatrice, qu'elle soit savante ou politique.

³⁵ Voir *ivi*, p. 216-7.

³⁶ Voir L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, cit., p. 94.

³⁷ L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., p. 47.

³⁸ Voir *ivi*, p. 52.

³⁹ Voir F. Raimondi, « Althusser : philosophie de la contingence et science de l'histoire », dans G. Rametta (éd.), *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2009, p. 144.

Sans entrer dans les détails de l'analyse althusserienne de Marx et de sa mobilisation des catégories psychanalytiques pour caractériser l'autonomie de ce plan structurel-transcendantal, il suffit de remarquer encore une fois la torsion imprimée par Althusser à une tradition qui découle directement d'une réinterprétation du criticisme pour l'orienter vers une direction qui, finalement, ne retient du projet kantien que la recherche des conditions de possibilité au sens large. Althusser achève ce processus, en poussant jusqu'au bout la recherche par l'épistémologie post-brunschvicgienne d'un équilibre dans la tension entre événement et structure, entre le changement inévitable et l'incontournable nécessité d'un discours fondationnel. L'éclatement de la grille catégorielle kantienne en faveur d'une logique de la rupture événementielle, que Gualandi a caractérisé comme un trait commun de la philosophie des sciences française contemporaine,⁴⁰ n'est, à bien des égards, que l'effet de longue durée de la lecture de Kant. Cette lecture, opérée en France par une tradition spiritualiste qui, atteignant son sommet avec Brunschvicg et se nourrissant des échanges avec les sciences humaines et sociales rendus possibles par la redéfinition des rapports disciplinaires sous la Troisième République, a légué au siècle consécutif la tâche de prolonger l'histoire d'une rationalité critique censée mettre de l'ordre dans l'évolution et dans l'organisation interne des savoirs. La référence à Kant produit donc un effet déterminant alors même qu'elle semble montrer toutes ses insuffisances et devient l'objet d'une prise de distance. Lus dans cette perspective, les appels à la dialectique, au marxisme ou à la psychanalyse n'ont de sens qu'à la lumière des tentatives de combler le gouffre entre la raison critique et une historicité concrète et fragmentaire que Kant ne permettait pas de penser directement.

⁴⁰ Voir A. Gualandi, *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine*, cit. Dans le cas d'Althusser la notion d'événement revient par exemple lorsqu'il parle de l'événement comme d'un « fait historique » affectant « d'une mutation les rapports structurels existants » (voir L. Althusser, *Lire le Capital*, cit., p. 127).

CHAPITRE 12

RETOURS A KANT ?

Si l'on veut ramener la pluralité des perspectives composant les deux lignées examinées dans les deux chapitres précédents de cette troisième partie, on peut affirmer qu'elles esquissent une trajectoire qui semble jeter dans l'oubli l'essentiel de la philosophie kantienne, ou au moins le mélanger à d'autres paradigmes, anciens et nouveaux, où la référence kantienne ne survit que nominalement, comme horizon indépassable mais qui semble s'éloigner de plus en plus, à fur et mesure que la perspective historique se déplace et que le spectre problématique, avec ses enjeux et ses objets privilégiés, change de visage. Là où Kant demeure un interlocuteur actif, comme dans les cas de Levinas et Ricœur, et non pas mis en jeu simplement pour son importance historique, l'emprunt conceptuel ou méthodologique n'est jamais systématique mais, au contraire, parfois marginal ou très partiel, bien que relevant et porteur de plusieurs conséquences théoriques.

Comme on l'a vu, en réalité, les trajectoires esquissées par la phénoménologie et l'épistémologie du XX^e siècle ne font que prolonger le tournant imprimé à la réception de Kant au tournant de siècle par la génération de Brunschvicg et d'Alain. Brunschvicg avait dynamisé le kantisme, lorsqu'Alain en avait plutôt retenu la valeur de questionnement critique de l'expérience, mais l'un et l'autre avaient valorisé le modèle du jugement réfléchissant comme véritable cœur du kantisme, lieu où s'exprime de façon libre et créatrice la raison humaine. Or, dans le contexte de l'après-guerre, et surtout à partir du début des années 1960, la lecture de Kant ne donnera plus lieu à une théorie de la connaissance, elle ne légitimera plus l'affirmation d'une irréductibilité de l'esprit aux données sociologiques ou psychologiques, l'autonomie de ses démarches gnoséologiques ou morales, mais s'inscrira dans un milieu où le sujet et l'homme eux-mêmes deviennent une construction qui n'échappe pas au mouvement critique de la connaissance. On assiste, donc, à un passage du moi réflexif à une réflexivité qui est immanente au savoir et qui, malgré ses efforts pour conjuguer l'élément fondationnel avec l'élément dynamique et génératif, imposera à un certain point le besoin, chez presque tous les philosophes du « moment des années 1960 »,¹ de revenir sur une quelconque forme

¹ Pour des tentatives heuristiques de caractériser de façon unitaire ce « moment », voir J.-M. Salanskis, *Philosophie française et philosophie analytique au XX^e siècle*, cit. ; P. Maniglier, *Les années 1960 aujourd'hui*, in P. Maniglier (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris 2011, p. 5-33 ; F. Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle*, cit., p. 459-71.

de subjectivité, sinon sur la critique elle-même, surtout lorsque la génération suivante se réclame de Kant pour récuser l'éversion obscurantiste et nihiliste de la « pensée 1968 ».

On retrouve donc chez Foucault, Deleuze, Derrida et Lyotard le même mouvement de retour à Kant qui se manifeste, parfois pour ainsi dire à contrecœur, en des formes et des temporalités différentes, qu'il s'agit d'analyser dans leur singularité. Pour Foucault, qui travaille dans le sillage de Vuillemin, Kant est d'abord le penseur de la confusion entre transcendantal et empirique, entre ontologie, épistémologie et anthropologie, le grand formulateur de l'analytique de la finitude et enfin, à partir des années 1980, le penseur de l'autonomie critique à laquelle faire retour pour formuler une ontologie critique de la contemporanéité. Pour Deleuze, il incarne un modèle de pensée systématique, créatrice et révolutionnaire, et en même temps l'exemple paradigmatique de ce que la philosophie ne doit pas faire, c'est-à-dire s'arroger le droit de juger, d'ériger le tribunal de l'expérience. Pareillement, le Kant de Derrida est d'abord un penseur des institutions, celui qui pose pour la première fois et de la manière la plus nette la question *quid juris* et qui fait ainsi coïncider la pratique théorique de fondation transcendantale du savoir avec l'inscription institutionnelle de la philosophie, Kant étant le premier grand philosophe-professeur. Mais le Kant de Derrida est aussi celui d'une forme de rationalité, celle des Lumières, et d'une conceptualité qui a innervé la totalité de la philosophie successive ; il est donc l'horizon indépassable de la déconstruction, le grand pli dans l'histoire que nous habitons encore. Enfin, Lyotard trouve chez le Kant de la troisième *Critique* les outils nécessaires pour repenser la raison, l'intersubjectivité et la possibilité de l'activité philosophique et politique après la fin des grandes narrations (en particulier de celle marxiste). Son retour à Kant, qui met au centre des notions telles que le jugement réfléchissant, le *sensus communis* et le sublime, l'amènera à se heurter violemment avec les représentants d'une autre génération et d'un autre retour à Kant, toujours autour de la troisième *Critique* : celui républicain et libéral de Ferry et Renaut.

On a affaire, on le voit bien, à un phénomène très différencié et multiple, s'inscrivant encore une fois dans une relation duale de continuité et de discontinuité avec le passé. Le besoin de revenir à Kant et à une certaine forme de rationalité dériverait en effet, comme le remarque Foucault lors d'une séance de 1978 à la Société française de philosophie, de la phénoménologie : « c'est de la phénoménologie et des problèmes posés par elle [...], à partir de la question du sens et de ce qui peut constituer le sens », ² que leur génération est revenue à Kant. Mais il ne faut pas oublier, et certes Foucault ne l'oublie pas, le problème de la rationa-

² M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? » (1978), dans *Qu'est-ce que la critique ?*, suivi de *La culture de soit*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Vrin, Paris 2015, p. 46.

lité scientifique posé par l'épistémologie et l'histoire des sciences française. En-deçà des motivations et des moments spécifiques où l'importance de la référence kantienne a été redécouverte, le retour à Kant s'est produit en quelque sorte de façon médiée, comme toujours dans l'histoire de la réception française du sage de Königsberg, par le biais d'un mélange d'autonomie et d'hétéronomie culturelle qui a marqué la philosophie française au moins depuis Sedan et qui a connu une accélération impressionnante après les années 1930, lorsque Kant semblait destiné à l'oubli.

En effet, phénoménologie ne veut pas dire seulement Husserl, mais aussi, au sens plus large, Heidegger, et surtout le Heidegger du *Kantbuch*, ce qui entraîne à son tour la référence incontournable au célèbre livre de Vuillemin sur l'héritage kantien. Pour Foucault, Deleuze, Derrida et Lyotard, retourner à Kant signifie surtout revenir *sur* Kant, sur ses traces, sur ses legs inaperçus, sur le jeu toujours problématique entre possibilités ouvertes et limites fermées. Il signifie, en d'autres termes, revenir sur *le lieu de naissance de la modernité philosophique*, à l'aube où les cadres conceptuels essentiels qui règlent notre manière de penser ont été institués.

Les sources de ce retour sont disparates, et marquent l'irréductibilité de ces penseurs aux schématisations très en vogue dans le monde anglo-saxon. Ce qui est vrai, c'est qu'il existe un horizon commun, constitué par un plexus de questions et de problèmes soulevés par des textes cruciaux comme ceux justement de Vuillemin et d'Hyppolite, qui font des questions anthropologiques – de l'humanisme et de ses fins – et du rapport entre genèse et structure, entre modèle fixe et signification historique, des refrains conjugués de façons différentes, sur fond de rivalités, de clivages insurmontables et de trajectoires individuelles très différenciées. Peut-on imaginer des penseurs plus divers que Lyotard et Foucault ou que Derrida et Deleuze, malgré la séduction exercée par les leitmotivs, les mots de passe et les phrases d'accroche apparemment partagés comme la différence, le désir, le pouvoir, la mort du sujet ou de l'homme ou encore l'opposition au monde homogène et totalisant de la représentation ? La seule chose qui compte dans cette histoire c'est que ces penseurs, tous des incarnations d'un air du temps éversif, questionnant les styles traditionnels de la pensée académique,³ fi-

³ Voir J.-M. Salanskis, *Philosophie française et philosophie analytique au XX^e siècle*, cit., p. 11, qui parle d'une « philosophie 'subversive' des années 1960-1970 » dont la valeur de rupture serait comparable à la « cassure » caractérisant la philosophie analytique de l'après-Russell. Ce départ s'articule selon Salanskis autour de trois concepts fondamentaux, c'est-à-dire le sujet, le langage, le transcendantal, qui marquent autant de points de fuite (*ivi*, p. 34-5). Tout d'abord, donc, l'aspect le plus visible : le *déclassement du sujet* en tant que pivot ou point d'irradiation de toute question gnoséologique et épistémologique, ce qui correspond à un renversement de la mythologie du rôle constitutif joué par le sujet dans toutes ces figures (le *cogito* cartésien, l'*Ich denke* de Kant, le *Subjekt* de l'idéalisme, la *transzendente Subjektivität* de Husserl, le *Dasein* de Heidegger, le pour-soi de Sartre, etc.). Deuxièmement, et parallèlement à la perte de centralité par le sujet, la *montée en puissance du thème du*

gures placées souvent aux marges des institutions de la reproduction académique les plus centrales, de Vincennes à Nanterre, de l'EHESS au Collège de France, pour ne pas parler des États-Unis,⁴ ont trouvé chez Kant un point d'ancrage inévitable pour leurs projets philosophiques, bien qu'à des moments divers, avec des fonctions distinctes, dont il s'agit maintenant de rendre compte dans leur singularité biographique et historique.

langage, celui-ci conçu comme l'horizon privilégié et prédéterminé de l'expérience, sous la poussée des sciences humaines structuralistes et du paradigme textuel qu'elles adoptent. Enfin, la volonté de sauvegarder les droits de l'empirique contre la voracité normative et la prétendue pureté du transcendantal. De ces trois points, le dernier est sans doute le plus relevant pour ce qui concerne le rapport à la philosophie critique à Kant, bien qu'il touche au même temps la phénoménologie. Salanskis nous explique que la valorisation de l'empirique – ce qui, on va le voir, n'entraîne guère l'abandonnement du niveau transcendantal et le retour à une forme naïve de pensée pré-critique –, cette valorisation de l'empirique « implique forcément quelque chose comme un naturalisme : une réhabilitation des faits et de la concrétude de ce qui est donné et dans quoi nous vivons, c'est-à-dire de l'incidence, la pertinence, l'influence de la nature (l'appelât-on, dans le contexte, plutôt le monde) » (*ivi*, p. 35). C'est sur la base de ce désir de sortir du périmètre que la philosophie aurait traditionnellement imposé à sa propre réflexion, qu'on peut expliquer le rapprochement entre philosophie et sciences humaines et sociales qui a lieu dans les années 1960 (mais, en fin de compte, déjà dans les deux décennies précédentes). Problématiser le transcendantal, c'est donc détourner le regard philosophique ailleurs, vers les seuils qui séparent la philosophie elle-même des autres disciplines. Par rapport à la question du transcendantal, Salanskis établit un parallèle entre le refus français de la « barrière juridique » qui le sépare de l'empirique et « l'émancipation à l'égard du prisme phénoméniste kantien » (*ibidem*) se produisant dans le monde anglo-saxon. Naturellement, nous avons là deux formes de concevoir et de pratiquer la philosophie les plus incompatibles que l'on puisse imaginer, mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas d'« aspirations » partagées, bien que de façon généralement inconsciente. Salanskis fait mention de la volonté commune de saisir directement les faits, de « formuler directement les problèmes », ce qui implique l'établissement de nouveaux chemins entre, pour le dire schématiquement, les grilles transcendantales dont la philosophie dispose depuis longtemps et les faits, les événements, les processus, les irrégularités empiriques. Ainsi, on peut ajouter aux observations de Salanskis que cette critique du phénoménisme kantien (ou d'inspiration kantien) est présente aussi dans la philosophie française des années 1960 et 1970. Quoi qu'il en soit, la reconstruction de Salanskis ne s'arrête pas là, en développant trois autres déterminations (ou « tonalités ») de la philosophie de la « cassure » française : 1) la « lecture multiple et croisée », ce qui veut dire l'attention patiente pour les sources écrites, une attitude en même temps passive et active qui vise à repérer dans les patrimoines textuels les plus divers (pas seulement ceux de la philosophie, mais aussi ceux des sciences, de la littérature, du droit, etc.) ce qui peut nous parler aujourd'hui, avec la conviction qu'il n'y a pas de problèmes conceptuels hors de la façon dont ils sont formulés ; 2) une « philosophie de la culture » : malgré toutes les remontrances au regard de la conception humanistique de cette notion, la philosophie française des années 1960 aura en effet tracé, dans ses œuvres, « des parcours sillonnant la culture », pour en mettre au jour les transformations enfouies, les processus symboliques et les structures concrètes ; enfin, 3) une « philosophie de l'unification transversale », c'est-à-dire le besoin de retrouver, au fond de leur pratique subversive, un schème général qui puisse s'appliquer et se valider dans tous les domaines, de la philosophie au sens strict à la biologie, la politique, l'économie (*ivi*, p. 38-41).

⁴ Sur la réception américaine de la philosophie française de ces années-là, cf. l'étude désormais classique de François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2003.

12.1. Le réveil du sommeil anthropologique et la critique inévitable : Foucault

12.1.1. *Casser le cercle anthropologique*

L'œuvre de Michel Foucault (1926-1984), et plus spécifiquement son rapport à Kant, ne sont pas compréhensibles sans les placer dans la foulée des questions anthropologiques, sur l'homme, sa finitude et sa centralité, soulevées par la traduction du *Kantbuch* de Heidegger en 1953⁵ et surtout par *L'héritage kantien et la révolution copernicienne* de Vuillemin, véritable architecte de la carrière universitaire de Foucault (il le fait nommer à Lille en 1952, à Clermont-Ferrand en 1960 et au Collège de France en 1970). Selon Defert, Ewald et Gros,⁶ en 1952 Foucault avait déjà commencé à relire Kant à travers le filtre de Nietzsche, vu comme celui qui remet en cause la métaphysique, non pas au nom de l'originaire, mais plutôt en questionnant le « privilège du sujet, au sens où l'entendent Descartes et Kant, du sujet comme conscience », ⁷ celui qui fait la généalogie de la connaissance à partir des instincts et qui casse la liaison kantienne entre conditions de l'expérience et conditions de l'objet de l'expérience.⁸ Ce que Foucault trouve chez Nietzsche, donc, c'est le modèle « le plus efficace et le plus actuel » à prolonger, une forme de discours concerné par la genèse du sujet lui-même « sans jamais admettre la préexistence d'un sujet de connaissance ». ⁹ Après la parution du *Kantbuch* en 1953, Heidegger rejoint Nietzsche dans la mise en perspective foucauldienne de l'œuvre de Kant.¹⁰ Comme cela a été montré,¹¹ la médiation de Hyppolite est en effet essentielle pour

⁵ Il faut se rappeler, en outre, que Foucault, comme beaucoup d'autres de sa génération, avait suivi les cours de Jean Beaufret sur Kant à l'ENS, où il était entré en 1946, cours qui étaient vraisemblablement marqués par le biais de l'interprétation heideggérienne de Kant. Le débat autour des rapports entre Heidegger et Foucault a été long ; on peut en trouver un résumé partiel et une tentative convaincante de réponse dans L. Paltrinieri, « Les aventures du transcendantal : Kant, Husserl, Foucault », dans G. Le Blanc (dir.), « Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique », *Lumières* 16 (2010), p. 11-32.

⁶ Voir leur introduction à M. Foucault, « Introduction à l'*Anthropologie* de Kant », éd. D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, dans E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris 2008, p. 8.

⁷ M. Foucault, « Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Preli » (1972), dans *Dits et écrits : 1954-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, avec la collab. de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, vol. II, p. 372

⁸ M. Foucault, « La vérité et les formes juridiques » (1974), dans *ivi*, p. 546.

⁹ *Ivi*, p. 542. Outre Nietzsche, Foucault mentionnera à Duccio Trombadori Blanchot et Bataille comme ses éveilleurs : « Nietzsche, Blanchot et Bataille sont les auteurs qui m'ont permis de me libérer de ceux qui ont dominé ma formation universitaire, au début des années 1950 : Hegel et la phénoménologie. [...] Qu'est-ce qu'ils ont représenté pour moi ? D'abord, une invitation à remettre en question la catégorie du sujet, sa suprématie, sa fonction fondatrice. Ensuite, la conviction qu'une telle opération n'aurait eu aucun sens si elle restait limitée aux spéculations » (« Entretien avec Michel Foucault » (1980), dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 48). Voir aussi dans M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme » (1983), dans *ivi*, p. 436.

¹⁰ Dans un entretien de 1984, Foucault proposera une datation différente, mais qui change peu à la substance de l'affaire : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J'ai commencé par lire Hegel, puis Marx, et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 (grâce à Hyppolite et Vuillemin) ; et en 1953 ou 1952, je me

comprendre la volonté foucauldienne de dépasser le « cercle anthropologique » qui donne le titre au dernier chapitre de sa thèse *Folie et déraison à l'âge classique* (soutenue en 1961), où la couple Nietzsche-Heidegger marque l'abandon définitif des allures existentielles et marxistes (via Politzer) des premiers écrits de Foucault sur la maladie mentale, à savoir l'introduction à *Traum und Existenz* de Binswanger (1954) et *Maladie mentale et personnalité* (1954), travail commandé par Althusser puis désavoué.

Remarquons encore une fois que l'interprétation heideggérienne de Hegel déployée dans *Logique et existence* donne le coup de grâce aussi bien aux lectures humanistes de Hegel que de Heidegger. Dans la perspective de Hyppolite, ce sont l'ontologie, c'est-à-dire non pas « le discours *de* l'homme *sur* l'être » mais « le discours *de* l'être *à travers* l'homme », ¹² et la logique qui l'emportent sur l'anthropologie ou le roman de formation de l'esprit. Mais le livre s'achève aussi sur une aporie, notamment celle du rapport différentiel entre l'absolu et le temps historique, justement entre logique et existence : « Le savoir absolu n'est pas une anthropologie (il suffit de lire la *Logique* de Hegel pour s'en rendre compte), il est le savoir qui a dépassé l'opposition du soi et de l'être, mais ce savoir absolu est ce qui apparaît dans l'histoire ». ¹³ Ou encore : « [L]e passage de l'histoire au savoir absolu, passage du temporel à l'éternel, est la synthèse dialectique la plus obscure de l'hégélianisme », ¹⁴ ce qui s'étend à d'autres couples conceptuels dont la génération de Foucault cherchera toujours à comprendre le rapport : être/sens, essence/temps, forme/devenir – bref, *ontologie/anthropologie*. ¹⁵

En se plaçant dans cette perspective, Foucault voit dans le « cercle anthropologique » la dernière tentative de rattacher la folie à un savoir externe, de la mettre sous la tutelle clinique et morale de l'aliéniste. Ainsi, selon Foucault, lorsqu'au XIX^e siècle la maladie mentale devient une positivité, lorsqu'elle est incorporée au savoir psychiatrique, elle cesse de représenter un monde à part pour se transformer dans le pôle d'une dialectique interne à la vérité de l'homme. ¹⁶ Après le grand internement et le grand silence, elle recommence à parler son

ne souviens plus, j'ai lu Nietzsche [...]. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par la lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c'est Nietzsche que l'a emporté. [...] J'avais essayé de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique » (M. Foucault, « Le retour de la morale » (1984), dans *Dits et écrits*, cit., vol. IV, p. 703).

¹¹ Voir G. Bianco, « La dialectique bavarde et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite », dans G. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2013, p. 107-32.

¹² *Ivi*, p. 111.

¹³ J. Hyppolite, *Logique et existence*, cit., p. 233.

¹⁴ *Ivi*, p. 246.

¹⁵ Voir *ivi*, p. 246-7.

¹⁶ « Le paradoxe de la psychologie 'positive' au XIX^e siècle est de n'avoir été possible qu'à partir du moment de la négativité : psychologie de la personnalité par une analyse du dédoublement ; psychologie de la mémoire par les amnésies, du langage par les aphasies, de l'intelligence par la débilité mentale. La vérité de l'homme ne se dit

propre langage, qui sera ensuite définitivement libéré dans sa négativité pure par Sade, Nerval, Goya, Nietzsche, Artaud... « De l'homme à l'homme vrai, le chemin passe par l'homme fou », ¹⁷ et c'est en ce sens que la psychologie ne peut se former comme savoir qu'à l'intérieur de la « dialectique de l'homme moderne aux prises avec sa vérité ». ¹⁸ Le retour du refoulé, de « cette folie si étrangère à l'expérience qui lui est contemporaine », celle qui s'exprime dans les *pinturas negras* de Goya ou dans les héros de Sade, permet finalement à l'homme moderne de « retrouver l'expérience tragique par-delà les promesses de la dialectique ». ¹⁹

Si donc l'urgence de sortir du cercle anthropologie vient de la lecture de Nietzsche et par l'heideggérianisme d'Hyppolite, la question se pose de savoir comment s'est produit cet enfermement anthropologique de la pensée. L'origine est évidemment à rechercher chez Kant, quelque chose que déjà Hyppolite avait bien compris. Dans l'hommage rendu à ce dernier à l'École Normale en 1969, peu après sa mort, Foucault affirme : « [...] s'il est vrai que, depuis Kant, le discours philosophique est plutôt le discours de la finitude que celui de l'absolu », l'œuvre de Hyppolite consisterait plutôt dans une sorte de redoublement de la question : « à ce discours philosophique qui parlait de la finitude de l'homme, des bornes de la connaissance ou des déterminations de la liberté, il a demandé compte de la finitude qui lui est propre. Question philosophique posée aux limites de la philosophie ». ²⁰ Selon le témoignage de Canguilhem, c'est avec Hyppolite en effet (et parallèlement à Cavailles) « que la philosophie française a commencé à prendre conscience de ce qu'était pour elle, auparavant, la Conscience ». ²¹ Déclaration obscure, mais qui peut être comprise en considérant la critique de la subjectivité constituante qui, nous l'avons vu, marque à la fois les traditions épistémologique et phénoménologique françaises.

Déjà en deux de ses premiers cours – celui intitulé « Connaissance de l'homme et réflexion transcendantale », dispensé à l'Université de Lille en 1952-3, et celui donné à l'ENS en 1954-5 sur les « Problèmes de l'anthropologie » consacré aux théories de l'homme dans la philosophie et la psychologie contemporaine – la figure de Kant est vue comme l'antécédent majeur de l'anthropologisation de la philosophie moderne, dans le sillage d'Heidegger. C'est la même clé que Foucault choisit pour aborder le commentaire, rédigé lorsqu'il se trouvait à Hambourg pour diriger l'Institut Français (1959-1960), de sa thèse complémentaire dirigée

que dans le moment de sa disparition ; elle ne se manifeste que devenue déjà autre qu'elle-même » (M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972, pp. 545).

¹⁷ *Ivi*, p. 544.

¹⁸ *Ivi*, p. 549.

¹⁹ *Ivi*, p. 554.

²⁰ M. Foucault, « Jean Hyppolite (1907-1968) » (1969), dans *Dits et écrits*, cit., t. I, p. 781.

²¹ G. Canguilhem, « Jean Hyppolite (1907-1968) », *Revue de métaphysique et de morale* 74, 2 (1969), p. 130.

par Hyppolite, à savoir la traduction de l'*Anthropologie pragmatique* de Kant, parue sans l'introduction en 1964 chez Vrin. En rendant hommage à Hyppolite par l'usage (en réalité marginal) du couple conceptuel genèse/structure, Foucault se focalise sur le rapport d'une enquête apparemment empirique comme celle menée dans l'*Anthropologie* et la charpente de la critique kantienne, selon une perspective à la fois historique et théorique. Si l'on considère que le texte publié en 1798 est la dernière version d'un cours que Kant dispense à l'université depuis probablement 1772-3, la question se pose de connaître les interactions diachroniques et structurelles entre les recherches anthropologiques et le bâtiment de l'édifice critique.

Le point essentiel est que pour Foucault l'*Anthropologie* répète le geste la *Critique*, ou mieux, elle déplace la critique à un niveau déjà constitué, niveau où on a affaire avec la « dispersion » temporelle, avec un langage quotidien, avec une expérience qui n'est pas *uberhaupt* mais caractérisée par des synthèses déjà accomplies et originaires.

Dans une perspective anthropologique, la vérité prend donc figure à travers la dispersion temporelle des synthèses et dans le mouvement du langage et l'échange ; là, elle ne trouve pas sa forme primitive – ni les moments *a priori* de sa constitution, ni le choc pur du donné ; elle trouve, dans un temps déjà écoulé, dans un langage déjà parlé, à l'intérieur d'un flux temporel et d'un système linguistique jamais donnés en leur point zéro, quelque chose qui est comme sa forme originaire : l'universel naissant au milieu de l'expérience dans le mouvement du *vraiment temporel* et du *réellement échangé*.²²

Ce que Foucault semble dire, à travers sa prose élégante embellissant des argumentations parfois confuses et des passages souvent arbitraires, c'est que l'*Anthropologie* désigne le point de départ de l'œuvre critique, le terrain d'où il faut reculer si l'on veut fonder l'objectivité générale de l'expérience en tant que distincte du domaine suprasensible de l'éthique. Loin d'être un lieu de pure empirie, l'anthropologique est par contre l'imbrication du théorique et du pratique, l'appartenance intime de la vérité et de la liberté. En vertu de cette fonction originaire, l'*Anthropologie* est comme l'échelle de Wittgenstein qui doit être abandonnée une fois utilisée, elle est « à la fois l'essentiel et l'inessentiel – cette bordure constante par rapport à laquelle le centre est toujours décalé, mais qui sans cesse renvoie à lui et l'interroge »²³ :

²² M. Foucault, « Introduction à l'*Anthropologie* de Kant », cit., p. 65.

²³ *Ivi*, p. 76.

En d'autres termes, la répétition anthropologico-critique ne repose ni sur elle-même, ni sur la *Critique* : mais bien sur une réflexion fondamentale, par rapport à laquelle l'*Anthropologie* qui n'a ni la consistance du répété, ni la profondeur de ce qui fonde la répétition – qui n'est donc que le moment transitoire mais nécessaire de la répétition – ne peut manquer de se liquider, et de disparaître, paradoxalement, comme l'essentiel. Ouverte par l'*Anthropologie*, mais tout aussitôt, et par cette ouverture même, délivrée d'elle, la philosophie transcendantale va donc pouvoir déployer à son propre niveau, le problème que l'insistance de l'*Anthropologie* l'a forcée à dévoiler : l'appartenance de la vérité et de la liberté.²⁴

Ce qui est intéressant, c'est le fait que Foucault lit l'*Anthropologie* kantienne à la lumière de l'*Opus postumum*, texte souvent négligé datant de la période 1800-1801, sans lequel il est difficile de se faire une idée complète de l'entreprise kantienne, mais, on l'a vu, déjà mobilisé avant Foucault par Lachièze-Rey et Merleau-Ponty. Selon Foucault, en effet, l'appartenance de la vérité et de la liberté est le rapport au centre de la « grand tripartition sans cesse répétée dans l'*Opus Postumum* : Dieu, le monde, et l'homme ».²⁵ C'est à la lumière de ces trois termes qu'il faut lire en effet les trois questions célèbres de la *Logique* : « Que puis-je savoir ? », « Que dois-je faire ? » et « Qu'est-il permis d'espérer ? », qui toutes doivent se référer à la quatrième, « Qu'est-ce que l'homme ? ». L'*Anthropologie* ne se donne pas pour but de répondre à cette question, qui est plutôt abordée dans l'*Opus Postumum*, où Kant écrit : « Système de la philosophie transcendantale en trois sections : Dieu, le monde, universum, et moi-même, l'homme, en tant qu'être moral ».²⁶ Où l'homme est la synthèse des deux termes, de la personnalité de Dieu et du monde comme totalité (*Ganz*) qui enveloppe l'homme, système de relations réelles entre existences réelles. Kant parle du monde comme du « complexe des existences [*Inbegriff des Daseins*] ».²⁷ Comme le remarque Foucault, ce monde se présente sous trois formes – en tant que « source [*Quellen*] », « domaine [*Umfang*] » et « limite [*Grenze*] » – lesquelles sont anticipées dans la *Logique* par une remarque que Kant fait peu après les quatre célèbres questions. « Le philosophe – écrit Kant – doit donc pouvoir déterminer : 1) la source [*die Quellen*] du savoir humain ; 2) l'étendue [*Umfang*] de l'usage possible et utile de tout savoir, et enfin ; 3) les limites [*Grenzen*] de la raison ».²⁸ Ces trois concepts – source, domaine et limite – s'appliquent également aux questions fondamen-

²⁴ *Ivi*, p. 66.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ E. Kant, *Opus postumum*, Ak. XXI, p. 27.

²⁷ Voir *ivi*, p. 36.

²⁸ E. Kant, *Logique*, Ak. IX, p. 25 ; tr. L. Guillermit, Vrin, Paris 2007, p. 25.

tales concernant l'homme et à la détermination du monde. Dans ce dernier cas, le monde comme *source* du savoir se présente sous la forme du divers sensible qui désigne la passivité essentielle du sujet, sur laquelle vient se greffer la spontanéité de l'entendement ; mais le monde est aussi le *domaine* de tous les jugements, réglé par un déterminisme qui renvoie à un sujet jugeant et à ses synthèses ; enfin, le monde est la *limite* de l'expérience possible qui empêche toute application transcendantale de l'Idée.²⁹

Foucault repère donc dans cette triade conceptuelle un cadre structurant tout l'édifice critique, trois concepts qui semblent correspondre à la fois à la « trilogie » de sensibilité, entendement et raison et à celle de raison pure, raison pratique et faculté de juger. Plus précisément, ces trois concepts

donnent un triple contenu [...] à l'interrogation sur l'homme à laquelle se rapportent toutes les autres. Mais en reprenant ainsi chacune de ces tripartitions, elles leur font atteindre, par leur répétition même, le niveau du fondamental, et substituent à ces divisions systématiques, l'organisation des corrélats transcendants. On s'aperçoit ainsi que le monde n'est pas simplement source pour une « faculté » sensible, mais sur le fond d'une corrélation transcendantale passivité-spontanéité ; que le monde n'est pas domaine simplement pour un entendement synthétique, mais sur fond d'une corrélation transcendantale nécessité-liberté ; que le monde n'est pas limite simplement pour l'usage des Idées, mais sur fond d'une corrélation transcendantale raison-esprit (*Vernunft-Geist*). Et par là, dans ce système de corrélations se fonde la transcendance réciproque de la vérité et de la liberté.³⁰

C'est en ce sens que Foucault peut parler d'une « répétition anthropologico-critique », au sens où « [l]'*Anthropologie* ne dit rien d'autre que ce dit la *Critique* », car c'est toujours le même plexus de questions qui est abordé sur un autre terrain. Une répétition – dont le sens est clairement reprise du *Kantbuch* de Heidegger – qui prépare l'explicitation du caractère de l'*Inbegriff des Daseins* dans l'*Opus postumum*. C'est-à-dire que la quatrième question sur l'homme n'est pas celle qui explicite les trois autres en la subsumant sous une question de niveau supérieur ; par contre, la question anthropologique est explicitée par elles. Si elle y ajoute quelque chose, c'est seulement la spécification de leurs enjeux, à savoir les corrélations passivité-spontanéité, nécessité-liberté et raison-esprit, qui marquent d'après Foucault le passage du niveau critique au niveau transcendantal proprement dit : « La question : *Qu'est-ce*

²⁹ Voir M. Foucault, « Introduction à l'*Anthropologie* de Kant », cit., p. 53.

³⁰ *Ivi*, p. 54.

que *l'homme* ? a pour sens et fonction de porter les divisions de la *Critique* au niveau d'une cohésion fondamentale : celle d'une structure qui s'offre, en ce qu'elle a de plus radical que toute 'faculté' possible, à la parole enfin libérée d'une philosophie transcendante ». ³¹

Si l'on applique les trois concepts à la compréhension des rapports entre critique, anthropologie et philosophie transcendante, on découvre que la *Critique*, par son interrogation sur le lien entre spontanéité et passivité, sur l'*a priori*, pose le problème de la *source* ; que l'*Anthropologie*, s'interrogeant sur le rapport entre la « dispersion temporelle » et l'« universalité du langage populaire », pose le problème de l'« originaire », c'est-à-dire d'un monde déjà donné, de l'*Umfang* ; et enfin que la philosophie transcendante, en essayant de délimiter le rapport entre raison et liberté, se plaçant dans la « région du fondamentale », pose le problème de la finitude, de la *limite*. ³² Cette tripartition, où l'anthropologie occupe la place intermédiaire, ne concerne pas le projet de la philosophie kantienne, son architectonique ; selon Foucault, elle détermine le « destin conceptuel » de toute la philosophie contemporaine : « Depuis Kant, implicitement, le projet de toute philosophie sera bien de surmonter cet essentiel partage, jusqu'à ce que devienne claire l'impossibilité d'un pareil dépassement en dehors d'une réflexion, qui le répète, et en le répétant le fonde. L'*Anthropologie* sera précisément le lieu où cette confusion, sans cesse, renaîtra ». ³³ Ce qui veut dire au fond, net de l'écume langagière de Foucault, que la tragédie de toute philosophie qui se veut transcendante consistera dans l'impossibilité de démêler une fois pour toutes le lien strict entre l'originaire et le fondamental, entre l'empirique et le transcendantal. C'est d'ailleurs le drame que Foucault lit dans la phénoménologie de Husserl, avec sa tentative de parvenir à une déduction toujours plus complète, quitte à se heurter aux problèmes génétiques de la temporalité originaire, des synthèses passives, de l'esthétique transcendante, de la *Lebenswelt* et la constitution d'autrui. Mais c'est d'ailleurs le mouvement déjà illustré par Vuillemin dans *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, qui se terminait justement en montrant que la pensée de la finitude, notamment chez Heidegger, finit par réintroduire l'infini au niveau de la constitution originaire, dernier abri du passé théologique.

Toutefois, c'est aussi pour une autre raison que l'*Anthropologie* fait l'objet d'un si grand intérêt pour Foucault. C'est qu'elle pousse plus loin le problème de la finitude posé par la *Critique*. Même si elle ne se réfère pas directement au cadre de la *Critique de la raison pure*, elle y est profondément liée, car elle se meut sur le terrain qu'elle a préalablement indi-

³¹ *Ibidem*.

³² Voir *ivi*, p. 67.

³³ *Ibidem*.

qué. On a déjà parlé à cet égard de la répétition anthropologico-critique, dont le sens ultime est explicité par Foucault de la façon suivante : « L'Anthropologie croyait mettre en question un secteur de la nature ; elle posait en fait une question qui allait reporter sur la philosophie de notre époque toute l'ombre d'une philosophie classique désormais privée de Dieu : *peut-il y avoir une connaissance empirique de la finitude ?* ». ³⁴ En d'autres termes, il s'agit de savoir si l'homme peut se connaître en tant qu'être fini, non pas donc en tant qu'« animal humain », ni comme « conscience de soi ». L'anthropologie n'est pas le lieu où s'achèvent finalement les dissociations conceptuelles opérées par la critique, car elle entretient toujours un rapport essentiel avec les conditions aprioriques de la connaissance qui fixent sa limite. Avoir cru à la possibilité d'accéder directement au fondamental par la nature et l'empirique est d'ailleurs l'erreur que Foucault reproche aux anthropologies philosophiques. Mais cette « illusion anthropologique », pendant de l'« illusion transcendantale », est finalement un legs implicite du geste kantien. C'est Kant, en effet, qui fait de l'illusion ou apparence transcendantale non pas un caractère de la vérité, mais le signe le plus évident de notre finitude, « vérité de la vérité ». Le problème de la limite, référé à la finitude humaine, a donné son origine au trait fondamental de la pensée contemporaine, ce repliement du sujet sur soi-même à la recherche de l'origine du sens, de l'« originaire », de l'« authentique », de l'« activité fondatrice », de « ce par quoi il y a au monde des significations ». En ce sens, l'anthropologie est « ce chemin secret qui, vers les fondations de notre savoir, relie par une médiation non réfléchie l'expérience de l'homme et la philosophie ». ³⁵ Il s'agit d'ailleurs – contre la phénoménologie, l'existentialisme, Heidegger, mais aussi les sciences humaines – d'implémenter une véritable critique contre cette illusion anthropologique, qui serait inspirée par l'« entreprise nietzschéenne », ce « point d'arrêt enfin donné à la prolifération de l'interrogation sur l'homme ». La mort de l'homme est en effet le pendant de la mort de Dieu, puisque « l'homme, dans sa finitude, n'est pas séparable de l'infini dont il est à la fois la négation et le héraut ». ³⁶ Dans cette déclaration, qui recèle une critique virulente à peine voilée contre la phénoménologie, Heidegger et l'existentialisme, on trouve à l'œuvre la leçon de Vuillemin, qui, rappelons-le, dans *L'héritage kantien* écrivait : « La mort de Dieu et sa conséquence, la mort de l'Homme, tel est l'horizon sur lequel seul il peut se développer la critique de la nouvelle raison, de la pensée finie ». ³⁷ Les deux derniers chapitres de *Les mots et les choses*, accompagnant

³⁴ *Ivi*, p. 74.

³⁵ *Ivi*, p. 78.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., p. 224-5. Ce livre est, comme le souligne Paltrinieri dans une note en bas de page qu'il aurait dû placer en relief dans le corps du texte, « la source philo-

l'homme moribond sur la place où son visage vient d'être effacé, ne feront que donner une profondeur historique et un horizon épistémologie – bref, une justification – à la rupture du cercle anthropologique.

12.1.2. *Un cartographe sans sujétion transcendantale*

Les pages consacrées à l'« Analytique de la finitude » dans *Les mots et les choses* font écho aux idées de l'« Introduction » en présentant l'anthropologie comme « la disposition fondamentale qui a commandé et conduit la pensée philosophique depuis Kant jusqu'à nous ». Cela revient à dire que, après Kant, l'homme est l'être où on prend connaissance « de ce qui rend possible toute connaissance ». Et donc, « [m]aintenant que le lieu de l'analyse, c'est l'homme en sa finitude, il s'agit de mettre au jour les conditions de la connaissance à partir des contenus empiriques qui sont données en elle ».³⁸ C'est la conséquence du célèbre virage épistémologique qui selon Foucault a lieu vers la fin du XVIII^e siècle : lorsque l'histoire naturelle devient biologie avec Cuvier, l'analyse des richesses économiques avec Ricardo et la réflexion sur le langage philologique avec Bopp, le lien entre la nature et la nature humaine établi par le « langage classique » comme discours commun entre mots et choses se casse, la représentation comme espace d'ordonnement des êtres se brise, et l'homme émerge en tant qu'« allotrope empirico-transcendantal », c'est-à-dire comme à la fois sujet et objet de la connaissance. On découvre l'homme comme positivité dominée par le travail, la vie et le langage, pris dans une « irréductible antériorité » en tant que vivant, instrument de production, parlé par des mots qui lui préexistent. En d'autres termes, « [l]a finitude de l'homme s'annonce – et d'une manière impérieuse – dans la positivité du savoir ; on sait que l'homme est fini, comme on connaît l'anatomie du cerveau, le mécanisme des couts de production, ou le système de la conjugaison indo-européenne ».³⁹ Mais ainsi, on est amené à se demander si l'homme s'épuise dans cette positivité empirique, ou si cette positivité n'est possible qu'à partir d'un niveau plus originaire qui est comme le fondement de l'interrogation. La finitude assume donc les traits phénoménologiques du corps propre, les traits psychanalytiques du désir, les traits ontologiques d'une ouverture existentielle et langagière à la vérité : « c'est là qu'on va voir successivement le transcendantal répéter l'empirique, le cogito répéter l'impensé, le re-

sophique la plus importante de la lecture foucauldienne de Heidegger » (L. Paltrinieri, *L'expérience du concept : Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012, p. 150 n. 95).

³⁸ M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 329.

³⁹ *Ivi*, p. 324.

tour de l'origine répéter son recul ». ⁴⁰ Comment ne pas entendre, lorsque Foucault affirme qu'ainsi « la finitude de l'homme se profile sous la forme paradoxale de l'indéfini », ⁴¹ la thèse, bien sûr déplacée, de Vuillemin, selon laquelle l'approfondissement de la révolution kantienne, qui aboutit avec Heidegger à l'analytique de la finitude, ne fait que trouver toujours une nouvelle place pour l'infini ? La seule différence entre les deux c'est que Foucault ne parle pas d'infini mais plutôt d'indéfini, mais le mouvement historique qu'il trace est le même. D'après Foucault, en effet, la métaphysique de l'*infini* était un caractère propre de la représentation classique, où la finitude était définie de manière *négative* justement à partir d'un principe infini ; mais cette métaphysique ne peut plus fonctionner lorsque la finitude devient *positivité* et ne fait que renvoyer *indéfiniment* à elle-même comme espace de fondation du savoir. Effet paradoxal de ce renversement, contre la réduction à l'empirique s'affirment des tentatives de fonder des métaphysiques de l'originaire, de la vie, du langage et (peut-être un coup contre l'appel encore marxiste au sujet travaillant qui achève *L'héritage kantien*) du travail. Dans cette configuration, la fin de la métaphysique n'a rien à voir avec la clôture de l'horizon de la *philosophia perennis*, mais n'est qu'une conséquence logique et historique du mouvement épistémique qui a inventé l'homme. ⁴²

Si la modernité est donc le seuil franchi par notre culture « le jour où la finitude a été pensée dans une référence interminable à elle-même », ⁴³ le kantisme marque le début de ce dépassement, dans la mesure où il fait un pas en arrière par rapport à la totalité circulaire de la représentation – où sa contemporaine, l'idéologie de Destutt de Tracy, cherchait encore à se placer ⁴⁴ – pour la soumettre à la question de droit. Avec Kant, le savoir sort du « champ illimité » de la représentation pour en problématiser le statut métaphysique, de métaphysique endormie dans un sommeil dogmatique. Mais en contestant l'ancienne métaphysique, la critique « ouvre en même temps la possibilité d'une autre métaphysique qui aurait pour propos d'interroger hors de la représentation tout ce qui en est la source et l'origine ; elle permet ces

⁴⁰ *Ivi*, p. 326.

⁴¹ *Ivi*, p. 325.

⁴² Voir *ivi*, p. 328.

⁴³ *Ivi*, p. 329.

⁴⁴ « [...] l'Idéologie, en étendant sa réflexion sur tout le champ de la connaissance – depuis les impressions originaires jusqu'à l'économie politique en passant par la logique, l'arithmétique, les sciences de la nature et la grammaire –, essayait de reprendre dans la forme de la représentation cela même qui était en train de se constituer et de se reconstituer en dehors de celle-ci. Cette reprise ne pouvait se faire que sous la forme quasi mythique d'une genèse à la fois singulière et universelle : une conscience, isolée, vide et abstraite, devait, à partir de la représentation la plus mince [la sensation], développer peu à peu le grand tableau de tout ce qui est représentable. En ce sens, l'Idéologie est la dernière des philosophies classiques [...] » (*ivi*, p. 255).

philosophies de la Vie, de la Volonté, de la Parole que le XIX^e siècle va déployer dans le sillage de la critique ».⁴⁵

Nonobstant le caractère encore formel du sujet kantien comme point aveugle qui rend possible toute synthèse, l'*Ich denke* garde en soi le noyau de la logique essentielle de la pensée contemporaine qui réfère à un lieu externe et *fini* la possibilité de la représentation. Kant découvre un champ transcendantal qui sera ensuite comblé par d'autres « transcendants » positifs concernant la connaissance objective des êtres vivants, des lois de la production, des formes du langage. Le positivisme comme *synthèse objective* est donc la conséquence directe de la *synthèse subjective* kantienne, car, en partageant « le même sol archéologique de la Critique elle-même »,⁴⁶ il ne fait qu'en approfondir sous un angle différent la révolution.⁴⁷

Bref, après Kant le besoin de totalité de l'épistème classique, symbolisé par la recherche continue d'une *mathesis* universelle, est remplacé par le problème plus troublant du rapport entre le « champ de l'empiricité » et le « fondement transcendantal de la connaissance », qu'on retrouvera dans la phénoménologie hégélienne et husserlienne (et, bien sûr, ses traductions françaises de type merleau-pontien).⁴⁸ Cet aller-retour perpétuel entre l'empirique et le transcendantal n'a fait que s'aggraver après Kant. L'analyse transcendantale contemporaine est en effet très loin de celle du philosophe de Königsberg. Ce dernier était motivé par le besoin de rendre compte de l'objectivité de la science newtonienne de la nature ; aujourd'hui, par contre, on doit se mesurer avec l'« existence muette » d'un « non-connu à partir duquel l'homme est sans cesse appelé à la connaissance de soi ».⁴⁹ Foucault pense sans doute aux rapports de Husserl et de Heidegger avec les sciences positives de leur époque, mais il est probable qu'il ait à l'esprit surtout le dialogue constants des phénoménologues français (Merleau-Ponty surtout, mais nous avons vu un rapport pareil, sinon plus intensif, chez Dufrenne) avec les sciences humaines, en particulier la psychologie et la sociologie.

⁴⁵ *Ivi*, p. 256.

⁴⁶ *Ivi*, p. 258.

⁴⁷ Voir *ivi*, p. 257. Sur cet aspect Canguilhem reviendra avec plus d'insistance, comme on l'a vu dans la section 11.3.1, dans son compte rendu du livre de Foucault, « Mort de l'homme ou épuisement du *Cogito* », cit., p. 615.

⁴⁸ Voir M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 260-1 et aussi 336-7. Sur Husserl voir G. Lebrun, « Note sur la phénoménologie dans *Les mots et les choses* », dans l'ouvrage collectif Michel Foucault philosophe : rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988, Seuil, Paris 1989, p. 33-52. Lebrun souligne bien comment d'après Foucault Husserl ne serait pas arrivé à comprendre la portée de la révolution kantienne, en rattachant dans la *Krisis* le kantisme à l'objectivisme de l'âge moderne. « Il pourrait sembler – remarque Lebrun – que Foucault ait écrit *Les mots et les choses* pour donner un démenti à ce jugement. On peut trouver, en tout cas, dans le livre les éléments d'une réponse possible de Kant à la critique de Husserl, tant il arrive à Foucault de suivre de près la démarche kantienne » (*ivi*, p. 40). L'objectivisme est donc un faux ennemi, car avec Kant « le postulat de la représentabilité intégrale [est] soudain abandonné » (*ivi*, p. 41). En ce sens, donc, Foucault relègue Husserl à la dimension d'un épisode dans l'aveuglement épistémique postkantien, un penseur qui reproche à Kant un manque de radicalité lorsqu'il est par contre, de point de vue de l'archéologie, entièrement tributaire de sa percée.

⁴⁹ M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 334.

La question – écrit-il – n’est plus : comment peut-il se faire que l’expérience de la nature donne lieu à des jugements nécessaires ? Mais : comment peut-il se faire que l’homme pense ce qu’il ne pense pas, habite ce qui lui échappe sur le mode d’une occupation muette, anime, d’une sorte de mouvement figé, cette figure de lui-même qui se présente à lui sous la forme d’une extériorité têtue ? [...] Quadruple déplacement par rapport à la question kantienne, puisqu’il s’agit non plus de la vérité mais de l’être ; non plus de la nature mais de l’homme ; non plus de la possibilité d’une connaissance, mais de celle d’une méconnaissance première ; non plus du caractère non fondé des théories philosophiques en face de la science, mais de la reprise en une conscience philosophique claire de tout ce domaine d’expériences non fondées où l’homme ne se reconnaît pas.⁵⁰

Déplacement problématique qui entraîne avec lui une refonte complète, mais finalement spéculaire, du *cogito*, qui au lieu d’une réflexion prétendument pure et transparente se fait dimension troublée par une « épaisseur », par une « non-pensée », dont il s’agit de rendre compte par une interrogation inépuisable à partir de l’originaire anthropologique dont Foucault parlait dans l’« Introduction » à l’*Anthropologie pragmatique*, texte qui est le véritable arrière-plan de *Les mots et les choses*, d’autant plus que la question du « sommeil anthropologique » et de la quatrième question de la *Logique* sur la nature de l’homme y sont reprises explicitement.⁵¹ Il n’y a pas donc de commencement absolu, l’origine est déjà perdue au niveau du travail, de la vie, du langage – un thème, celui-ci, qui est le refrain de toute la génération de Foucault, obsédée par cette dialectique apparemment insolvable entre la genèse et la structure et que Foucault propose ici de trancher par ce qui est au fond un acte d’historicisation, de mise en perspective archéologique : « l’homme ne se découvre que lié à une historicité déjà faite : il n’est jamais contemporain de cette origine qui à travers le temps des choses s’esquisse en se déroband ». ⁵² Prise dans la confusion entre l’empirique et le transcendantal, fausse alternative née du même pli historique, la pensée contemporaine n’arrive pas à se réveiller de son sommeil anthropologique, à casser la circularité entre ces deux plans spéculaires qui ne peuvent exister de façon autonome sans que l’un renvoie à l’autre.

⁵⁰ *Ivi*, p. 334.

⁵¹ C’est ce que fait très correctement Beatrice Han dans *L’ontologie manquée de Michel Foucault : entre l’historique et le transcendantal*, J. Millon, Grenoble 1998.

⁵² M. Foucault, *Les mots et les choses*, cit., p. 341.

L' « antidote » que Foucault souhaiterait injecter dans le corps somnambulique de la pensée – l' « expérience de Nietzsche »⁵³ – est peut-être lui-même à contextualiser et peut bien paraître naïf, comme déjà il le paraissait à Derrida quand il stigmatisa, pendant le colloque de Cerisy de 1972, la « confusion entre le 'grand style' et le style 'héroïco-vantard' et son exubérance pseudo-transgressive ».⁵⁴ Mais ce qui compte c'est la conséquence que Foucault tire de ces analyses et de la « mort de l'homme » par la main des trois « contre-sciences », à savoir ethnologie, psychanalyse et, plus fondamentale encore, linguistique. Toutes les hésitations de Foucault entre histoire et philosophie – coagulées dans la notion d'*a priori* historique (dont Foucault donne plusieurs définitions et qui sera ensuite abandonnée⁵⁵) – peuvent être expliquées sur la base de la volonté de sortir du cercle anthropologique, où la philosophie s'est renfermée pour mourir avec son « Discours », sans pour autant tomber dans le piège inverse d'un historicisme marxisme ou herméneutique. Mais le problème du rapport avec l'héritage de Kant ne se peut résoudre par une simple évocation de Nietzsche ou de Mallarmé. Il faut dès lors travailler sur les marges, sur la circonférence du cercle anthropologique.

Dans son compte rendu de la traduction française de l'œuvre de Cassirer sur *La philosophie des lumières* (1932), paru en 1966 dans *La Quinzaine littéraire*, Foucault projette toute l'histoire de la pensée contemporaine sur l'écran de la « coupure » kantienne. Le néokantisme même de Cassirer est, en dernière analyse, une réponse à l'impossibilité de sortir de l'horizon inauguré par ce tournant historique, une « injonction » à « retrouver sa nécessité » et à « en prendre toute la mesure ». Si Kant a inauguré la modernité philosophique, il a à la fois « méduisé la pensée occidentale, la rendant aveugle à sa propre modernité », en tant que fondement

⁵³ Dans un hommage à Bataille de 1963, Foucault écrit par exemple que l' « ouverture pratiquée par Kant dans la philosophie occidentale » consiste à avoir « articulé, sur un mode encore bien énigmatique, le discours métaphysique et la réflexion sur les limites de notre raison. Une telle ouverture, Kant a fini lui-même par la renfermer dans la question anthropologique à laquelle il a, au bout du compte, référé toute l'interrogation critique ; et sans doute l'a-t-on par la suite entendue comme délai indéfiniment accordé à la métaphysique, parce que la dialectique a substitué à la mise en question de l'être et de la limite le jeu de la contradiction et de la totalité. Pour nous éveiller du sommeil mêlé de la dialectique et de l'anthropologie, il a fallu les figures nietzschéennes du tragique et de Dionysos, de la mort de Dieu, du marteau du philosophe, du surhomme qui approche à pas de colombe, et du Retour » (M. Foucault, « Préface à la transgression » (1963), dans *Dits et écrits*, cit., t. I, p. 239).

⁵⁴ J. Derrida, « La question du style », dans M. de Gandillac, B. Pautrat (dir.), *Nietzsche aujourd'hui ?*, Hermann, Paris 2011, t. I, p. 265. Repris dans *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1976. D'un point de vue sociologique, Louis Pinto a observé que Foucault ne se s'adresse à Nietzsche, qu'il voit sous la double forme d'un tragique et d'un généalogiste, en tant qu'interprète, mais le convoque pour faire la diagnose du présent. « Dans une conjoncture théorique caractérisée par l'ascension des sciences de l'homme, il s'agissait surtout de dégager une voie échappant à la malédiction du 'positivisme' en montrant non seulement que le savoir positif recèle des présupposés non positifs, qu'il n'épuise pas toutes les possibilités intellectuelles, mais aussi que le discours philosophique n'est pas nécessairement antinomique avec le regard historique » (L. Pinto, *Les neveux de Zarathoustra*, cit., p. 147).

⁵⁵ Foucault s'était déjà intéressé à ce problème dans son mémoire de 1949, *La constitution d'un transcendantal historique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, dirigé par Hyppolite (voir D. Eribon, *Michel Foucault*, cit., p. 47). Sur cette notion, voir L. Paltrinieri, *L'expérience du concept*, cit., p. 120-57 ; B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., p. 66-118.

inaperçu ou cadre invisible. En ce sens, écrit Foucault, « nous sommes tous néo-kantiens », car nous sommes en quelque sorte toujours obligés à revenir sans cesse sur l'« énigme kantienne », pour comprendre ce qui a rendu possible Kant et dès lors, par extension, l'âge moderne. C'est d'ailleurs le sens du livre de Cassirer, qui « se demande comment était possible ce kantisme auquel nous appartenons peut-être encore ».⁵⁶ Mais qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire d'être postkantien et donc moderne dans la perspective de Foucault ? C'est que, après Kant, la pensée philosophique s'est enfoncée dans le mouvement intérieur de la dialectique, c'est-à-dire non pas qu'elle a perdu contact avec une prétendue expérience originaire, mais plutôt qu'elle est devenue une sorte de « métalangage » qui a été dépossédé de son langage naturel et qui maintenant n'arrive plus à reprendre la parole puisqu'il est hanté par le besoin de se soumettre à une autocritique constante. Le symptôme le plus évident est l'« âge des commentaires auquel nous appartenons, ce redoublement historique auquel il semble que nous ne puissions échapper ».⁵⁷

De cela découle toute la méfiance de Foucault envers l'histoire de la philosophie et de l'histoire des idées, dont il s'empresse de prendre les distances dans *L'archéologie du savoir*. Dans ce texte, il précise clairement comme l'histoire de la philosophie et des idées sont elles-mêmes soumises à la triangulation entre pratique discursive, savoir et science qui définit un épistème et qui chez lui a pris la relève de l'axe naïf de conscience-connaissance-science.⁵⁸ Mais Foucault s'empresse aussi de prendre ses distances avec Kant : si par épistème il faut entendre non pas « une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque », mais bien « l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régulations discursives », ⁵⁹ dès lors l'archéologie ne sera pas concernée par la fondation des sciences ; au contraire, elle s'inquiétera seulement de comprendre ce qui a rendu possible leur apparition, l'existence de certaines « figures épistémologiques » : « on voit que l'analyse de l'épistème n'est pas une manière de reprendre la question critique [...] ; c'est une interrogation qui n'accueille le donné de la science qu'afin de se demander ce qu'est pour cette science le fait d'être donnée ».⁶⁰ En lisant la conclusion en forme de dialogue de l'œuvre, on peut se rendre compte que *L'archéologie du savoir* est un livre animé par la volonté non seulement de préciser méthodo-

⁵⁶ M. Foucault, « Une histoire restée muette » (1966), dans *Dits et écrits*, cit., t. I, p. 546.

⁵⁷ M. Foucault, « Préface à la transgression », cit., p. 242.

⁵⁸ Voir M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969, p. 239.

⁵⁹ *Ivi*, p. 250.

⁶⁰ *Ivi*, p. 251.

logiquement ce qui, finalement, n'est resté qu'une démarche propre au génie de son inventeur, mais aussi de se démarquer de toutes les autres positions possibles dans le champ philosophique, parmi lesquelles le structuralisme et la phénoménologie. À ce stade, le souci dominant est celui de marquer une différence, d'éviter des confusions – ce qui est un trait commun de toutes les œuvres 'de jeunesse' des contemporains de Foucault (il suffit de penser à Derrida). Et voilà donc précisé que l'*a priori* historique n'est pas une catégorie kantienne⁶¹ et non plus un *a priori* phénoménologique,⁶² car l'archéologie ne cherche pas l'origine de quelque chose, mais s'adonne à réécrire selon une perspective différente, celle de l'extériorité du discours, ce qui a déjà été écrit.⁶³ L'archéologie vise donc, plus précisément, à libérer l'histoire de la pensée de son « narcissisme transcendantal »⁶⁴ ou « sujétion transcendantale »,⁶⁵ ce qui veut dire expulser finalement le rôle de la subjectivité constituante dans le sillage de la tradition épistémologique de laquelle Foucault se réclame, de Bachelard à Canguilhem et Cavaillès.⁶⁶ C'est la seule manière en effet de faire face

à la crise où nous sommes engagés depuis longtemps et [...] où il y va de cette réflexion transcendantale à laquelle la philosophie depuis Kant s'est identifiée ; où il y va de cette thématique de l'origine, de cette promesse du retour par quoi nous esquivons la différence de notre présent ; où il y va d'une pensée anthropologique qui ordonne toutes ces interrogations à la question de l'être de l'homme, et permet d'éviter l'analyse de la pratique ; où il y va de toutes les idéologies humanistes ; où il y va – enfin et surtout – du statut du sujet.⁶⁷

⁶¹ Si aujourd'hui cela peut aller de soi, à l'époque de la parution de *Les mots et les choses* les malentendus n'étaient pas rares. Que l'on pense à l'entretien de 1972 avec le philosophe italien Giulio Preti, où celui-ci, « en bon néokantien », pense l'*épistémè* sous la forme des catégories. Foucault répond à l'équivoque en soulignant que pour lui l'*épistémè* signifie « tous les rapports qui ont existé à une certaine époque entre les différents domaines de la science », et que quand il parle du concept d'ordre au XVII^e siècle, il ne se réfère pas à une catégorie, comme le pense Preti, mais plutôt à un problème qui surgit au croisement des disciplines : « Il s'agit d'un problème de rapports et de communication entre les différentes sciences. Voilà ce que j'appelle épistémè : donc, aucun rapport, selon moi, avec les catégories de Kant », ni avec des catégories « formelles », « universelles » et « vides » comme celles de Kant mais déterminées historiquement (M. Foucault, « Les problèmes de la culture », cit., p. 371). Comme l'avoue Foucault plus tard, le clivage qui se creuse entre les deux tient au fait que Preti croit au transcendantal et Foucault pas.

⁶² Il ne faut pas, dit-il, « [t]raiter l'archéologie comme une recherche de l'origine, des *a priori* formels, des actes fondateurs, bref comme une sorte de phénoménologie historique (alors qu'il s'agit pour elle au contraire de libérer l'histoire de l'emprise phénoménologique » (M. Foucault, *L'archéologie du savoir*, cit., p. 265).

⁶³ Voir *ivi*, p. 183.

⁶⁴ *Ivi*, p. 264.

⁶⁵ *Ivi*, p. 265.

⁶⁶ Voir le célèbre et désormais abusé texte de 1985, paru à l'origine comme accompagnement de l'édition anglaise du *Normal et Pathologique* de Canguilhem « La vie : l'expérience et la science », dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 763-776.

⁶⁷ *Ivi*, p. 266.

Ce thème de l'abandon du sujet (constituant, de l'énonciation...), réitéré maintes fois dans l'*Archéologie*,⁶⁸ manifeste la peur de Foucault de voir l'archéologie confondue avec la critique, qui a pour lui une signification encore strictement 'topographique', au sens où il ne s'agit pas de se rallier à telle ou telle autre philosophie, mais plutôt de montrer sa condition de possibilité matérielle. Selon une expression citée par Deleuze,⁶⁹ Foucault ne critique pas, mais propose plutôt une *cartographie* qui étale des personnages, des œuvres, de concepts sur le plan historique du savoir.

12.1.3. *Les Lumières de l'archiviste*

Néanmoins, il reste quand même vrai que, comme l'a montré Béatrix Han-Pile,⁷⁰ l'unité de l'œuvre de Foucault à travers ses évolutions consisterait justement dans l'intention, à plusieurs reprises déclarée, de questionner les conditions de possibilité du savoir, en s'inscrivant donc en quelque sorte dans le sillage de Kant, avec des choix terminologiques bien précis qui reflètent la volonté de répéter, dans un contexte certes différent, le même geste. Cela dit, il faut quand même tenir compte des modifications qui affectent la pensée de Foucault depuis les polémiques autour de *Les mots et les choses*, avec mai 68, auquel il assiste de loin, de Tunis, où il enseigne à l'université, puis de ses expériences à Vincennes et l'élection au Collège de France.⁷¹

Dans la célèbre entrée « Foucault » du *Dictionnaire des philosophes* de 1984, rédigée par Foucault lui-même avec le pseudonyme de Maurice Florence, il déclare en effet qu'on pourrait bien nommer son entreprise théorique « *Histoire critique de la pensée* », au sens où elle, « si elle s'inscrit bien dans la tradition philosophique, c'est dans la tradition critique qui est celle de Kant ». ⁷² Lue rétrospectivement, toute l'œuvre de Foucault peut donc bien paraître comme un combat contre Kant au nom de Kant lui-même, ce qui est au fond ce que tous les véritables post-quelque chose font : reprendre une hérédité en la trahissant. Il faut d'ailleurs se rappeler que selon Foucault on est tous des postkantians, car l'horizon problématique de la philosophie contemporaine est marqué si profondément par la révolution kantienne que nous n'arrivons pas même à nous en rendre compte : pour reprendre une image que lui-même mo-

⁶⁸ Voir aussi *ivi*, p. 73-4, 147-8, 159-161 et 220.

⁶⁹ Voir G. Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 2004, p. 51.

⁷⁰ Voir B. Han, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., p. 10.

⁷¹ Voir M. Paltrinieri, « L'archeologia del sapere », dans M. Iofrida, M. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017, p. 106.

⁷² M. Florence (M. Foucault), « Foucault » (1984), dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 631.

bilise, Kant a introduit une tâche aveugle qui est nécessaire pour qu'il y ait de la lumière. Ainsi, il est correct d'affirmer que « Foucault fait acte d'allégeance envers Kant en reprenant à son propre compte la question critique ; mais dans le même mouvement, il montre l'impossibilité d'y répondre sur le terrain et avec les concepts issus de kantisme », convaincu qu'il s'agit maintenant d'échapper « à la configuration anthropologique à laquelle ce dernier à involontairement donné naissance ». ⁷³

L'usage systématique par Foucault du lexique kantien – le terme « archéologie » lui-même est emprunté au texte de Kant sur *Les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff* (1791)⁷⁴ – ne doit pas être surestimé. Il témoigne néanmoins d'une fréquentation assidue de l'œuvre kantienne et d'une volonté de régler ses comptes avec elle, de mesurer la portée d'une pensée autre ou qui fréquente les marges et les bordures de l'horizon du savoir qu'elle a inauguré. Si au début le projet de rompre avec le cercle anthropologique était plus violent et éversif, sous le signe de l'étoile dansante de Nietzsche ou de l'angoisse sourde de Goya, Foucault semble ensuite reconnaître l'impossibilité d'une rupture radicale qui se passe du sujet et de son pouvoir de critique. Le retour à Kant s'impose donc non pas comme un revirement, mais plutôt comme la prise en compte d'un horizon avec lequel on ne peut pas rompre tout simplement.

Dans son texte sur Foucault, ce « nouvel archiviste » et « cartographe », Deleuze parle justement, avant bien sûr d'en dénombrer les différences, d'une sorte de « néo-kantisme propre à Foucault », ⁷⁵ tandis que dans une première version il se bornait à mentionner sa « transformation du kantisme ». ⁷⁶ Deleuze explicite ce néokantisme ou cette transformation de la façon suivante :

C'est la grande rupture de Kant avec Descartes : la forme de la détermination (je pense) ne porte pas sur une indéterminé (je suis), mais sur la forme d'un pur déterminable (espace-temps). Le problème est celui de la co-adaptation des deux formes, ou des deux sortes de conditions, qui diffèrent en nature. C'est ce problème transformé qu'on retrouve chez Foucault : le rapport entre les deux « il y a », entre la lumière et le langage, entre les

⁷³ B. Han-Pile, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, cit., p. 12.

⁷⁴ E. Kant, *Quels sont les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf ?*, Ak. XX 7, p. 341 ; III, p. 1284 : « Une histoire philosophique de la philosophie n'est pas elle-même historique ou empirique, mais rationnelle, c'est-à-dire possible *a priori*. En effet, bien qu'elle établisse des faits de la raison, elle ne les emprunte pas au récit historique, ainsi elle les tire de la nature de la raison humaine à titre d'*archéologie* philosophique ». Soulignement ajouté.

⁷⁵ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 67.

⁷⁶ G. Deleuze, « Sur les principaux concepts de Michel Foucault (1984) », dans *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, éd. D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2003, p. 230.

visibilités déterminables et les énoncés déterminants. Dès le début, une des thèses essentielles de Foucault est : différence de nature entre la forme de contenu et la forme d'expression, entre le visible et l'énonçable.⁷⁷

Quoi qu'il en soit, Foucault ne cessera jamais de remanier l'héritage kantien, de transformer l'image de Kant lui-même, en pratiquant ce que Paltrinieri a appelé un « héritage dissident ».⁷⁸ Comme l'avoue Foucault lui-même dans sa seconde intervention à la Société française de philosophie, le 27 mai 1978, la critique dont il souhaite parler s'impose en tant que question justement parce qu'il s'agit d'un « projet qui ne cesse de se former, de se prolonger, de renaître aux confins de la philosophie », comme s'il s'agissait de l'essence propre de l'« Occident moderne », sa propre manière de se rapporter à ce qui existe.⁷⁹ Mais ici ce dont il est question n'est pas principalement la critique au sens kantien, mais bien une généalogie de l'« attitude critique comme vertu générale » telle qu'elle s'est affirmée dans la culture moderne ; non pas la critique de la connaissance à la Kant ou de ses modes historiques à la Dilthey ou à la Habermas, mais bien du pouvoir, des connexions entre « mécanismes de coercition » et « contenus de connaissance », bref entre pouvoir et savoir.⁸⁰

Quelques renseignements de contexte peuvent aider : ce sont les années en effet où, dans ses cours au Collège de France, Foucault commence à développer deux concepts clés et étroitement liés comme ceux de biopolitique (introduit en 1976 dans le cours *Il faut défendre la société*), de gouvernementalité, conçue comme la rationalité propre de l'administration de la population, et du gouvernement de soi. C'est à ce niveau que la question de la critique devient une enquête non pas sur les limites de mon savoir, mais bien sur les attitudes que les sujets peuvent adopter face au pouvoir, dans les espaces restreints d'action qui leur sont donnés par l'État et ses institutions. C'est ainsi que Foucault retrace les origines de l'attitude dans la volonté de se soustraire à l'idée « pastorale » chrétienne de la conduction des âmes qui, à partir du XV^e et du XVI^e siècles, se lie au problème plus général du gouvernement des hommes (les enfants, les pauvres, les mendiants, une famille, une maison, les cités, les états, etc.).⁸¹ Il ne faut pas penser qu'à ce processus s'en oppose un autre contraire de résistance ; on a plutôt affaire à une question qui commence à se poser quant à la possibilité de ne pas être gouvernés « comme cela, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen

⁷⁷ G. Deleuze, *Foucault*, cit., p. 68.

⁷⁸ L. Paltrinieri, *L'expérience du concept*, cit., p. 119.

⁷⁹ M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », cit., p. 34.

⁸⁰ *Ivi*, p. 51.

⁸¹ Voir *ivi*, p. 36.

de tels procédés [...] ». ⁸² L'attitude critique naît comme disposition morale à ne pas accepter une forme de gouvernementalité dans sa totalité, à en questionner les limites et les domaines d'application : d'abord comme refus, au niveau spirituel, de l'autorité herméneutique ; ensuite comme opposition au pouvoir de droits naturels qui échappent à son pouvoir discrétionnaire ; et finalement comme mise en question des vérités officielles. On voit dès lors clairement que « le foyer de la critique, c'est essentiellement le faisceau de rapports qui noue l'un à l'autre [...] le pouvoir, la vérité et le sujet ». ⁸³ Le sujet *aufgeklärten* de Kant n'est au fond que celui qui pratique le « désassujettissement » par rapport à la « politique de la vérité ». En intervenant dans les pages du *Berlinische Monatsschrift*, en décembre 1784, Kant n'a fait qu'inviter les hommes au courage de la vérité, à se lever de l'état de minorité au nom du droit et de la connaissance : « Ce que Kant décrivait comme l'*Aufklärung*, c'est bien ce que j'essayais tout à l'heure de décrire comme la critique ». ⁸⁴

Ce que Foucault trouve « étonnant et intéressant » dans le petit texte de Kant, c'est que, pour la première fois, un philosophe se donne pour tâche « d'analyser non seulement le système ou les fondements métaphysiques du savoir scientifique, mais un événement historique – un événement récent, d'actualité ». ⁸⁵ En d'autres termes, pour Foucault, Kant ne se demande plus qui est l'homme, mais plutôt qui sommes nous, « à ce moment précis de l'histoire », quel est notre présent. ⁸⁶ Cela, toutefois, avant de préciser, dans un entretien paru l'année suivante, que le problème n'est même pas de savoir « simplement ce que nous sommes, mais, en suivant les lignes de fragilité d'aujourd'hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est ». ⁸⁷ L'histoire vient donc à occuper une place décisive, où elle est chargée d'une fonction éminemment critique, en tant qu'outil diagnostic essentiel pour démentir ce qui nous paraît évident et compliquer les récits necessitaristes concernant un état des choses donné – bref, pour montrer les divers types de rationalité qui ont été opératifs à travers les configurations du savoir s'incarnant dans les discours, les pratiques et les institutions humaines modernes. C'est ainsi que Foucault explique en 1978 le fait que la critique est devenue au cours des siècles de plus en plus soupçonneuse : ce que Kant voyait venir, c'est la connexion stricte entre science « positiviste » et rationalité étatique, avec une pléthore d'excès

⁸² *Ivi*, p. 37.

⁸³ *Ivi*, p. 39.

⁸⁴ *Ivi*, p. 41.

⁸⁵ M. Foucault, « Le sujet et le pouvoir » (1982), dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 231.

⁸⁶ *Ivi*, p. 232. Mais voir aussi M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », cit., p. 59 ; et . Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 568.

⁸⁷ M. Foucault, « Structuralisme et poststructuralisme », cit., p. 449. Voir sur ce point A. Pelletier, « Michel Foucault et les usages de Kant », dans J. Ferrari *et al.* (dir.), *Kant et la France*, cit., p. 371.

de rationalisation, de pouvoir et de technicisation.⁸⁸ Tout cela est cohérent avec le ton original que Kant avait donné au rapport entre la philosophie et son présent en 1784 : il avait défini en effet l'*Aufklärung* de façon « négative », dit Foucault dans un texte publié aux États-Unis en 1984, comme une « sortie » ou une « issue » (*Ausgang*) – de l'état de minorité, certes, mais cette minorité n'est au fond qu'une condition qui tient au rapport entre l'individu et l'État ou l'autorité religieuse.⁸⁹ Non que Kant soit un révolutionnaire : la libération ne consiste pas dans la désobéissance, mais dans la possibilité de raisonner après avoir obéi : « seul celui qui, éclairé lui-même, ne craint pas les fantômes, mais a en même temps à sa disposition une armée bien disciplinée pour garantir la paix publique, peut dire ce qu'une république ne peut oser dire : 'Raisonnez autant que vous voudrez et sur tout ce que vous voudrez ; mais obéissez !' ». ⁹⁰ Mais sans revenir sur la distinction kantienne entre usage public et privé de la raison, ce qu'il faut souligner c'est le lien que Foucault tisse entre les Lumières, comme usage libre, universel et public de la raison, et la Critique, en tant que délimitation des conditions de la connaissance : « La Critique, affirme Foucault, c'est en quelque sorte le livre de bord de la raison devenue majeure dans l'*Aufklärung* », car c'est l'usage illégitime de la raison qui fait naître le dogmatisme et l'hétéronomie ; « et inversement, l'*Aufklärung*, c'est l'âge de la Critique ». ⁹¹ Placé entre la critique de la connaissance et la réflexion sur l'histoire, ce texte marque le moment où Kant fait le bilan de l'« actualité de son entreprise ». ⁹² Il ne témoigne pas seulement d'un moment de la vie de Kant, mais il fait ressortir le caractère propre de la « modernité », laquelle serait, plutôt qu'une époque historique, une modalité, une attitude à se pencher sur son propre présent pour le mettre en question. Être modernes signifie dès lors réactiver toujours cet *ethos* questionnant, ce regard déplacé par rapport à la situation donnée. Mais ce regard doit être aujourd'hui plus compliqué que celui de Kant : il doit mesurer l'historicité de notre situation, de l'humanité de l'homme elle-même, tout comme il doit aussi compliquer l'image de la raison dont nous nous réclamons. En réaction aux risques d'irrationalisme évoqués par Jürgen Habermas (1929) à propos des œuvres de Lyotard, Foucault avait déjà affirmé en 1982 que certes,

⁸⁸ M. Foucault, « Qu'est-ce que la critique ? », cit., p. 43.

⁸⁹ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », cit., p. 564. À ne pas confondre avec l'article, paru la même année dans le *Magazine littéraire* et issu des deux premières leçons du cours de 1982-3 (voir *Le gouvernement de soi et des autres*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros, Gallimard/Seuil, Paris 2008, p. 9-38) : voir « Qu'est-ce que les Lumières ? » (1984), dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 679-88.

⁹⁰ E. Kant, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, Ak. VIII, p. 41 ; II, p. 216-7.

⁹¹ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », cit., p. 567. Voir aussi *Le gouvernement de soi et des autres*, cit., p. 30-2.

⁹² *Ivi*, p. 568.

si l'on abandonne l'œuvre de Kant ou de Weber, par exemple, on court le risque de tomber dans l'irrationalité. Je suis tout à fait d'accord avec cela, mais, en même temps, le problème auquel nous nous trouvons confrontés aujourd'hui est assez différent. Je pense que, depuis le XVIII^e siècle, le grand problème de la philosophie et de la pensée critique a toujours été [...] de répondre à cette question : quelle est cette raison que nous utilisons ? Quels sont ses effets historiques ? Quelles sont ses limites et quels sont ses dangers ?⁹³

Mais plus radicalement encore, la critique contemporaine doit convertir la mise en question sur les limites en une interrogation sur la faisabilité d'un dépassement : « Il s'agit en somme de transformer la critique exercée dans la forme de la limitation nécessaire en une critique pratique dans la forme du franchissement possible ».⁹⁴ Et cela parce que, comme il le dit dans un entretien de 1981, la pensée c'est partout,

bien au-delà, bien en deçà des systèmes et des édifices de discours. C'est quelque chose qui se cache souvent, mais anime toujours les comportements quotidiens. Il y a toujours un peu de pensée même dans les institutions les plus sottes, il y a toujours de la pensée même dans les habitudes muettes. La critique consiste à débusquer cette pensée et à essayer de la changer : montrer que les choses ne sont pas aussi évidentes qu'on croit, faire en sorte que ce qu'on accepte comme allant de soi n'aille plus de soi. Faire la critique, c'est rendre difficile les gestes trop faciles. Dans ces conditions, la critique (et la critique radicale) est absolument indispensable pour toute transformation.⁹⁵

C'est le sens ultime de ce que Foucault appelle « ontologique critique de nous-mêmes », « où la critique de ce nous sommes est à la fois analyse historique des limites qui nous sont posées et épreuve de leur franchissement possible ».⁹⁶ Et l'appel quasi incessant de Foucault à ce petit texte kantien, entre les années 1978 et 1984, l'année de sa mort, témoigne d'un véritable retour à Kant, mais sous le signe de la réinvention : retour non pas à la doctrine kantienne, non pas à l'entreprise grandiloquente de la délimitation de tout savoir, mais à ce moment où, trois ans après avoir publié la *Raison pure*, Kant a posé pour la première fois, en tant que problème philosophique (et c'est sans doute ici que l'argumentation de Foucault s'expose le plus au risque), la question quant à la signification, la nature et le sens « du moment précis où le philosophe écrit et dont il fait lui-même problème », du moment actuel non pas comme

⁹³ M. Foucault, « Espace, savoir et pouvoir » (1982), dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 279.

⁹⁴ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », cit., p. 574.

⁹⁵ M. Foucault, « Est-il donc important de penser ? » (1981), dans *Dits et écrits*, cit., t. IV, p. 180.

⁹⁶ M. Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », cit., p. 577.

problème à résoudre – comme l'étaient les querelles religieuses pour Leibniz ou la situation politique d'Angleterre pour Hobbes – mais tout simplement en tant que *problème* – comme le Napoléon à cheval pour Hegel ou la crise des sciences européennes pour Husserl – problème qui doit être assumé en tant que tel, pour comprendre quelle « figure historique » il brosse et ce qu'il nous appelle à être, à dire et à faire en tant que sujets.⁹⁷

⁹⁷ Voir M. Foucault, « La culture de soi » (1983), dans *Qu'est-ce que la critique ?*, suivi de *La culture de soi*, cit., p. 82-3. Quant au dire, la question de la critique et des Lumières est étroitement liée au rencontre avec la *parrêsia* des anciens et au problème de la cure (*epimeleia*) et des techniques de soi (voir A. I. Davidson, D. Lorenzini, « Introduction », dans *ivi*, p. 25).

12.2. Critiquer de fond en comble : Deleuze

12.2.1. *Peut-on admirer son ennemi ?*

Dans son compte rendu de *Logique et existence*, paru en 1954 dans la *Revue philosophique*, le jeune Gilles Deleuze (1925-1995), à l'époque professeur du lycée en province, montre encore une fois à quel point ce texte a eu un impact bouleversant sur sa génération. Certes, comme Foucault déjà l'avait bien compris, Hyppolyte ne peut que conclure son étude en posant le problème de la relation entre la logique et l'ontologie, et entre cette dernière et l'homme historique. Néanmoins, Deleuze en tire des conclusions bien différentes. La difficulté, souligne-t-il, est peut-être à retrouver ailleurs, c'est-à-dire dans le fait que Hyppolite est encore « tout à fait hégélien » dans la mesure où il résout le problème de la différence entre l'être et le sens par une contradiction pacifiée dans l'Être absolu. Il se peut, en effet, que la contradiction ne soit que « l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence », qu'une ontologie de la différence en soi soit tout à fait pensable, une ontologie où, dit-il, la différence n'est pas un moment de la contradiction, mais une « expression » pure.¹

On trouve esquissés dans ce bref compte rendu les thèmes fondamentaux des ouvrages successifs de Deleuze. Deux ans après, il écrit deux articles – « Bergson, 1859-1941 », pour le dictionnaire des *Philosophes célèbres* dirigé par Merleau-Ponty, et « La conception de la différence chez Bergson » pour *Les Études philosophiques*² – où le philosophe de la durée, très peu fréquenté par les contemporains de Deleuze mais bien enraciné dans les programmes, est exhumé paradoxalement en tant que penseur de la différence au sens d'un antisubjectiviste et d'une antidialectique. À la base de l'intérêt de Deleuze pour Bergson il y a plusieurs facteurs contextuels, parmi lesquels son goût pour le Sartre 'pré-existentialiste' de *La transcendance de l'ego* et sa notion de « champ transcendantal sans sujet ».³ Mais il faut aussi remarquer qu'en 1947-8 *Matière et mémoire* figure dans le programme de l'agrégation, que dans la même période Deleuze suit les cours d'Hyppolite à Strasbourg sur Bergson, où celui-ci est mis en parallèle avec la phénoménologie, l'existentialisme et la philosophie de l'histoire, et

¹ Voir G. Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* » (1954), dans *L'île déserte*, cit., p. 22-3.

² Voir G. Deleuze, « Bergson, 1859-1941 » (1956) et « La conception de la différence chez Bergson » (1956), dans *L'île déserte*, cit., p. 28-42 et 43-72.

³ Voir J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, cit., p. 132. Sur le rapport avec Sartre, voir G. Deleuze, « 'Il a été mon maître' » (1964), dans *L'île déserte*, cit., p. 109-13. En particulier, écrit Deleuze, « Tout sa philosophie s'insérait dans un mouvement spéculatif qui contestait la notion de *représentation*, l'ordre même de la représentation : la philosophie changeait de lieu, quittait la sphère du jugement, pour s'installer dans le monde plus coloré du 'préjudicatif', du 'sub-représentatif' » (*ivi*, p. 110-1).

que ce sera toujours Hyppolite qui introduira son thésard travaillant sur l'empirisme de Hume dans les réunions de l'Association des amis de Bergson, fondée en 1947. Au début de sa carrière, Deleuze se trouve donc « coincé »⁴ dans le secteur de l'histoire de la philosophie⁵ où les problèmes théoriques soulevés par Hyppolite se mêlent aux querelles méthodologiques entre les écoles d'Alquié et de Gueroult. Entre ces deux champs, Deleuze adopte une position intermédiaire, en cherchant à conjuguer la démarche synchronique et 'structuraliste' de Gueroult avec un commentaire 'créatif' et 'décentrant' à la Alquié.⁶

On s'explique sur cette base l'horizon problématique unifiant les premiers textes apparemment scolaires de Deleuze avec ses ouvrages les plus expérimentaux. La démarche 'historique' permet en effet à Deleuze d'aborder la même constellation de thèmes chez plusieurs penseurs – non seulement Hume, Bergson, Nietzsche, Spinoza, ou même Proust, chacun desquels requerrait une contextualisation à part entière, mais aussi Kant, qui fait l'objet en 1963 d'un livre, *La Philosophie critique de Kant : doctrine des facultés*, et d'un article, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », paru dans la *Revue d'esthétique* de Dufrenne. Ainsi, les problèmes hyppolitien « de la relation *différentielle* entre genèse et idéalité, histoire et logique, devenir et origine, informe la nouvelle lecture du bergsonisme par Deleuze tout comme ses études sur le développement du kantisme ».⁷ On le voit bien par exemple dans *Nietzsche et la philosophie* (1962), qui est axé autour d'un thème maintes fois repris : la comparaison entre la fausse critique de Kant et celle, véritable, de Nietzsche, qui, en opérant un « renversement critique », porte sur les valeurs, c'est-à-dire sur leur *genèse* et leur *création*, plutôt que sur leur validité en tant que principes. Pour le dire avec les mots du livre de Proust de 1964, « la philosophie [traditionnelle, 'rationaliste'], ignore les zones obscures où s'élaborent les forces effectives qui agissent sur la pensée, les déterminations qui nous *forcent* à penser ».⁸ Elargir l'*image de la pensée* signifie donc la soustraire aux restrictions du « tribunal » kantien pour inclure les moments génétiques, impersonnels, que le penseur est amené par sa « bonne volonté » à négliger. La véritable critique doit donc prendre en compte le rapport différentiel entre la fonction de la valeur et son instauration ou sa légitimation ; elle a « deux mouvements inséparables : rapporter toute chose, et toute origine de quelque valeur, à des valeurs ; mais aussi rapporter ces valeurs à quelque chose qui soit comme leur origine, et qui décide de leur

⁴ G. Deleuze, C. Parnet, *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996, p. 18.

⁵ Matière à laquelle il se consacre depuis 1957 en tant qu'assistant à la Sorbonne et ensuite attaché de recherche au CNRS de Lyon.

⁶ Je puis ces informations chez G. Bianco, *Après Bergson*, cit., p. 282-9.

⁷ *Ivi*, p. 294.

⁸ G. Deleuze, *Proust et les signes*, Presses Universitaires de France, Paris 2006³, p. 116.

valeur ».⁹ C'est ainsi que Deleuze peut opposer, d'une façon qu'on retrouve chez Foucault, Nietzsche le généalogiste à Kant le « juge du tribunal ». Le grand « coup de génie de Kant » est d'avoir conçu la critique de la raison comme *immanente* à la raison elle-même ; mais cette démarche inouïe ne va pas sans une limite ou pire une « contradiction » qui s'annonce immédiatement, car en restant à l'intérieur de la raison Kant peut seulement justifier ou donner un fin de non-recevoir aux prétentions de la raison, mais non pas légitimer sa propre critique :

[...] en fait, Kant ne réalise pas son projet de critique immanente. La philosophie transcendante découvre des conditions qui restent encore extérieures au conditionné. Les principes transcendants sont des principes de conditionnement, non pas de genèse interne. *Nous demandons une genèse de la raison elle-même, et aussi une genèse de l'entendement et de ses catégories* : quelles sont les forces de la raison et de l'entendement ? Quelle est la volonté qui se cache et qui s'exprime dans la raison ? Qui se tient derrière la raison, dans la raison elle-même ?¹⁰

Il faudra garder en tête la phrase que nous avons soulignée, ce petit plaidoyer en faveur d'une vision génétique de la connaissance, car en elle on trouve en germe le projet déployé par Deleuze dans ses ouvrages successifs. Kant, en dernière analyse, ne vise pour Nietzsche qu'à faire un « inventaire » du monde, régler des rapports et jouer avec des frontières, faire ainsi que l'homme soit à la fois législateur et sujet, sujet et objet, noumène et phénomène, « prêtre » et « fidèle » dans un monde qui lui demande quand même, en dernière analyse, l'intériorisation des « valeurs en cours ». Le bon usage des facultés chez Kant coïncide étrangement avec ces valeurs établies : la vraie connaissance, la vraie morale, la vraie religion...¹¹ Celui de Kant, est un « vieux » concept de critique, « conciliant », « respectueux », qui ressemble moins à une mise en question de l'état de choses qu'à une répartition territoriale ou de « sphères d'influence », qu'à un « compromis »¹² : « Jamais on ne se rapporte à des forces réelles qui *font* la pensée, jamais on ne rapporte la pensée elle-même aux forces réelles qu'elle suppose *en tant que pensée*. Jamais on ne rapporte le vrai à ce qu'il pré-suppose ».¹³ Contre le législateur, et en dehors du discours indirect du livre sur Nietzsche, dans ses ouvrages consécutifs Deleuze ne fera que remettre en scène, que *dramatiser*, l'opposition entre le législateur et le généalogiste « un peu devin, philosophe de l'avenir », le-

⁹ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (1962), Presses Universitaires de France, Paris 1983⁶, p. 2.

¹⁰ *Ivi*, p. 104. Soulignement ajouté.

¹¹ *Ivi*, p. 106.

¹² Voir *ivi*, p. 102.

¹³ *Ivi*, p. 118.

quel annonce « non pas une paix critique, mais des guerres comme nous n'en avons pas connues ». ¹⁴ Le but de la critique radicale consistera, pour Deleuze, en l'inverse de la justification et de la pacification, c'est-à-dire en la mise en lumière, hors des gonds de l'image dogmatique de la pensée traditionnelle, d'une nouvelle modalité du sentir, d'une « autre sensibilité », ¹⁵ où l'erreur, l'égarement, la bêtise, ne contredisent pas la volonté de vérité du monde de la représentation, avec ses méthodes et ses jeux de correspondances gnoséologiques, mais se présente comme la chance même d'une pensée qui, en partant de l'expérience réelle et de ses chocs, de ses aspects inouïs, aboutit à des résultats créatifs et inédits : « Penser signifierait ceci : découvrir, inventer de nouvelles possibilités de vie ». ¹⁶ Et encore :

C'est que penser n'est jamais l'exercice naturel d'une faculté. Jamais la pensée ne pense toute seule et par elle-même ; jamais non plus elle n'est simplement troublée par des forces qui lui resteraient extérieures. Penser dépend des forces qui s'emparent de la pensée. [...] Penser, comme activité, est toujours une seconde puissance de la pensée, non pas l'exercice naturel d'une faculté, mais un extraordinaire événement dans la pensée elle-même, pour la pensée elle-même. Penser est une n^e... puissance de la pensée. [...] Or elle n'atteindra jamais cette puissance, si des forces n'exercent sur elle une violence. ¹⁷

En dernière analyse, cela ne signifie rien d'autre que rappeler la philosophie à la radicalité de sa tâche critique, et ici c'est toujours Nietzsche qui montre le chemin. La philosophie doit produire une image de la pensée adéquate à « ce qui se passe ». En ce sens, elle est « inséparable d'une 'critique' ». Toutefois, explique Deleuze, il existe deux types de critique : il y a la critique qui se borne à stigmatiser les « fausses applications », et c'est le modèle kantien, où « l'idéal de la connaissance, la vraie morale, la foi, en sortent intacts ». Cette sorte de critique « ne fait de mal à personne », car « la vraie critique, c'est la critique des vraies formes et pas des faux contenus », et c'est celle menée par « une autre famille de philosophes » qui critiquent « de fond en comble la vraie morale, la vraie foi, la connaissance idéale, au profit d'autre chose, en fonction d'une nouvelle image de la pensée ». ¹⁸

« Critique de la critique », on l'a déjà vu, ¹⁹ est le titre que Deleuze donne en 1957, dans une sélection de textes bergsoniens, à un morceau de « La perception du changement » où la

¹⁴ *Ivi*, p. 107.

¹⁵ *Ivi*, p. 108.

¹⁶ *Ivi*, p. 115.

¹⁷ *Ivi*, p. 123.

¹⁸ G. Deleuze, « Sur Nietzsche et l'image de la pensée » (1968), dans *L'île déserte*, cit., p. 191.

¹⁹ Voir *supra*, section 6.1.4. Voir *Henri Bergson. Mémoire et vie*, textes choisis par Gilles Deleuze, cit., p. 123.

cible est Kant. De façon apparemment surprenante, dans *Nietzsche et la philosophie* Deleuze écrit que la définition la plus positive de philosophie est celle de *critique*, mais conçue en tant qu'« entreprise de démystification ».²⁰ Une critique inverse, donc, non pas légiférante, judiciaire, mais libératrice et génétique. Est-ce vrai ce que Descombes dit à propos de Deleuze, à savoir qu'il « est avant tout un post-kantien »,²¹ comme Bergson l'était aux yeux de Philonenko ? Un postkantien malgré lui, sans doute, à l'instar de Foucault, c'est-à-dire quelqu'un qui ne se rallie pas volontiers au projet kantien, qui n'adhère pas spontanément à son projet, qui au contraire expose sans cesse les limites, les fêlures, les vices et parfois les torts, mais qui reconnaît que nous sommes tous postkantien, qu'il faut se mesurer avec le tribunal kantien et, s'il ne nous acquitte pas, essayer d'en changer les principes et les codes.

Le livre sur Kant – « livre sur un ennemi », selon la célèbre définition²² – naît donc sous le signe d'un rapport ambigu, où l'opposition surgit à la fin d'un exercice d'admiration profonde. Contre l'inutilité des oppositions de principe, Deleuze déclare :

Kant est l'incarnation parfaite de la fausse critique : pour cette raison, il me fascine. Seulement, quand on se trouve devant une œuvre d'un tel génie, il ne peut pas être question de dire qu'on n'est pas d'accord. Il faut d'abord savoir admirer ; il faut retrouver les problèmes qu'il pose, sa machinerie à lui. C'est à force d'admiration qu'on retrouve la vraie critique [...] : il faut remonter jusqu'aux problèmes que pose un auteur de génie, jusqu'à ce qu'il ne dit pas dans ce qu'il dit, pour en tirer quelque chose qu'on lui doit toujours, quitte à se retourner contre lui en même temps. Il faut être inspiré, visité par les génies qu'on dénonce.²³

Avant donc de refonder l'image dogmatique de la pensée, de déterrer les forces chthoniennes de la sensibilité réelle qui agissent sur le sujet en le forçant à penser réellement, il faudra bien savoir comment la machinerie kantienne fonctionne, en posant à elle mais aussi à partir d'elle des questions d'ordre encore une fois critique et génétique.

²⁰ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 121.

²¹ V. Descombes, *Le même et l'autre*, cit., p. 178.

²² G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère » (1973), dans *Pourparlers, 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris 1990, p. 14.

²³ G. Deleuze, « Sur Nietzsche et l'image de la pensée », cit., p. 192.

12.2.2. *Les rouages hypocrites*

Le choix d'aborder le système kantien – plus précisément les trois *Critiques* –, comme une combinatoire, un jeu réglé et rusé de facultés, une « théorie des permutations », ²⁴ s'explique rétrospectivement par la volonté de Deleuze de 'démaquiller' l'image de la pensée traditionnelle – celle de la reconnaissance, de l'homogénéité représentative entre sujet et objet ²⁵ – qui règle encore le système kantien, malgré ses nombreuses innovations et ouvertures qui le placent, dans l'histoire deleuzienne de la philosophie, dans une situation pareille à celle qu'il occupe dans la *Seinsgeschichte* de Heidegger (un philosophe sans doute présent derrière la critique de Deleuze au monde de la représentation, comme le sera derrière l'idée que la pensée commence par la « bêtise » ²⁶). Dans *Différence et répétition*, Deleuze souligne le double rôle de Kant : en « bon explorateur », il est celui « qui découvre le prodigieux domaine du transcendantal », mais il est aussi quelqu'un qui recule face à sa découverte. L'accusation de Deleuze contre Kant est célèbre : il aurait « décalqué » le transcendantal sur l'empirique, et cela à partir de la première édition de la *Raison pure*, où les trois synthèses, s'achevant sur celle de la reconnaissance, de l'objet comme corrélat du « Je pense », ne sont que des actes éminemment psychologique, relevant d'un psychologisme qui est celui de la *doxa* traditionnelle du « sens commun », comme *cogitatio natura universalis*, concordance entre sujet et objet. ²⁷ Mais Kant, qui « semblait armé [...] pour renverser l'Image de la pensée », n'est pas allé jusqu'au bout. Toutefois, il

ne voulait pas renoncer aux présupposés implicites, quitte à compromettre l'appareil conceptuel des trois *Critiques*. Il fallait que la pensée continuât à jouir d'une nature droite, et que la philosophie ne pût aller plus loin ni dans d'autres directions que le sens commun

²⁴ G. Deleuze, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant » (1963), dans *L'île déserte*, cit., p. 82. Voir aussi G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant* (1963), Presses Universitaires de France, Paris 2004³, p. 97.

²⁵ Le « monde de la représentation », qui est celui de l'image de la pensée, se définit, dit Deleuze, par certains éléments, qui sont l'identité dans le concept, l'opposition dans la détermination du concept, l'analogie dans le jugement, la ressemblance dans l'objet. Voir G. Deleuze, *Différence et répétition* (1968), Presses Universitaires de France, Paris 1993⁷, p. 179-80.

²⁶ C. Kerslake (*Immanence and the Vertigo of Philosophy from Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009) a attiré l'attention sur un cours de Deleuze donné au lycée Louis-le-Grand en 1956-7 intitulé « Qu'est-ce que fonder ? ». Deleuze s'y réfère extensivement à la fois à Heidegger et à Kant, avec plusieurs références au *Kantbuch*. La transcription du cours est maintenant disponible en ligne à l'adresse <https://www.webdeleuze.com/textes/218>.

²⁷ Voir G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 176-7. Voir aussi G. Deleuze, *Logique du sens*, Éditions de Minuit, Paris 1969, p. 119 : « Qu'en est-il alors d'une philosophie qui sent bien qu'elle ne serait pas philosophie si elle ne rompait au moins provisoirement avec les contenus particuliers et les modalités de la doxa, mais qui en conserve l'essentiel, c'est-à-dire la forme, et qui se contente d'élever au transcendantal un exercice seulement empirique dans une image de la pensée présentée comme 'originaire' ? ».

lui-même ou ‘la raison populaire commune’. Tout au plus la Critique consiste-t-elle, alors, à donner des états civils à la pensée considérée du point de vue de sa *loi naturelle* : l’entreprise de Kant multiplie les sens communs, fait autant de sens communs qu’il y a d’intérêts naturels de la pensée raisonnable. Car s’il est vrai que le sens commun en général implique toujours une collaboration des facultés sur une forme du Même ou un modèle de reconnaissance, il n’en reste pas moins qu’une faculté active parmi les autres est chargée suivant le cas de fournir cette forme ou ce modèle, auquel les autres soumettent leur apport.²⁸

Ainsi, à chaque *Critique* consistera un jeu de faculté précis où, comme dans un réseau neuronal, certaines facultés occupent le premier plan, légiférant, et d’autres, pour ainsi dire, s’éteignent et suivent. Ce qui reste similaire, c’est la forme de la reconnaissance, la représentation, bref l’image de la pensée, qui est gardée intacte à travers les variations combinatoires. Comme le remarque Deleuze, dans la critique kantienne il y a tout, « un tribunal de juge de paix, une chambre d’enregistrement, un cadastre – sauf la puissance d’une nouvelle politique qui renverserait l’image de la pensée »,²⁹ où « politique » est à entendre dans le sens nietzschéen d’une grande politique, d’une politique supérieure. Les textes de 1963 sur Kant sont donc écrits pour comprendre, pour le dire avec Deleuze lui-même, comment l’‘ennemi’ « fonctionne, quels sont ses rouages – tribunal de la Raison, usage mesuré des facultés, soumission d’autant plus hypocrite qu’on nous confère le titre de législateurs ». ³⁰ Il s’agit bien donc de donner un mappage, une explication, de ces engrenages hypocrites qui semblent vouloir sortir de l’image de la pensée sans pour autant avoir le courage de le faire.

Par cette emphase ‘structurale’, et malgré le fait que le livre soit dédié à Alquié, Deleuze se rallie, tout en y ajoutant un élément de *création* conceptuelle indirecte, à une lignée d’histoire de la philosophie emphasiant la composition structurelle du système qui de son maître Gueroult passe par Léon Robin et remonte jusqu’à Hamelin.³¹ Mais, comme nous avons vu, la démarche particulière adoptée par Deleuze tient dans le cas de Kant à un but spécifique, qui est celui de montrer comment, hormis sa complexité, le système critique ne fait pas un pas au-delà des limites de la représentation, malgré le système de permutations qu’il met en place dans les *Critiques*. Pour Kant, dit Deleuze dans son livre de 1963, le but est de

²⁸ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 178.

²⁹ *Ivi*, p. 179.

³⁰ G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », cit., p. 15.

³¹ Voir *supra*, section 9.3. Deleuze rédige un compte rendu du livre de Gueroult *Spinoza, I – Dieu (Éthique I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968. Voir G. Deleuze, « Spinoza et la méthode générale de M. Gueroult » (1969), dans *L’île déserte*, cit., pp. 202-16. Sur Deleuze historien de la philosophie, nous renvoyons encore à G. Bianco, « Philosophie et histoire de la philosophie pendant les années 1950. Le cas du jeune Gilles Deleuze », cit.

savoir si les facultés de l'esprit (faculté de connaître, faculté de désirer, sentiment de plaisir et de peine) sont chacune passibles d'assumer une « forme supérieure », autonome, où elle donne à soi-même sa propre loi.³² Dans chaque critique, il y a une faculté qui assume un rôle prédominant, légiférant : dans la *Raison pure*, c'est l'entendement qui, satisfaisant à l'intérêt spéculatif de la raison qui porte sur les phénomènes, est légiférant ; dans la *Raison pratique*, c'est la raison elle-même qui légifère au nom de son intérêt pratique ; lorsque dans la *Critique de la faculté du juger*, c'est l'imagination qui joue une fonction capitale, même si elle « se libère » en faisant découvrir un jeu libre des facultés comme condition de tout rapport déterminé. Dans chaque cas, les autres facultés sont subordonnées, en produisant ainsi « des rapports divers », « des variations systématiques », « sous la présidence d'une de ces facultés ».³³

Or, sans entrer dans les détails de ce livre par ailleurs très scolaire et didactique, il suffit de dégager quelques éléments d'intérêt pour le développement de la philosophie postérieure de Deleuze : d'abord, il reconnaît les problèmes qui surgissent de l'assomption kantienne qu'entre les facultés il subsiste une différence de nature, ce qui pose sans cesse un problème d'harmonie et de conditionnement ; ensuite, si, comme il l'écrit, les deux premières *Critiques* n'arrivent pas à résoudre le problème de l'accord entre les facultés, donc échouent dans la tâche proprement génétique d'indiquer l'origine de l'expérience, ce sera seulement dans l'accord libre et indéterminé du « *sensus communis aestheticus* » de la troisième *Critique* que le problème du fondement pourra être posé. En ce sens, Deleuze voit dans la *Critique de la faculté de juger* la véritable pierre de touche du système kantien, son « achèvement »,³⁴ et cela bien au-delà de la lecture 'finitiste' de Heidegger. Deleuze remarque en effet que la combinatoire des facultés se fonde sur la « finitude humaine », ce qui est le caractère propre de la critique immanente de la raison en tant qu'opposée au dogmatisme de l'harmonie, garantie par Dieu, entre sujet et objet.³⁵ Néanmoins, il attribue à la troisième *Critique* et à l'imagination productive un rôle tout à fait capital et différent. Il accepte en quelque sorte l'idée heideggerienne de l'imagination transcendantale comme « racine » commune de sensibilité et entendement, mais il conteste implicitement que, en tant qu'ouverture originare indépendante de toute intuition directe de l'étant, elle manifeste « originellement » sa fonction la plus propre dans le schématisme sous la forme pure du temps.³⁶ Pour Deleuze, en effet, la véritable nature supérieure de l'imagination ne s'épuise pas dans la schématisation : « elle manifeste sa liberté

³² *Ivi*, p. 8-9.

³³ *Ivi*, p. 17.

³⁴ Voir *ivi*, p. 36.

³⁵ Voir *ivi*, p. 98.

³⁶ Voir M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, cit., p. § 26.

plus profonde en réfléchissant la forme de l'objet », lorsqu'elle devient productive et spontanée, dans son accord *libre* avec l'entendement *indéterminé*.³⁷ « Le schématisme – écrit Deleuze dans l'article de 1963 – est un secret, mais non pas le secret le plus profond de l'imagination. Livrée à elle-même, l'imagination ferait autre chose que de schématiser ». ³⁸ C'est ainsi que le *sensus communis* 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.³⁹

Mais c'est seulement lorsqu'on passe au sublime que l'analytique Deleuze considère comme une partie structurellement essentielle, et non pas auxiliaire, du texte kantien,⁴⁰ qu'on peut trouver quelque chose comme une véritable genèse (dans ce cas, l'accord imagination-raison) à partir dans le désaccord, dans un sentiment mixte de plaisir et de peine. Ici, en effet, le sens commun n'est pas présumé, mais bien *engendré*, car dans le sentiment du beau nous avons toujours affaire à des formes objectives, lorsque dans le sublime c'est le négatif, l'informe ou le difforme dans la nature, qui éveille en nous le sens de notre destination supra-sensible, en poussant l'imagination jusqu'à sa limite, qui dans le langage de Deleuze, lequel parle d'une « Passion » de l'imagination, signifie jusqu'à son exercice supérieur, quasi-nietzschéen, authentiquement génétique et créatif. Aux côtés du sublime, genèse de l'accord imagination-raison, Deleuze cerne deux autres moments génétiques dans la troisième *Critique* : celui de l'intérêt lié au beau, en tant que symbole de la moralité ; et celui de l'accord imagination-entendement en fonction du beau dans l'art (génie).⁴¹ Mais ce qui compte, en dernière analyse, c'est pour Deleuze le repérage chez Kant d'un moment où la critique cesse de se soucier seulement de la question du conditionnement « pour devenir une Formation

³⁷ Voir G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, cit., p. 71.

³⁸ Voir G. Deleuze, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », cit., p. 81.

³⁹ Voir G. Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, cit., p. 72.

⁴⁰ Sur le rôle du sublime dans la pensée de Kant et ses diverses interprétations, voir S. Feloj, *Il sublime nel pensiero di Kant*, Morcelliana, Brescia 2013.

⁴¹ Nous ne pouvons pas entrer ici dans la question de comment tout cela, en particulier la question du sublime, se lie avec la question de l'art, notamment le cinéma, chez Deleuze. Voir sur ces questions A. Sauvagnargues, « L'accord discordant des facultés. Lectures deleuziennes de Kant », dans C. Bouton, F. Brugère, C. Lavaud (dir.), *L'année 1790. Kant. « Critique de la faculté de juger » : beauté, vie, liberté*, cit., p. 311-20.

transcendantale, [...] une Genèse transcendantale ».⁴² Ou encore, par sa découverte du fond indéterminé et inconditionné des facultés, la troisième *Critique* « nous fait entrer dans la Genèse »,⁴³ c'est-à-dire dans le thème qui Deleuze cherchera, avec et contre Kant, de formuler dans ses ouvrages majeurs et plus personnelles.

12.2.3. *Les hiéroglyphes et la doctrine transcendantale des éléments*

Différence et répétition, paru en 1968, est un livre qui se prête à plusieurs lectures, et qui est une source presque inépuisable de vertiges terminologiques, aperçus visionnaires typiques de l'époque où il fut écrit, annonces prophétiques, mélanges improbables entre sources et méthodes et parfois confusions complaisantes. Sous cette écume textuelle qui puise ses sources stylistiques chez les surréalistes, les dadaïstes et les milieux du « nouveau roman » que Deleuze côtoyait, se cache toutefois la volonté de reformuler une théorie de l'expérience réelle qui ne soit plus le calque du sens commun, de l'expérience bien réglée, délimitée dans un périmètre, avec une précise juridiction territoriale, mais qui ramène la pensée à ses *genèses* le plus inattendues, à ses sources les plus cachées, à ses rencontres les plus improbables – « hiéroglyphes », comme le dira Deleuze, que la grammaire de l'image de la pensée de la tradition n'arrive pas à décrypter. Déjà le livre sur Nietzsche s'ouvrait d'ailleurs par l'idée qu'on ne peut pas parler tout simplement de phénomènes : « Un phénomène n'est pas une apparence ni même une apparition, mais un signe, un symptôme qui trouve son sens dans une force actuelle. La philosophie tout entière est une symptomatologie et une séméiologie ».⁴⁴

La notion abusive d'« empirisme transcendantal » – cette « chimère [qui] procède à la greffe hétérogène de segments théoriques qui semblent incompatibles »⁴⁵ – résume dans son ambiguïté tout ce mouvement de remaniement conceptuel que, de façon heideggérienne, Deleuze présente aussi comme une nouvelle aube de la pensée, concernée non plus par des généralités mais bien par des singularités issues d'expériences aléatoires et imprévisibles.

Différence et répétition peut donc être lu comme un livre postkantien, dans un sens très large qui risque de ne rien vouloir dire, sauf qu'il répond à une exigence, comme nous avons montré dans les paragraphes précédents, éminemment *critique*, où Kant est corrigé par

⁴² Voir G. Deleuze, « L'idée de genèse dans l'esthétique de Kant », cit., p. 86.

⁴³ *Ivi*, p. 98.

⁴⁴ G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, cit., p. 3.

⁴⁵ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2010, p. 9-10.

Nietzsche. La re-problématisation ou re-sémantisation du rapport entre l'empirique et le transcendantal sont en effet toujours justifiées selon Deleuze par une nécessité de pousser la critique jusqu'au bout, de critiquer « de fond en comble ». Dans une lettre de 1982, Deleuze explique qu'on ne peut pas transposer ce qui appartient à l'empirique dans le transcendantal en se bornant à le purifier, en faisant du moi empirique un moi transcendantal : « Tout ce qui est valable dans l'empirique cesse de l'être dans le transcendantal. C'est pourquoi – écrit-il – la notion de Critique doit être conservée et radicalisée ».⁴⁶ Critiquer de fond en comble, faire la « clinique » de la pensée, signifiera alors ne pas se contenter d'une représentation de la pensée constituée, mais puiser dans les profondeurs génétiques de l'expérience. Dans les pages qui suivent, l'objectif n'est pas de rendre compte de la totalité de *Différence et répétition*, mais de montrer en quoi ce livre peut être lu comme une reconstruction de la « Doctrine transcendantale des éléments » de la *Critique de la raison pure*,⁴⁷ en essayant de dissoudre les brumes terminologiques de Deleuze, son jargon et les philologies exaspérantes, sinon les mimétismes, qu'il a inspiré.

Bien enraciné dans une tradition d'histoire de la philosophie avec laquelle il gardera toujours un rapport compliqué,⁴⁸ ayant intériorisé donc la *paideia* des institutions philosophiques parisiennes, Deleuze ne peut qu'avoir avec Kant un rapport médiat par des sources et des suggestions stratifiées. En ce sens, l'importance de la figure du philosophe lituanien Salomon Maimon (1753-1800), rencontrée dans la thèse de Gueroult publiée en 1929,⁴⁹ pour la critique deleuzienne de Kant est désormais un acquis. Il y a sans doute quelque chose de surprenant dans le rôle que ce contemporain de Kant – un des premiers à réagir à sa philosophie, mais qui, au-delà de sa marginalité sociologique et culturelle (il naquit pauvre, autodidacte, juif dans un contexte antisémite), n'est pas plus grand qu'un Jacobi, un Reinhold, un Beck ou un Schulze, pour ne pas parler de Fichte – se trouve à jouer. La thèse de Gueroult est dédica-

⁴⁶ G. Deleuze, « Lettre à Joseph Emmanuel Voeffray » (25/01/1982), dans *Lettres et autres textes*, éd. D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2015, p. 90.

⁴⁷ Hypothèse formulée par exemple par A. Sauvagnargues : « [...] *Différence et répétition*, livre qui, dans son appareillage formel comme dans son argumentation, s'explique, dialogue et conteste la *Critique de la raison pure* » (A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., p. 21). Dans son livre, Sauvagnargues souligne avec force et à plusieurs reprises le kantisme fondamental de Deleuze, toujours présent jusqu'au dernier texte publié par Deleuze, *Immanence : une vie* (1995). Le programme de *Différence et répétition* serait d'après elle de « prolonger l'aventure kantienne en la subvertissant, débarrasser le champ transcendantal de ses avatars substantiels en le pensant comme champ impersonnel sans sujet » (*ivi*, p. 25). Et encore : « Deleuze reprend alors l'initiative kantienne, et le programme de l'empirisme transcendantal découle directement de cette entreprise critique renouvelée » (*ivi*, p. 26). Sur Deleuze et Kant, on peut voir aussi S. Palazzo, *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, ETS, Pisa 2013, qui se concentre en particulier sur le lien transcendantal-temps.

⁴⁸ Voir les essais recueillis dans A. Cherniavsky, C. Jacques (dir.), *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Garnier, Paris 2013.

⁴⁹ Voir M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Alcan, Paris 1929.

cée à Léon Robin, mais il se peut que Gueroult ait découvert la pensée de Maimon grâce à son autre maître, Léon Brunschvicg, qui traite de Maimon dans le chapitre de *La modalité du jugement* où il aborde le problème qui donne son titre au livre de façon historique. Brunschvicg se penche sur la même question qui sera ensuite valorisée par Gueroult et Deleuze, et qui est au cœur d'ailleurs de la pensée de Maimon, à savoir la genèse de la matière qui s'offre à l'activité synthétique et formalisante du sujet. Par la déduction, Kant est en effet parvenu à légitimer l'objectivité des formes et des concepts *a priori*, en négligeant toutefois « l'existence de ce qui ne se conçoit plus dans l'esprit, de ce qui doit lui être donné comme extérieur ». Ce faisant, il peut certes affirmer avoir fondé la possibilité de la réalité (connue), mais non pas d'avoir fait de même pour la « réalité de la réalité ».⁵⁰ Le fait même que Brunschvicg donne un espace (deux pages, tout juste) à Maimon, en le plaçant entre Kant et Fichte dans son excursus historique, est déjà curieux, au-delà du fait connu que Maimon fut une lecture importante pour Fichte.⁵¹ Il ne cite par exemple pas Reinhold, qui était à la base du représentationnalisme de Renouvier (ce qui explique peut-être l'omission), mais, en cohérence avec ses préférences, il privilégie un philosophe qui corrige Kant avec des nuances leibniziennes et spinoziennes. À son tour, Brunschvicg pouvait avoir rencontré Maimon dans les cours de son maître Boutroux, mais il est fort probable que la source directe en soit les manuels de philosophie allemande auxquels Boutroux se référait, notamment la *Geschichte der neueren Philosophie* (1880) de Windelband.⁵²

Quoi qu'il en soit, et pour revenir à Deleuze, ce dernier assimile l'essentiel de l'image de Maimon transmise par le livre de Gueroult, à savoir, très correctement, l'idée d'une insuffisance propre à la déduction transcendantale kantienne qui aurait creusé un écart incommensurable, un véritable dualisme, entre la sensibilité et l'entendement. Deleuze, en particulier, se montre surtout sensible à l'élément sceptique propre à la philosophie maimonienne, laquelle, contre la question « *quid juris ?* » de Kant, se pose plutôt la question, finalement humienne, « *quid facti ?* », en soupçonnant d'auto-évidence des jugements synthétiques *a priori*. Évidemment, pour des raisons historiques, terminologiques et conceptuelles, il ne faut rechercher

⁵⁰ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., p. 68.

⁵¹ Voir M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., p. 141-6 ; F. Beiser, « Maimon and Fichte », dans G. Freudenthal (dir.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic : Critical Assessments*, Springer, Dordrecht 2003, pp. 233-48. Maimon fut central aussi pour le livre d'Emil Lask (1875-1915) *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902). Sur Maimon, voir F. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard 1987, chap. 10. Baiser souligne comme sans Maimon tout l'idéalisme successif de Fichte, Schelling et Hegel serait incompréhensible sans la réintroduction par Maimon d'un élément métaphysique tel qu'un entendement infini.

⁵² Voir W. Windelband, *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt. Band 2: Die Blüthezeit der deutschen Philosophie. Von Kant bis Hegel und Herbart*, cit., p. 193-7.

dans la pensée de Maimon la source unitaire de la pensée de Deleuze, mais plutôt un répertoire qui lui fait découvrir des nœuds irrésolus internes au kantisme et des démarches possibles pour les trancher. En outre, la lecture du livre de Gueroult – un résumé fort complexe d'un auteur déjà obscur en soi – est sans doute la source principale, d'autant plus que la connaissance de l'allemand par Deleuze était notoirement déficitaire.

L'auteur de *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, texte paru en 1790, et lu par Kant lui-même, se proposait justement de combler l'écart, qui pour Kant avait une fonction méthodologique anti-leibnizienne essentielle, entre sensibilité et entendement, intuition et concept, matière et forme. Maimon propose à cet égard de trouver non pas un principe de *détermination*, qui permet de définir l'application de la catégorie à l'intuition externe, mais bien de *déterminabilité*, car le but ne doit pas être celui de fonder la possibilité d'un objet en général, mais bien d'objets déterminés *a priori*. Il s'agit, pour le dire avec Gueroult, de comprendre « la raison de la constructibilité » d'un objet particulier de l'expérience selon le concept, permettant ainsi la correspondance entre l'intériorité du jugement et l'expérience.⁵³ Comme l'écrit Maimon dans les *Streifereien im Gebiete der Philosophie* (1793), « la philosophie n'a pas encore été en mesure de jeter un pont permettant la transition du transcendantal au particulier ».⁵⁴ Il faut donc sortir du principe d'identité qui règle la logique kantienne, qui requiert la détermination, pour cerner un principe de déterminabilité qui se placera nécessairement sur un plan rationnel (Maimon ne souhaite certes pas retomber dans l'empirisme) mais en tant que règle de construction. C'est là que Maimon récupère de la mathématique leibnizienne-newtonienne la notion, fort obscure, de *différentiel*. En mathématique, par exemple, le différentiel d'une courbe est comme l'élément infiniment petit qui renferme la loi de toute la courbe. Sur le plan de la conscience, le différentiel – qu'il définit comme un « noumène », « concept limite [*Grenzbegriff*] » ou « Idée de l'entendement »⁵⁵ – est « l'infiniment petit [*das Unendlichkleine*] de toute intuition sensible et de ses formes, qui fournit la matière [*Stoff*] expliquant la manière dans laquelle les objets surgissent ».⁵⁶ Il s'agit, donc, d'une *relation* interne ou immanente *qualitative* qui échappe à la conscience et au niveau de la représentation, mais qui permet la construction et l'accord entre sensibilité et l'entendement. Les concepts de l'entendement ne se réfèrent donc pas à des intuitions, mais plutôt à leurs limites, aux rela-

⁵³ M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., p. 44.

⁵⁴ S. Maimon, *Streifereien im Gebiete der Philosophie* (1793), dans *Gesammelte Werke*, éd. V. Verra, Hildesheim 1965, t. V, p. 426-7.

⁵⁵ Pour remarquer qu'ils sont idées de l'entendement qui cherchent l'inconditionné pour les éléments de la sensation.

⁵⁶ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, éd. F. Ehrensperger, Félix Meiner, Hamburg 2004, p. 49.

tions réelles des différentiels ou des Idées de l'entendement. En ce sens, Maimon abolit l'extériorité entre l'interne de l'entendement et l'externe des intuitions en accroissant le pouvoir *constructif* de l'entendement lui-même.⁵⁷

Tout comme dans la mathématique supérieure [*höhern Mathematik*] nous dérivons les rapports de magnitudes différentes à partir de leurs différentiels, ainsi l'entendement (sans doute de manière obscure) tire des relations réelles des qualités elles-mêmes à partir des relations réelles de leurs différentiels. [...] Précisément, je maintiens que l'entendement n'a pas seulement la capacité [*Vermögen*] de *penser* les relations générales entre certains objets déterminés de l'intuition, mais aussi de *déterminer* les objets par des relations.⁵⁸

Or, la pensée de Maimon est évidemment bien plus compliquée que cela. L'idée des différentiels de la conscience entraîne, par exemple, une idée d'entendement infini qui poussa Kant à rapprocher Maimon et Spinoza. Ce qui compte, pour Deleuze, c'est le fait que Maimon est le premier à saisir l'« automatisme psychique » et la « psychologie transcendantale (différentielle et génétique) » qui opèrent au niveau de la perception :

loin que la perception suppose un objet capable de nous affecter, et des conditions sous lesquelles nous serions affectables, la détermination réciproque des différentielles [...] entraîne la détermination complète de l'objet comme perception [...]. Par-delà de la méthode kantienne du conditionnement, Maimon restitue une méthode de genèse interne subjective : entre le rouge et le vert, il n'y a pas seulement une différence empirique extérieure, mais un concept de différence interne tel que « le mode de la différentielle constitue l'objet particulier, et les rapports des différentielles, les rapports entre les différents objets ». ⁵⁹

⁵⁷ Voir G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 224-6. Le meilleur approfondissement du rapport Maimon-Deleuze se trouve dans le remarquable D. Voss, *Conditions of Thought : Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013, p. 92-117.

⁵⁸ S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, cit., p. 193. Comme l'écrit Gueroult, « l'entendement ne soumet pas quelque chose de donné a posteriori à ses règles a priori, mais il produit ce quelque chose conformément à ses règles. Ses concepts purs ne se rapportent jamais aux intuitions d'une façon immédiate, mais seulement à leurs éléments qui sont des Idées rationnelles du mode de production de ces intuitions, et au moyen de celles-ci, aux intuitions elles-mêmes » (M. Gueroult, *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, cit., p. 63).

⁵⁹ G. Deleuze, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Paris 1988, p. 118. La citation interne est tirée par le *Versuch über die Transzendentalphilosophie* de Maimon.

Dans *Le Pli* (1988), Deleuze peut donc ramener l'hypothèse maimonienne d'un entendement infini aux petites perceptions leibniziennes, l'obscurité foncière qui anime la couche subreprésentative de la pensée, bref « la présence d'un inconscient dans l'entendement fini, d'un impensé dans la pensée finie, d'un non-moi dans le moi fini ». ⁶⁰ Au niveau de *Différence et répétition*, Deleuze souligne comment par la théorie des différentiels le « Cogito récupère toute la puissance d'un inconscient différentiel, inconscient de la pensée pure qui intériorise la différence entre le Moi déterminable et le Je déterminant, et qui met dans la pensée comme telle quelque chose de non pensé, sans quoi son exercice serait pour toujours impossible et vide ». ⁶¹

En dépassant le conditionnement extérieur du kantisme par le biais génétique de Maimon, où à la base de la perception il existe des schèmes différentiels qui expriment des qualités réelles, et surtout en dé-intellectualisant le cadre maimonien, Deleuze vise à produire, au niveau d'un champ d'individuation organique et pré-individuel, celui des perceptions obscures liées par des règles différentielles, « une sorte d'Esthétique transcendantale [...], plus profonde que celle kantienne », où se constitue cette sorte de « moi passif, partiel, larvaire, contemplant et contractant » qui fait le fond anonyme et variable de notre vie consciente, de sa dynamique circulaire représentative. En effet,

définissant le moi passif par la simple réceptivité, Kant se donnait déjà les sensations toutes faites, en les rapportant seulement à la forme *a priori* de leur représentation déterminée comme espace et temps. Par là, non seulement il unifiait le moi passif en s'interdisant de composer l'espace de proche en proche, non seulement il privait ce moi passif de tout pouvoir de synthèse (la synthèse étant réservée à l'activité) ; mais encore il coupait les deux parties de l'Esthétique, l'élément objectif de la sensation garanti par la forme de l'espace, et l'élément subjectif incarné dans le plaisir et la peine. ⁶²

Si l'on veut faire sortir l'image de la pensée des « gonds » du sens commun, il faut rompre l'économie, le fonctionnement correct des rouages de la doctrine kantienne des facultés et repenser radicalement et *génétiquement* chaque moment de la « Doctrine transcendantale des éléments ». C'est ce que Deleuze entend par « forme transcendantale » ou « exercice supérieur » d'une faculté, tel qu'il la retrouve dans la libération de l'imagination par Kant

⁶⁰ *Ibidem*. Cela contre Maimon lui-même, qui dans une lettre à Kant de 20 septembre 1791 s'empresse à critiquer les petites perceptions leibniziennes. Voir E. Kant, *Correspondance*, tr. fr. M.-C. Challiol *et al.*, Gallimard, Paris 1991, p. 477 ; D. Voss, *Conditions of Thought*, cit., p. 118.

⁶¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 225.

⁶² *Ivi*, p. 130.

dans la troisième *Critique* et plus précisément dans l'« Analytique du sublime »⁶³ : le moment où elle va au-delà de son rôle, le dépasse, mais non pas pour le goût de l'effraction, mais pour montrer quelle est la condition de possibilité réelle de son exercice, grâce à quelles conditions elle peut être exercée. Deleuze le dit clairement : « Notre sujet n'est pas ici l'établissement d'une [...] doctrine des facultés. Nous ne cherchons à déterminer que la nature de ses exigences ».⁶⁴ En d'autres termes, Deleuze vise à saisir le moment véritablement premier et originaire – le *choc*, pour le dire avec Fichte-Brunschvicg – qui oblige à penser ou quand même à réagir, qui met en mouvement la connaissance, une « rencontre » incalculable qui précède toute reconnaissance.⁶⁵ Deleuze mobilise l'idée scholastique, puis reprise par Locke, Hume et, modifiée, par Leibniz, selon laquelle rien n'existe dans notre intelligence qui n'ait d'abord été dans nos sens,⁶⁶ mais il complique ce parcours entre les facultés. Pour lui, et on le verra à propos de sa conception de l'Idée, la sensibilité n'est jamais récupérable par l'entendement, le *logos* ne pourra jamais s'approprier de l'*aisthesis* : « si la sensibilité éveille notre faculté de connaître, ce n'est pas qu'elle conjoint matière empirique et forme a priori, mais qu'elle module l'interstice entre pensée et réel, forme et matériaux intenses ».⁶⁷ Au lieu du *logos*, Deleuze subsiste donc un règne de « hiéroglyphes » : « Le Logos se brise en hiéroglyphes, dont chacun parle le langage transcendant d'une faculté. Même le point de départ, la sensibilité dans la rencontre avec ce qui force à sentir, ne suppose aucune affinité ni prédestination. Au contraire, c'est le fortuit ou la contingence de la rencontre qui garantit la nécessité de ce qu'elle force à penser ».⁶⁸

Il faudra donc repenser la *sensibilité*. Nous venons d'introduire le problème d'une nouvelle esthétique transcendantale, mais il s'agit d'aller plus en profondeur, à la faculté elle-même du sensible. Deleuze parle plus volontiers d'un « *aisthetéon* » que d'un « *aistheton* » : si ce dernier est l'objet sensible, l'objet déjà formé, le premier est non pas « un être sensible, mais l'être *du* sensible »,⁶⁹ la sensibilité pure qui se manifeste d'abord par une *intensité*

⁶³ Ici, dit Deleuze, « le modèle de la reconnaissance ou la forme du sens commun se trouvent en défaut [...], au profit d'une tout autre conception de la pensée » (*ivi*, p. 187n).

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ Voir *ivi*, p. 182.

⁶⁶ « Il est vrai que, sur le chemin même à ce qui est à penser, tout part de la sensibilité » (*ivi*, p. 188)

⁶⁷ A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., p. 320.

⁶⁸ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 189. En conclusion de son livre sur Proust, Deleuze avait déjà écrit : « Il n'y a pas de Logos, il n'y a que des hiéroglyphes » (G. Deleuze, *Proust et les signes*, cit., p. 124). Peut-être, il avait proclamé en effet que « [n]ous ne sommes pas physiciens ni métaphysiciens » ; au contraire, « nous devons être égyptologues ». Dans l'épaisseur sensible des choses, en effet, « [t]out est impliqué, tout est compliqué, tout est signe, sens, essence. Tout existe dans ces zones obscures où nous pénétrons comme dans des cryptes, pour y déchiffrer des hiéroglyphes et des langages secrets. L'égyptologue, en toutes choses, est celui qui parcourt une initiation – l'apprenti » (*ivi*, p. 112).

⁶⁹ *Ivi*, p. 182

propre, singulière, qui marque non pas l'adéquation pacifique entre les formes du sujet et les structures des choses, mais la rencontre troublante entre une qualité ou différence sensible pure et un moi encore anonyme et primitif. Déjà Kant, dans les « Anticipations de la perception », avait expliqué que le propre de tout phénomène est de se présenter par un *quantum*, un degré variable quelconque, qui peut aller du maximum jusqu'à 0, d'intensité.⁷⁰ Mais le phénomène kantien est encore soumis aux formes constituées de l'espace et du temps. En bon lecteur de *L'héritage kantien* de Vuillemin, Deleuze sait déjà que Hermann Cohen (1842-1918) avait mis l'accent sur cette notion de quantité intensive dans la relecture du kantisme. Dans *Kants Theorie der Erfahrung* (1871), Cohen affirme en effet – nous simplifions énormément – que la seule manière de conférer à la sensation un véritable sens transcendantal c'est d'intégrer le principe de la grandeur intensive dans la logique transcendantale pour garantir l'objectivation scientifique des qualités des choses par les lois de la nature. En particulier, l'espace ne peut pas être simplement une relation d'extériorité, mais une intuition pure qui est comme un *continuum* doué d'une quantité intensive :

L'espace et le temps eux-mêmes, les conditions sensibles de l'unité de la conscience, dans la mesure où ils représentent des *quanta continua*, sont constitués comme continua par la réalité de la magnitude intensive comme condition de la pensée. La magnitude intensive dès lors apparaît d'abord comme la condition préliminaire de l'extensive [...].⁷¹

Bref, ce principe intensif permet la connaissance, bien qu'apriorique, de l'objet *physique*. Pour Vuillemin, le principe des grandeurs intensives autorise Cohen à modifier la logique transcendantale en sorte qu'elle ne nous donne pas seulement la possibilité de poser l'objet d'une expérience possible, mais d'assister à la genèse de cet objet, à « l'origine de l'objectivité ».⁷² Le principe de grandeur intensive – que Vuillemin caractérise comme « la différentielle », attirant sans doute l'attention de Deleuze –

détermine par le schématisme de la réalité dans la continuité l'ordre de l'apparition successive des phénomènes que cette apparition successive est possible en tant que sensation, que l'appréhension dans l'intuition et la reconnaissance dans le concept acquièrent leur sens

⁷⁰ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A166/B208-A168/B210, Ak. III, p. 152-4 ; I, p. 906-8.

⁷¹ Voir E. Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, tr. É. Dufour et J. Servois, Éditions du Cerf, Paris 2001, p. 428.

⁷² J. Vuillemin, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, cit., p. 195.

transcendantal et deviennent des conditions d'objectivation [d'une matière physique réelle] et non de pures chimères subjectives.⁷³

Mais ce principe n'est pas, s'empresse de préciser Vuillemin, « une donnée immédiate de la conscience », ⁷⁴ car on est toujours à l'intérieur d'un horizon transcendantal. Or, rendre l'intensité comme étant une donnée immédiate de la conscience est précisément ce que Deleuze souhaiterait faire. Il emphatise en effet une forme d'intensité qui est *différence pure* : « C'est la différence dans l'intensité [...] qui constitue l'être 'du' sensible ». ⁷⁵ C'est quelque chose que seulement une « étude transcendantale » véritable peut découvrir, à savoir une étude qui puise ses modèles dans les profondeurs anonymes et irrégulières que la représentation recouvre et cache. Le principe transcendantal de la sensibilité est donc le suivant : « Tout ce qui se passe et qui apparaît est corrélatif d'ordres de différences : différences de niveau, de température, de pression, de tension, de potentiel, *différence d'intensité* ». ⁷⁶ La différence d'intensité, qui compose une implication réciproque entre quantité et qualité, est, dit Deleuze, « la raison suffisante du phénomène, la condition de ce qui apparaît », avant qu'il soit encadré dans les formes de l'espace et du temps. ⁷⁷ Plus originaire de l'espace et du temps kantien – pas logique, mais quand même géométrisée, comme le remarque Deleuze ⁷⁸ –, il y a donc une « *intensio* » qui est déjà une « *extensio* », donc des synthèses spatio-temporelles primaires, encore non pas définies, mais qui sont en train de s'actualiser. Plus simplement, il n'y a pas jamais *une* intensité isolée, mais des intensités à degré variable qui s'enchaînent dans des séries et qui, ce faisant, produisent le sens d'une grandeur extensive.

Plus complexe, mais aussi plus célèbre, est la reformulation de la forme du temps dans *Différence et répétition*. Au niveau de la « sensibilité primaire », celle du sujet non encore

⁷³ *Ivi*, p. 199. Cette idée est peut-être reprise par Vuillemin lorsque, dans *Physique et métaphysique kantienne*, il souligne le rôle essentiel dans le système kantien des *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, qui donnent concrétude aux abstractions méthodologiques de la *Critique de la raison pure* (voir *supra*, 9.3.).

⁷⁴ *Ivi*, p. 195.

⁷⁵ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 305.

⁷⁶ *Ivi*, p. 286.

⁷⁷ *Ivi*, p. 287.

⁷⁸ « Le tort de Kant, au moment même où il refuse à l'espace comme au temps une extension logique, c'est de lui maintenir une extension géométrique, et de réserver la quantité intensive pour une matière remplissant une étendue à tel ou tel degré. Dans les corps énantiomorphes, Kant reconnaissait exactement une *différence interne* ; mais n'étant pas conceptuelle, elle ne pouvait selon lui se rapporter qu'à une *relation extérieure* avec l'étendue tout entière en tant que grandeur extensive. En fait, le paradoxe des objets symétriques, comme tout ce qui concerne la droite et la gauche, le haut et le bas, la forme et le fond, a une source intensive. L'espace en tant qu'intuition pure, *spatium*, est quantité intensive ; et l'intensité comme principe transcendantal n'est pas simplement l'anticipation de la perception, mais la source d'une quadruple genèse, celle des *extensio* comme schèmes, celle de l'étendue comme grandeur extensive, celle de la *qualitas* comme matière occupant l'étendue, celle du *quale* comme désignation d'objet » (*ivi*, p. 298).

constitué, du moi primitif, agissent des « synthèses passives » (terme où Deleuze mélange Hume et Husserl) qui se fond dans l'esprit, qui sont donc « constituantes », tout en précédant la réflexion. Pour comprendre le niveau où Deleuze se place, il convient de reporter une longue citation :

[...] dans l'ordre de la passivité constituante, les synthèses perceptives renvoient à des synthèses organiques, comme la sensibilité des sens, à une sensibilité primaire que nous sommes. Nous sommes de l'eau, de la terre, de la lumière et de l'air contractés, non seulement avant de les reconnaître ou de les représenter, mais avant de les sentir. Tout organisme est, dans ses éléments réceptifs et perceptifs, mais aussi dans ses viscères, une somme de contradictions, de rétentions et d'attentes. Au niveau de cette sensibilité vitale primaire, le présent vécu constitue déjà dans le temps un passé et un futur. Ce futur apparaît dans le besoin comme forme organique de l'attente ; le passé de la rétention apparaît dans l'hérédité cellulaire. Bien plus : ces synthèses organiques, en se combinant avec les synthèses perceptives échafaudées sur elles, se redéployent dans les synthèses actives d'une mémoire et d'une intelligence psycho-organiques [...].⁷⁹

Tout cela pour expliquer le déplacement vers, pour ainsi dire, un matérialisme psycho-organique qui est l'arrière-plan de la critique deleuzienne à l'appareil conceptuel du rationalisme moderne, dont Kant est le cas le plus accompli et systématique. Dans cette perspective, le temps représente, comme déjà chez Heidegger, l'innovation substantielle qui permet à Kant d'entrevoir quelque chose de fondamental au-delà de l'image dogmatique de la pensée. En se réclamant d'un complexe panthéon de références, Deleuze dégage trois synthèses temporelles qui font écrouler le monolithisme formel du moi kantien :

1) La *première synthèse* est celle du *présent vivant*, plus précisément de la durée comme la seule dimension du présent qui proprement existe (« Seul le présent existe »⁸⁰) dans la vie organique et psychique. Mais ce présent n'est pas, comme dans la phénoménologie, le moment d'appréhension d'une évidence, mais plutôt le résultat de l'habitude (« Habitus »), des « mille habitudes qui nous composent – ces contractions, ces contemplations, ces prétentions, ces présomptions, ces satisfactions, ces fatigues, ces présents variables ».⁸¹ C'est, donc un présent qui se constitue par synthèse répétitive au niveau du *moi passif* et « larvaire », et qui

⁷⁹ *Ivi*, p. 100.

⁸⁰ *Ivi*, p. 105.

⁸¹ *Ivi*, p. 107.

est plus originaire que la sensibilité comme réceptivité, en se référant à la vie organique elle-même.

2) Mais cette synthèse du présent est intra temporelle, c'est-à-dire que le temps s'écoule, il est toujours synthèse et contraction. Si la synthèse de l'habitude est la fondation du temps, ce qui la rend possible, la *deuxième synthèse* – celle de la *mémoire* (« Mnémosyne ») – en est le fondement. C'est-à-dire qu'on ne peut y avoir conscience du temps sans l'ouverture originaire d'un temps possible en général, d'un « passé *a priori* » qui rend possible la reproductibilité des instants et donc la synthèse active de la temporalité comme durée : « Loin de dériver du présent ou de la représentation, le passé se trouve supposé par toute représentation. C'est en ce sens que la synthèse active de la mémoire a beau se fonder sur la synthèse passive (empirique) de l'habitude, en revanche elle ne peut être fondée que par une autre synthèse passive (transcendantale) propre à la mémoire elle-même ».⁸² La leçon de *Matière et mémoire* de Bergson, mais aussi de la mémoire involontaire et du temps perdu de Proust, est ici évidente : « Le présent existe, mais seul le passé insiste ».⁸³

3) Mais c'est avec la *troisième synthèse*, celle du *temps pur comme forme vide*, que Kant entre en jeu. Kant, on le sait, critique l'existence indéterminée du « je pense » cartésien, en tant que détermination (« je pense ») fondée sur l'indéterminé (« je suis »), car il faudrait bien savoir que je suis *quelque chose*, que je suis déterminable, ce qui présuppose une *temporalisation* du moi.⁸⁴ De cela, Deleuze tire une conclusion très libre et très radicale :

[...] la spontanéité dont j'ai conscience dans le Je pense ne peut pas être comprise comme l'attribut d'un être substantiel et spontané, mais seulement comme l'affection d'un moi passif qui sent que sa propre pensée, sa propre intelligence, ce par quoi il dit JE, s'exerce en lui et sur lui, non pas par lui. Commence alors une longue histoire inépuisable : JE est un autre, ou le paradoxe du sens intime.⁸⁵

⁸² *Ivi*, p. 110.

⁸³ *Ivi*, p. 115.

⁸⁴ Voir la note au paragraphe 25 de la *Critique de la raison pure*, B157-8, Ak. III, p. 123 ; I, p. 871 : « Le « je pense » exprime l'acte de déterminer mon existence. L'existence est donc déjà donnée par là, mais la manière dont je dois la déterminer, c'est-à-dire poser en moi le divers qui lui appartient, n'est pas donnée par là. Il faut pour cela l'intuition de soi-même, qui a pour fondement une forme donnée *a priori*, c'est-à-dire le temps, qui est sensible et appartient à la réceptivité de ce qui est à déterminer. Si je n'ai donc pas encore une autre intuition de moi-même, qui donne le *déterminant* en moi, de la spontanéité duquel seulement j'ai conscience, et qui le donne avant l'acte de *déterminer*, tout comme le temps donne le *déterminable*, je ne puis pas déterminer mon existence, comme celle d'un être spontané ; mais je me représente seulement la spontanéité de ma pensée, c'est-à-dire de mon acte de détermination, et mon existence demeure toujours déterminable seulement de manière sensible, c'est-à-dire comme l'existence d'un phénomène. Cependant cette spontanéité fait que je me nomme *intelligence* ».

⁸⁵ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 116. Sur la locution rimbaldienne « JE est un autre », contenue dans une lettre à Izambart de 1871, voir G. Deleuze, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la

En insistant sur la réceptivité fondamentale de l'intuition et de l'auto-affection, autre rappel au *Kantbuch*, Deleuze propose donc de distinguer entre le « JE » et le « Moi » passif, traversé ou « zébré », comme le dit Foucault,⁸⁶ par la « forme pure et vide du temps » : « la corrélation du moi passif et du Je fêlé constitue la découverte du transcendantal ou l'élément de la révolution copernicienne ».⁸⁷ La pertinence de l'interprétation heideggérienne est d'autant plus importante lorsque Deleuze arrive à dire que, si Descartes rattachait encore la stabilité du *cogito* à Dieu, Kant replie le sujet sur lui-même, ce qui marque la mort définitive de Dieu, en annulant simultanément théologie rationnelle et psychologie rationnelle. Mais, au-delà de Heidegger, Kant est encore trop lié à la synthèse active que le moi formel rend possible, et n'arrive pas à saisir le cortège de synthèses passives qui font du moi un résultat, un produit, un pli dans le champ de l'immanence organique de la vie. C'est seulement (et un peu bizarrement) Hölderlin, dans ses *Remarques sur Œdipe* et sur l'*Antigone* (1804), qui découvre la forme pure du temps vide comme césure,⁸⁸ qui comprend, après Hamlet, que le temps est – autre formule galvaudée – « hors de ses gonds », ⁸⁹ c'est-à-dire définitivement soustrait au monde de la représentation, de sa conception comme nombre du mouvement, temps de la nature, temps « cardinal » ; il est, maintenant, « forme de tout ce qui change et se meut, mais c'est une forme immuable qui ne change pas ».⁹⁰ En tant que forme vide, le temps est donc l'avenir, la possibilité d'une ouverture à l'inconditionné, à ce qui échappe aux conditions du passé et du présent – bref, au temps indéterminé de l'éternel retour, qui libère la répétition pure.

On arrive ainsi à une *nouvelle esthétique transcendantale* « plus profonde que celle de Kant ». Si celle-ci connaissait déjà ses sensations, déjà prêtes à être englouties par les formes *a priori* de leur représentation, en renvoyant la synthèse (active) à l'aperception transcendantale

philosophie kantienne », cit., p. 42-5 : « Je suis séparé de moi-même par la forme du temps, et pourtant je suis un, parce que le Je affecte nécessairement cette forme en opérant sa synthèse, non seulement d'une partie successive à une autre, mais à chaque instant, et que le Moi en est nécessairement affecté comme contenu dans cette forme. La forme du déterminable fait que le Moi déterminé se représente la détermination comme un Autre. [...] C'est comme un double détournement du Je et du Moi dans le temps, qui les rapporte l'un à l'autre, les coud l'un à l'autre. C'est le fil du temps. [...] Ce n'est pas le temps qui nous est intérieur, [...] c'est nous qui sommes intérieurs au temps, et à ce titre toujours séparés par lui de ce qui nous détermine en l'affectant. L'intériorité ne cesse pas de nous creuser nous-mêmes, de nous scinder nous-mêmes, de nous dédoubler, bien que notre unité demeure ».

⁸⁶ M. Foucault, « Ariane s'est pendue » (1969), dans *Dits et écrits*, cit., t. I, p. 769.

⁸⁷ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 117.

⁸⁸ Ce rapprochement bizarre est motivé par l'essai d'introduction de Jean Beaufret aux *Remarques*, où il est souligné que l'influence de Kant sur Hölderlin (voir J. Beaufret, « Holderlin et Sophocle », dans *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, Ch. Bourgeois, Paris 1965, p. 16-26).

⁸⁹ Sur le temps hors de ses gonds et ses implications, voir par exemple C. Bonnet, « 'Le temps sort de ses gonds'. Deleuze et l'invention kantienne de la conscience moderne du temps », dans A. Cherniavsky, C. Jacques (dir.), *L'Art du portrait conceptuel*, cit., p. 95-106.

⁹⁰ G. Deleuze, « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne », cit., p. 42.

tale, Deleuze montre au contraire « que la réceptivité devait être définie par la formation de moi locaux, par des synthèses passive de contemplation ou de contraction, qui rendent comp- tent à la fois de la possibilité d'éprouver des sensations, de la puissance de les reproduire et de la valeur de principe prise par le plaisir ».⁹¹

Mais le temps n'est qu'un côté de la question, tout en étant la clé pour parvenir à saisir le plan originellement passif de l'expérience, à briser littéralement l'ordre de la représentation. Plus radicalement, Deleuze parle de processus d'actualisation spatio-temporels (« dynamismes ») qui déterminent l'espace et le temps chaque fois à nouveau. Deleuze pense justement à des processus empiriques et organiques, avec plusieurs références à des œuvres de biologistes et de génétistes : dans le vivant, par exemple, « le processus d'actualisation se présente à la fois comme différenciation locale des parties, formation globale d'un milieu intérieur, solution d'un problème posé dans le champ de constitution d'un organisme ».⁹² Les dynamismes spatio-temporels sont des rythmes de croissance, des formes adaptatives, etc. Dans ce contexte, l'intensité est un véritable « principe transcendantal » qui structure un champ singulier d'expérience,⁹³ qui produit une *individuation* spatio-temporelle.⁹⁴ Si l'individu est possible, si le sujet du monde de la représentation est possible, c'est seulement parce qu'il émerge de ce champ sensible qui est ponctué de microprocessus d'individuation où le moi se trouve à l'état naissant, qui forment comme un milieu ou un système à structure variable. Dans ce champ d'individuation, le moi n'est que le résultat d'un mouvement évolutif de différenciation. L'image de la pensée traditionnelle ne fait qu'occulter ces différenciations qui forment comme le substratum génétique du *cogito* et de ses représentations, des objets et de ses modes d'apparition.⁹⁵ Le moi « fêlé » ou « dissous » est donc la véritable dimension de notre subjectivité, exposé au devenir incessant des processus d'individuation différentielle entre intensités spatio-temporelles.

L'individuation comme différence individuante n'est pas moins un ante-Je, un ante-moi, que la singularité comme détermination différentielle n'est préindividuelle. Un monde d'*individuations impersonnelles*, et de *singularités préindividuelles*, tel est le monde du ON, ou di « ils », qui ne se ramène pas à la banalité quotidienne, [...] vraie nature du profond et du sans fond qui déborde la représentation [...].⁹⁶

⁹¹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 130.

⁹² *Ivi*, p. 272.

⁹³ Voir *ivi*, p. 310.

⁹⁴ Voir *ivi*, p. 306-7.

⁹⁵ Voir *ivi*, p. 330-1.

⁹⁶ *Ivi*, p. 355.

Mais, en tout cela, il reste à savoir encore ce qui s'actualise à proprement parler. Deleuze introduit ici la notion peut-être la plus complexe et ambiguë de *Différence et répétition*, à savoir celle d'*idée*, conçue comme une *virtualité* déjà présente dans les objets déterminés mais susceptible de varier sa traduction spatio-temporelle. La théorie deleuzienne de l'idée est fort compliquée et on aurait du mal à l'épuiser ici dans toutes ses nuances. Chez Kant, on le sait, l'idée est une forme de concept (*notio*) rationnel et pur qui dépasse l'expérience, mais qui par contre rend possible l'« universalité » ou la « totalité » (*universalitas/universitas*) de ce que les jugements déterminent, la composition des actes de l'entendement dans un tout « absolu ». De l'idée transcendante – Âme, Monde ou Dieu –, Kant affirme de façon célèbre que « comme nous ne saurions jamais mettre en image rien de pareil, elle reste un problème sans solution », ⁹⁷ un « concept problématique » ⁹⁸ au point de vue spéculatif.

Ce que Deleuze retient, renonçant au côté extra-expérientiel de l'idée, c'est qu'elle est au fond un horizon indéterminé, problématique, qui ne marque pas un moment de faille de la connaissance et de l'objet, ni même une valeur régulatrice, mais plutôt « une structure objective, parfaitement positive, agissant déjà dans la perception à titre d'horizon ou de foyer ». ⁹⁹ Les idées n'ont rien de conceptuel, elles ne sont pas des pures *cogitanda*, mais « des instances qui de la sensibilité à la pensée, et de la pensée à la sensibilité, capable d'engendrer dans chaque cas, suivant un ordre qui leur appartient, l'objet-limite ou transcendant de chaque facultés » ; elles sont des « problèmes » qui poussent les facultés à leur « exercice supérieur ». ¹⁰⁰ En ce sens, les idées sont un champ qui marque dès le début l'expérience toute entière : comme l'écrit Gualandi, « [c]ontrairement à Kant, pour Deleuze, l'Idée est donc l'entité unique qui traverse toutes les facultés. Les facultés ne gardent pas moins des différences de nature entre elles, qui les caractérisent dans leur singularité et spécificité d'objet, mais elles entretiennent toutes sans exception un rapport avec l'Idée ». ¹⁰¹

Bref, dire que les idées sont des problèmes, des indéterminations virtuelles, signifie pour Deleuze affirmer que la pensée, au point de vue authentiquement génétique, ne commence pas par chercher des solutions, par se poser le problème de la vérité ou de la correspondance entre jugements et état des choses, mais en se laissant inquiéter par des formes d'expérience indéterminées qui l'obligent à se remettre toujours en question : en parlant

⁹⁷ E. Kant, *Critique de la raison pure*, A328/B384, AK. III, p. 254 ; I, p. 1037.

⁹⁸ *Ivi*, A339/B397, p. 261 ; p. 1045.

⁹⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 220.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 190.

¹⁰¹ A. Gualandi, *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris 1999, p. 168.

d'Artaud, Deleuze maintient que « la difficulté comme telle, et son cortège de problèmes et de questions », sont « une structure en droit de la pensée ».¹⁰²

Mais cette indétermination n'est que le premier aspect de l'idée deleuzienne, puisqu'elle peut se déterminer dans une configuration expérientielle précise, en gardant en soi « l'idéal d'une détermination complète infinie », au sens où elle peut toujours spécifier les concepts de l'entendement dans leurs rapports différentiels. En établissant une analogie peut-être un peu forcée, Deleuze écrit que « l'idée reprend ici les trois aspects du Cogito : le *Je suis* comme existence indéterminée, le *temps* comme forme sous laquelle cette existence est déterminable, le *Je pense* comme détermination », ¹⁰³ ce qui revient à dire finalement que les idées, en tant que « différentielles de la pensée », habitent le *cogito*, s'incrument dans ses fêlures, et au lieu d'unifier les domaines séparés de l'expérience l'obligent à se reconfigurer constamment. Les idées ne sont pas des entités distinctes comme chez Kant – le Moi indéterminé, le Monde déterminable et Dieu, l'idéal de la détermination –, mais des virtualités qui sont actives déjà au niveau de la perception sensible pour spécifier à chaque moment les modalités de l'expérience réelle.

Cependant, pour Deleuze l'idée ne correspond pas simplement à la refonte de la dialectique transcendantale kantienne ; en cela, il suit Maimon qui rattache l'idée à l'entendement et non plus seulement à la raison, dans un constructivisme différentiel qui supprime l'extériorité kantienne entre l'intuition déterminable et le concept déterminant.¹⁰⁴ Chez Deleuze, l'idée pourrait correspondre plus vraisemblablement, parmi d'autres choses, à une nouvelle solution au problème du schématisme, en tant que structure problématique de rapports différentiels liant dans l'unité de l'expérience la sensibilité au concept. De l'idée, Deleuze dit en effet qu'elle est un « système des liaisons idéales, c'est-à-dire des rapports différentiels entre éléments génétiques réciproquement déterminables », ¹⁰⁵ une configuration *problématique* qui structure l'expérience à partir de la perception sensible jusqu'au concept.¹⁰⁶ Il y a donc un écart substantiel par rapport à Kant. Le schéma kantien, en effet,

est bien une règle de détermination du temps et de construction de l'espace, mais il est pensé et mis en œuvre par rapport au concept comme possibilité logique ; cette référence est présente dans sa nature même, au point qu'il convertit seulement la possibilité logique en possibilité transcendantale. Il fait correspondre des relations spatio-temporelles aux re-

¹⁰² G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 192.

¹⁰³ *Ivi*, p. 220.

¹⁰⁴ Voir *ivi*, p. 225-6.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 225.

¹⁰⁶ Voir *ivi*, p. 220.

lations logiques du concept. Extérieur au concept, cependant, on ne voit pas comment il peut assurer l'harmonie de l'entendement et de la sensibilité, puisqu'il n'a pas de quoi lui-même assurer sa propre harmonie avec le concept de l'entendement, sans appel à un miracle.¹⁰⁷

Deleuze se demande donc comment se fait-il qu'il puisse y avoir de la correspondance entre concept et intuition, ce qui veut dire entre la pensée et l'expérience, touchant ici un des nerfs le plus exposés de la doctrine kantienne et le plus critiqué par exemple par Maimon. L'idée deleuzienne doit donc plutôt ressembler à un « schéma dynamique » bergsonien¹⁰⁸ (Deleuze utilise la notion de « drame ») qu'à un schéma kantien, tout comme *Différence et répétition* n'est au fond qu'une relecture bergsonienne des points essentiels du kantisme (ce qui ne veut pas dire, précisons-le, qu'il peut être réduit à un bergsonisme ou à une perspective quelconque parmi les nombreuses perspectives que Deleuze adopte et dont il change sans cesse).

Pour la décrire, il mobilise un langage très varié, à la fois mathématique (riemanien), linguistique et philosophique (kantien et bergsonien). Il parle par exemple de l'idée comme d'une « virtualité » et d'une « multiplicité », ce qui revient à dire qu'elle est un ensemble de rapports différentiels dynamiques qui permet le passage singulier, imprévisible, d'une virtualité à l'actualité – ou, plus clairement, de quelque chose d'abstrait et d'universel à une singu-

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 281. Dans la conclusion, lorsque Deleuze explique pourquoi les notions qu'il déploie pour caractériser les Idées virtuelles et les séries réelles (« intensité-couplage-résonance-mouvement forcé ; différentiel et singularité ; complication-implication-explication ; différentiation-individuation-différenciation ; question-problème-solution, etc.), il écrit : « Kant avait eu le plus vif pressentiment de pareilles notions [...] irréductibles à l'universel du concept, comme à la particularité de l'ici maintenant. Car si la synthèse s'exerce sur le divers ici et maintenant, si les unités de synthèse ou catégories sont des universels continus qui conditionnent toute expérience possible, les schèmes sont des déterminations *a priori* d'espace et de temps, qui transportent en tout lieu et en tout temps, mais de manière discontinue, des complexes réels de lieux et des moments. Le schème kantien prendrait son essor, et se dépasserait vers une conception de l'Idée différentielle, s'il ne restait indument subordonné aux catégories qui le réduisent à l'état de simple médiation dans le monde de la représentation » (*ivi*, p. 365). Sur la question des catégories chez Deleuze, voir A. Sauvagnargues, *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, cit., p. 45-8.

¹⁰⁸ C'est une notion que Bergson introduit dans sa conférence sur « L'effort intellectuel » (1902), en la présentant comme « transformation continue de relations abstraites, suggérées par les objets perçus, en images concrètes, capables de recouvrir ces objets » (voir H. Bergson, « L'effort intellectuel », dans *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, éd. É. Dauring et al., Presses Universitaires de France, Paris 2017, p. 173-4). Cette notion de schéma dynamique avait été longuement valorisée par Édouard Le Roy dans *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, cit. : « L'acte de pensée est toujours un jeu complexe de représentations mobiles, une évolution de vie où s'accomplissent d'incessantes réactions intérieures. Il est donc mouvement. [...] On ne pense pas uniquement par concepts ou images : [...] le schéma dynamique n'est pas tant système que mouvement, progrès, genèse ; il ne marque pas tant un regard ouvert sur les divers points d'un même plan de contemplation réfléchie qu'un effort pour traverser les plans successifs de la pensée dans une direction allant de l'intuition à l'analyse. On pourrait le définir par sa fonction évocatrice des images et concepts [...]. Bref, c'est l'acte même de la pensée créatrice que traduit le schéma dynamique, l'acte non encore figé en 'résultats' » (*ivi*, p. 153). Ainsi, le schéma « renferme à l'état d'implication potentielle une multiplicité inépuisable prête à se développer en représentations effectives » (*ivi*, p. 154).

larité réelle et empirique : « La multiplicité variable, c'est le combien, le comment, le chaque cas ». ¹⁰⁹ Deleuze produit à cet égard quelques exemples célèbres, comme apprendre à nager (exemple bergsonien) ou apprendre une langue, qui implique qu'une « figure idéale » *s'incarne* (s'actualise) dans une situation spécifique, dans un style individuel, où les points de mon corps doivent s'adapter à un milieu spécifique. Ce que les idées mettent en jeu ce n'est donc pas le *cogito* comme conscience, comme fondement purement gnoséologique, mais un « cogito dissous, [...] l'universel *effondement* qui caractérise la pensée comme facultés dans son exercice transcendant ». ¹¹⁰ Elles sont donc ce que la tradition du rationalisme ne peut pas proprement penser. Dit autrement, l'idée est en définitive le problème qui impose l'acte de création et l'exercice supérieur des facultés.

C'est pour cette raison que dans la refonte deleuzienne de la « Doctrine transcendantale des éléments » il n'y a pas d'analytique proprement dite, car le moment du jugement est exclu, dépassé. Pour Deleuze, toute l'histoire de la philosophie de Platon aux postkantien a été marquée par le même tour de magie, par la même solution donnée à une hypothèse initiale incertaine à travers l'application d'un principe apodictique censé garantir la solution de tout problème.

Il n'est donc pas illégitime de résumer ainsi le mouvement de la philosophie, de Platon à Fichte ou à Hegel, en passant par Descartes, quelle que soit la diversité des hypothèses de départ et des apodicticités finales. Au moins y a-t-il quelque chose de commun : le point de départ trouvé dans une « hypothèse », c'est-à-dire dans une proposition de la conscience affectée d'un coefficient d'incertitude [...], et le point d'arrivée, trouvé dans une apodicticité ou un impératif d'ordre éminemment moral (l'Un-Bien de Platon, le Dieu non trompeur du cogito cartésien, le principe du meilleur de Leibniz, l'impératif catégorique de Kant, le Moi de Fichte, la « Science » de Hegel). ¹¹¹

En revanche, affirme Deleuze, le véritable mouvement de la pensée ne va pas de l'hypothèse au jugement, mais bien « du problématique à la question ». Le moi ne pose pas de questions : il est questionné, ¹¹² il se trouve à faire face à des idées troublantes qui l'affectent depuis l'aube de sa vie sensible – bref, le moi n'est pas ce qui fonde, il est plutôt un produit *génétique* d'une rencontre aléatoire avec l'expérience réelle. Ce n'est pas par hasard si, en

¹⁰⁹ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 236.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 251.

¹¹¹ *Ivi*, p. 254.

¹¹² Voir *ivi*, p. 255.

parlant du « Je fêlé », du moi traversé et déplacé par la forme pure du temps, Deleuze établit une analogie très peu remarquée avec le *cogito* blessé ou, dans le contexte et le langage du célèbre essai sur Freud, « avorté » de Ricœur.¹¹³ Malgré la distance sidérale entre les deux, l'enjeu est toujours le même : celui d'une subjectivité qui, loin d'être faite, constituée, se fait et se produit à partir d'une fêlure originaire. L'individualité a ainsi un « caractère multiple, mobile, et communicant », « impliqué » : « Nous sommes faits de toutes ces profondeurs et distances, de ces âmes intensives qui se développent et se ré-enveloppent [...] de ces différences individuantes et individuelles, qui ne cessent de pénétrer les unes dans les autres à travers les champs d'individuation. L'individualité n'est pas le caractère du Moi, mais au contraire forme et nourrit le système du Moi dissous ».¹¹⁴

C'est à peu près la même définition du champ transcendantal sans sujet – pourchassé par Deleuze depuis sa première rencontre avec cette notion dans *La transcendance de l'ego* de Sartre –, qu'on retrouve dans « Immanence : une vie... » (1995), dernier texte publié en vie par l'auteur : plus profond que l'expérience, ce champ est un « courant de conscience a-subjectif, conscience préréflexive impersonnelle, durée qualitative de la conscience sans moi »,¹¹⁵ mais plus radicalement vie anonyme, immanence pure d'une vie nue qui suffit à elle-même, expérience pure qui est indissociable d'une singularité, d'un événement qui s'actualise dans des états de choses, des vécus, donnant lieu à une existence singulière que les formes représentatives de l'image de la pensée traditionnelle ne pourraient jamais récupérer ou épuiser. En dernière analyse, la critique radicale du kantisme n'aura eu pour but que cette ouverture sur l'immanence absolue de la vie en tant que telle.

¹¹³ Voir *ivi*, p. 146. Voir P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, p. 413-4. Ricœur voit dans la « blessure narcissique » freudienne, après celles de Copernic et de Darwin, l'approfondissement radicalisé (et donc « anti-phénoménologique ») de la genèse passive husserlienne : « [...] le dernier Husserl indique la percée et la direction, quand il articule toute recherche de constitution sur une genèse passive. Ce qui reste propre à Freud, c'est d'avoir lié cette genèse de l'objet à celle de l'amour et de la haine ». Par sa théorie du narcissisme, Freud nous enseigne que « le moi n'est plus le 'ce qui' du Cogito, mais le 'ce que' du désir. [...] C'est ici la suprême épreuve pour une philosophie de la réflexion. C'est le sujet même de l'aperception immédiat i mis en question. Il faut 'introduire le narcissisme', non seulement dans la théorie psychanalytique, mais dans la réflexion. Je découvre alors que la vérité apodictique *Je pense, je suis*, aussitôt préférée, est obturée par une pseudo-évidence : un Cogito avorté a déjà pris la place de la première vérité de la réflexion *Je pense, je suis* ».

¹¹⁴ G. Deleuze, *Différence et répétition*, cit., p. 327.

¹¹⁵ G. Deleuze, « L'immanence : une vie » (1995), dans *Deux régimes de fous*, cit., p. 359.

12.3. Un rapport à Kant « tatoué » : Derrida

12.3.1. *Derrida, Kant, l'esthétique : un faux problème*

« Vous, Monsieur, qui êtes phénoménologue... » : c'est ainsi que Jean Piaget s'adresse le 26 juillet 1959 au jeune Jacques Derrida (1930-2004) lors du grand colloque de Cerisy-la-Salle sur « Genèse et structure ». ¹ Et en effet il ne s'agit pas d'une simplification, car l'intervention de Derrida lui-même, cinq jours après, portera justement sur la complexe question de la dialectique entre motifs statiques et génétiques dans la phénoménologie husserlienne, ² à laquelle Derrida avait consacré en 1954 son mémoire de maîtrise sous la direction de Maurice de Gandillac. ³ Comparé à Foucault, Deleuze et Lyotard, Derrida est sans doute, parmi les penseurs de cette génération, le plus traditionnellement inscrit dans un horizon de problèmes qui découlent directement de la réception de Heidegger et d'une lignée phénoménologique, alternative à la lignée existentielle de Merleau-Ponty et Sartre, qui à travers les exemples de Cavailles, Tran Duc Thao et Suzanne Bachelard (1919-2007), autrice de la traduction et d'une importante étude sur *Formale und Transzendente Logik*, ⁴ s'interroge plus volontiers sur la formation des idéalités et des significations que sur la perception, l'imagination ou l'expérience antéprédicative. ⁵ Certes, ce cadre est compliqué par la présence, dans la formation phénoménologique de Derrida, d'autres sources qui favorisent la médiation entre ce côté plus 'épistémologique' et un élan plus existentiel qui ne cessera jamais de traverser, souvent souterrainement, l'œuvre de Derrida et qui lui vient de penseurs comme Ricœur, Fink ou Henri Birault (1918-1990). ⁶ Mais pour l'essentiel le chemin le plus institutionnel de Derrida, lorsqu'il est professeur du lycée au Mans puis assistant à la Sorbonne (1960-1964),

¹ J. Piaget, « Genèse et structure en psychologie – Extraits de la discussion », dans M. de Gandillac, L. Goldmann, J. Piaget (dir.), *Entretiens sur les notions de genèse et structure*, cit., p. 49.

² Voir J. Derrida, « 'Genèse et structure' et la phénoménologie », cit.

³ Voir J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, cit.

⁴ Voir E. Husserl, *Logique formelle et logique transcendantale : essai d'une critique de la raison logique*, tr. S. Bachelard, Presses Universitaires de France, Paris 1957 ; S. Bachelard, *La Logique de Husserl : étude sur « Logique formelle et logique transcendantale »*, Presses Universitaires de France, Paris 1957.

⁵ Voir J. Derrida, « Ponctuations : le temps de la thèse » (1980), dans *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990, p. 444.

⁶ Sur cette formation 'existentialiste', peut-être parfois un peu trop emphatisée, du jeune Derrida, voir E. Baring, *The Young Derrida*, cit. Sur Derrida et la phénoménologie, voir D. De Santis, *Derrida tra le fenomenologie : 1953-1967. La differenza e il trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2019 ; F. Dastur, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl and Heidegger*, Hermann, Paris 2016 ; L. Lawlor, *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002 ; P. Marrati, *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*, Kluwer, Dordrecht 1998 ; V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996 ; W. R. McKenna, J. Claude Evans (dir.), *Derrida and Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1995.

s'accomplit pendant presque treize ans dans la phénoménologie, jusqu'à l'*annus mirabilis* 1967, qui voit la parution de *De la grammatologie*, *La Voix et le Phénomène* et *L'Écriture et la différence*. Pendant cette période, Derrida publie aussi, outre le célèbre commentaire et traduction du troisième appendice à la *Krisis* de Husserl, ladite *Origine de la géométrie* (1962),⁷ plusieurs comptes rendus d'études phénoménologiques⁸ et, en 1966, un petit texte dans la revue grecque *Epokhè* intitulé « La phénoménologie et la clôture de la métaphysique. Introduction à la pensée de Husserl »,⁹ qui renvoie directement aux thèses soutenues un an plus tard dans *La voix et le phénomène*.

Dans ce cadre, Derrida semble donc être le plus éloigné possible des questions inhérentes à l'héritage du kantisme, et cela malgré sa connaissance approfondie du *Kantbuch* de Heidegger. En réalité, c'est justement l'adhésion à la démarche heideggerienne qui entrave un rapport direct avec Kant. Aux moins jusqu'à la moitié des années 1970, lorsque Derrida évoque Kant, il le fait toujours par le filtre de la lecture heideggerienne.¹⁰ Dans ce que relatent les biographies, Derrida s'approche de Heidegger encore très jeune, inspiré par la lecture de *L'Être et le Néant* de Sartre et les enseignements de son professeur d'hypokhâgne au lycée Bugeaud d'Alger Jan Czarnecki (1909-2005), un disciple de Le Senne et Nabert. Sa connaissance de l'œuvre du philosophe de Meßkirch s'approfondit en deux phases. D'abord, c'est à l'École Normale qu'il s'adonne à des lectures plus systématiques, au point que selon Baring le mémoire de 1954 peut être lu, en vertu de son emphase sur la finitude du sujet transcendantal, comme une réaction au *Kantbuch*.¹¹ Toutefois, c'est dans ses années comme assistant à la Sorbonne, lorsqu'il dispense plusieurs cours soit sur la *Critique de la raison pure* soit sur le *Kantbuch*,¹² que les références à Heidegger se font plus fréquentes.¹³ Le séminaire de 1964-5, donné lorsqu'il est passé à l'ENS, sur la question de l'histoire chez Heidegger, récemment

⁷ Voir E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, tr. J. Derrida, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

⁸ Par exemple H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls* (*Les Études philosophiques* 1 [1963], p. 95-6) ; E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* (*Les Études philosophiques* 1 [1963], p. 203-6) ; J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (*Les Études philosophiques* 4 [1964], p. 617-9) ; R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* (*Les Études philosophiques* 4 [1965], p. 557-8) ; E. Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939* (*Les Études philosophiques* 4 [1966], p. 549-50).

⁹ Maintenant disponible en traduction française dans *Alter* 8 (2000), p. 69-84.

¹⁰ Voir par exemple J. Derrida, « *Ousia et grammé*. Note sur une note de *Sein und Zeit* » (1968), dans *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972, p. 33-78.

¹¹ Voir E. Baring, *The Young Derrida*, cit., p. 144n. Derrida écrit aussi un texte sur « Kant, Hegel, Heidegger » tournant autour de la question de l'anthropologie, conservé à l'archive de Derrida auprès de la University of California at Irvine, Special Collections and Archives, Jacques Derrida Papers (MS-Coi), Series I.2, box 1 folder 47.

¹² Voir B. Peeters, *Derrida*, Flammarion, Paris 2010², p. 146.

¹³ Voir D. Janicaud, *Heidegger en France*, cit., t. II, p. 250.

publié, témoigne de cette tendance, insistant longuement sur le *Kantbuch* et en particulier sur la notion de *Selbstaffektion*.¹⁴

Lorsque Derrida s'impose comme auteur original, après 1967, Kant ne semble trouver aucune place dans son étrange panthéon, où Husserl, Heidegger, Nietzsche, Aristote, Hegel et Rousseau côtoient Freud, Artaud, Saussure, Bataille et Lévi-Strauss, dans un croisement entre repères scolaires et auteurs non canoniques qui est typique de l'époque.¹⁵ C'est seulement lors de la moitié des années 1970 que Derrida commence à aborder Kant directement, dans des circonstances à vrai dire quasiment accidentelles.

Lors de l'année académique 1973-1974, alors agrégé-répétiteur (il occupe cette position de 1964 à 1980), Derrida en censé préparer ses élèves de l'École Normale au thème de l'agrégation, « l'art ». Le séminaire qu'il donnera est justement intitulé « L'art (Kant) », et sera répété dans plusieurs institutions étrangères, comme la Freie Universität Berlin, l'Université de New York et la Johns Hopkins University. De ce cours Derrida tirera ensuite deux textes très différents par leur longueur. L'article « Économimésis » paraîtra dans *Mimesis des articulations* (1975), un ouvrage collectif publié chez Flammarion dans la collection très expérimentale « La philosophie en effet »,¹⁶ lorsque le plus long « Parergon » sera inclus en 1978 dans *La vérité en peinture*, un recueil de texte concernant de manière indirecte et déliée le problème de l'art et de ses marges sociales, économiques et politiques.¹⁷ Ces textes ont donc un statut particulier : issus d'un contexte très scolaire et académique, ils sont parmi les plus bizarres écrits par Derrida en termes de style et de composition, avec, surtout dans *Parergon*, un usage massif des espaces vides, d'omissions et d'interruptions soudaines. À propos du livre *Mimesis des articulations*, Derrida dit par exemple à la *Quinzaine littéraire* qu'il s'agit d'un livre visant explicitement à contester l'« hégémonie » du discours philosophique, en faveur de son déplacement dans des domaines différentes – dans ce cas littéraires –, où l'autorité des normes de l'écriture académique ordinaire ne s'impose plus.¹⁸ Loin d'être purement anecdotiques, ces éléments de contexte nous suggèrent que l'intérêt profond de Derri-

¹⁴ Voir par exemple J. Derrida, *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, Paris 2013, p. 265-8

¹⁵ Ce mélange n'est pas fortuit, mais répond, comme l'a montré Baring, à une précise stratégie d'adaptation. Méfiant envers les idéologies structuralistes et marxistes, lorsque Derrida passe de la plus traditionnelle Sorbonne à l'avant-gardisme de l'ENS, où son 'traditionalisme' phénoménologique est vue avec suspicion, il se trouve à dialoguer avec, par exemple, le Cercle d'épistémologie qui éditait les *Cahiers pour l'Analyse* et l'école de son ami et mentor Althusser, en particulier avec le Groupe Spinoza de, parmi d'autres, Balibar, Tort, Macherey et Badiou (voir E. Baring, *The Young Derrida*, cit., chap. 8).

¹⁶ Voir J. Derrida, « Économimésis », dans S. Agacinski et al., *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris 1975, p. 55-93.

¹⁷ Voir J. Derrida, « Parergon », dans *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978, p. 20-168.

¹⁸ Voir B. Peeters, *Derrida*, cit., p. 347.

da pour Kant et la *Critique de la faculté de juger* peut porter ailleurs que directement sur la question de l'art et de sa prétendue déconstruction.

La moitié des années 1970 voit en effet Derrida s'intéresser de plus en plus à des questions liées au statut de la philosophie en tant que discipline institutionnelle, soumise à des règles et à des protocoles bien codifiés. Les facteurs qui déclenchent cet intérêt sont pluriels, et entraînent tout le champ philosophie de l'époque dans un certain ferment. Néanmoins, deux événements sont particulièrement marquants : en 1974, le rapport sur le CAPES souligne une baisse dans la nomination des professeurs de philosophie, lorsqu'en 1975 le ministre de l'éducation nationale René Haby propose de rendre optionnel l'enseignement de la philosophie dans la dernière année de l'école secondaire. Plusieurs intellectuels, parmi lesquels Derrida, voient dans la réforme Haby une manœuvre politique réactionnaire, post-soixante-huitarde, contre la fonction critique de la philosophie et sa prééminence dans l'éducation et le débat public français, au nom de la spécialisation professionnelle. Le projet collectif du Greph (Groupe de recherche pour l'enseignement de la philosophie) est lancé avec le but d'implémenter une stratégie non pas simplement défensive, mais bien autocritique : il s'agit en effet de comprendre le statut épistémologique et les cadres politico-institutionnels de la philosophie académique, en répondant à toute une série de questions : qu'est-ce que signifie enseigner la philosophie ? Quels langages, rhétoriques, logiques y sont impliqués ? Quelles pratiques pédagogiques sont mobilisées ? Quel rapport entretiennent-elles avec « les champs dits pulsionnel, historique, politique, social, économique », etc. ?¹⁹ Comme Derrida le remarquera dans un texte rédigé originairement pour un ouvrage collectif de 1976 sur les *Politiques de la philosophie*, incluant aussi des textes de Châtelet, Foucault, Lyotard et Serres,²⁰ le moment est venu pour lui de ne pas se borner à la déconstruction sémantique du « contenu conceptuel de la pédagogie philosophique », mais d'introduire un surplus de réflexivité visant à questionner les règles, les rituels et les formes de la philosophie institutionnelle, de sa « scène ».²¹ C'est un projet que Derrida a déjà annoncé au début de son séminaire sur Kant de 1973-4, en déclarant que lorsque nous abordons un grand thème philosophique comme l'art, en réalité nous nous trouvons déjà dans un certain système régulé par des normes épistémologiques précises, qui reflètent aussi des relations externes et pragmatiques : toute l'histoire de

¹⁹ Voir « Avant-Projet pour la constitution d'un groupe de recherches sur l'enseignement philosophique » (1975), dans J. Derrida, *Du droit à la philosophie*, cit., p. 146-51. Pour une contextualisation plus approfondie de ces questions, voir V. Orchard, *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*, Legenda, London 2010 et S. Wortham, *Counter-Institutions : Jacques Derrida and the Question of the University*, Fordham University Press, New York 2006.

²⁰ Voir D. Grisoni, *Politiques de la philosophie*, Grasset, Paris 1976.

²¹ J. Derrida, « Où commence et comment finit un corps enseignant » (1976), dans *Du droit à la philosophie*, cit., p. 117.

la philosophie, où nous pouvons découper un espace pour une philosophie de l'art, tient à des modèles, des concepts et des problèmes qui « [ne] sont pas tombés du ciel, ils se sont constitués selon des modes et à des moments déterminés ». ²² Derrida parle à ce sujet d'une « instance onto-encyclopédique », dont la déconstruction va de pair avec celle du « phallogocentrisme comme déconstruction du principe onto-théologique, de la métaphysique, de la question 'qu'est-ce-que ?' », etc. ²³ La déconstruction, donc, déclare Derrida,

s'attaque non seulement à l'édification interne, à la fois sémantique et formelle, des philosophèmes, mais à ce qu'on lui assignerait à tort comme son logement externe, ses conditions d'exercice extrinsèques : les formes historiques de sa pédagogie, les structures sociales, économiques ou politiques de cette institution pédagogique. C'est parce qu'elle touche à des structures solides, à des institutions 'matérielles', et non seulement à des discours où des représentations signifiantes que la déconstruction se distingue toujours d'une analyse ou d'une « critique ». ²⁴

Le séminaire sur Kant semble donc avoir une signification plus profonde, au-delà des implications esthétiques qu'on peut en tirer, comme le témoigne l'emploi fréquent par Derrida de la notion de « *parergon* » dans les années du Greph pour se référer au cadre institutionnel de la philosophie, aux « structures d'une institution pédagogiques, ses formes, ses normes, ses contraintes visibles ou invisibles, ses cadres, tout l'appareil que nous aurions nommé, l'année dernière [au cours du séminaire], *parergonal* [...] ». ²⁵ D'ailleurs, il faudrait peut-être redimensionner le rapport de Derrida avec les arts, un sujet à propos duquel il se déclarait au fond plutôt incompetent. ²⁶ En définitive, l'art est pour Derrida un « faux titre », ²⁷ la chance d'aborder des questions plus 'métaphilosophiques'.

Certes, il faut bien passer par les textes, car il serait naïf de prétendre aborder la philosophie hors de ses rhétoriques, de ses langages, de ses problèmes de traduction, de ses structures conceptuelles internes, et cela sera, on le verra, le point de clivage principal qui l'opposera à Bourdieu. C'est pour cette raison que les textes sur Kant sont des véritables

²² Voir J. Derrida, « Parergon », cit., p. 22.

²³ J. Derrida, « Où commence et comment finit un corps enseignant », cit., p. 119.

²⁴ Voir J. Derrida, « Parergon », cit., p. 23-4. Voir aussi J. Derrida, « Ponctuations », cit., p. 452 : « la nécessité de la déconstruction [...] n'avait pas concerné en premier lieu des contenus philosophiques, des thèmes ou des thèses, des philosophèmes, des poèmes, des théologèmes, des idéologèmes, mais surtout et inséparablement des cadres signifiants, des structures institutionnelles, des normes pédagogiques ou rhétoriques, les possibilités du droit, de l'autorité, de l'évaluation, de la représentation dans son marché même ».

²⁵ J. Derrida, « Où commence et comment finit un corps enseignant », cit., p. 113-4.

²⁶ Voir B. Peeters, *Derrida*, cit., p. 532.

²⁷ J. Derrida, « Parergon », cit., p. 22.

pièces de *lecture* déconstructives et non simplement de contextualisation socio-historique. Dans l'article de 1976, Derrida affirme pratiquer une sorte de « dissociation » entre son style didactique et ses idées philosophiques,²⁸ mais si nous confrontons le manuscrit du séminaire avec les textes publiés nous trouvons que Derrida s'engage directement dans la déconstruction de la *Critique de la faculté de juger*, en se bornant à pousser à l'extrême, dans les textes publiés, les bizarreries éditoriales.²⁹ Pour lui, la troisième *Critique* est le lieu où questionner l'assimilation de l'art à l'intérieur d'un modèle « onto-encyclopédique » qui sera ensuite assumé aussi par Hegel et Heidegger, bien que de façons différentes. C'est là que les conditions d'un *discours philosophique sur l'art* sont déployées pour la première fois dans la modernité de façon exemplaire, et cela parce que, comme Derrida le dira ailleurs, c'est Kant qui a introduit le paradigme de la fonction législative de la philosophie fondée sur la question *quid juris* :

Le kantisme, ce n'est pas seulement un réseau puissamment organisé de limites conceptuelles, une critique, une métaphysique, une dialectique, une discipline de la raison pure. C'est un discours qui se présente comme projet essentiel de *délimitation* : pensée de la limite comme *position* de la limite, fondation ou légitimation du jugement au regard de ces limites.³⁰

C'est un vieux refrain : celui de la critique kantienne comme tribunal autonome de la raison, de ses inspirations et de ses limites, qu'on a déjà trouvé sous une forme différente dans le cours d'Althusser de 1967 sur la *Philosophie et la philosophie spontanées des savants*, mais dont Derrida souligne toutes les implications pratiques et institutionnelles :

Ce statut de tribunal [...] assure une formidable puissance à la tradition philosophico-pédagogique ou philosophico-institutionnelle. Elle la lui assure dans toute l'histoire post-kantienne : non seulement dans tous les néo-kantismes et dans la répétition phénoménologique du motif transcendantal mais aussi à travers les critiques de Kant, les renversements de type hégéliano-marxiste et même nietzschéen, dans le projet d'ontologie fondamentale de *Sein und Zeit*, etc.³¹

²⁸ J. Derrida, « Où commence et comment finit un corps enseignant », cit., p. 124.

²⁹ Sur le rapport entre l'activité didactique de Derrida et ses écrits, voir E. Baring, *The Young Derrida*, cit., p. 221-43.

³⁰ J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives » (1990), dans *Du droit à la philosophie*, cit., p. 89.

³¹ *Ivi*, p. 95.

D'après Derrida, en effet, à partir de ce tournant kantien une sorte de narration conventionnelle s'est imposée qui a conféré à la philosophie « le droit de définir et de situer toutes les *régions* de l'être et de l'objectivité », le droit de dominer, sans pourtant avoir d'objets propres, « le champ des disciplines et des sciences dites régionales, le cultivant et y marquant des bordures de propriété ». Ainsi naît cette « onto-encyclopédie philosophique » qui « est chez elle partout » et qui impose sa propre autorité critique d'une façon que Derrida n'hésite à appeler « *impérialiste* ». ³² Et la tâche de la déconstruction, conçue certes dans le sillage de la critique, mais d'une critique pour ainsi dire du deuxième degré, consistera précisément dans la volonté de défier « la subordination de tous les champs de questionnement à l'instance onto-encyclopédique ». ³³

C'est avec ce contexte en arrière-plan qu'il faut donc s'approcher de la lecture derridienne de la troisième *Critique*. Or, nous n'allons pas la discuter très en détail, ayant déjà été l'objet de plusieurs commentaires. ³⁴ Nous nous bornerons à en retenir quelques éléments qui nous semblent significatifs à la lumière du contexte indiqué. Dans le séminaire et dans « Parergon », le geste inaugural de Derrida consiste en effet à souligner le fait que l'art est proposé comme thème d'un examen philosophique national, comme si l'art, conçu comme « mot », « concept » et « chose », était caractérisée par une unité de signification foncière, comme s'il était possible d'en déterminer, à travers l'histoire, par des schémas conceptuels binaires (signification/forme, représentation/représenté, *physis/tekhne*), l'« unité » ou « un sens originaire, un *etymon*, une vérité *une et nue* ». ³⁵ L'art est donc prédéterminé, pré-compris, dans un régime d'interprétation la soumettant aux questions classiques du *logos* encyclopédique, à des « protocoles » de conceptualisation bien déterminés métaphysiquement : « qu'est-ce que l'art ? », « quelle est sa signification ? », « quelle est son origine ? ».

Le cadre est évidemment inspiré par Heidegger et son essai de 1950, mais remontant à des conférences prononcées en 1935-6, sur « L'origine de l'œuvre d'art », où celui-ci montre comment la détermination traditionnelle de l'œuvre d'art est fondée sur trois interprétations différentes de la chose en général : en tant que substance douée de propriétés (« *Träger von Merkmalen* »), en tant que *aiestheton* et en tant que matière formée. Néanmoins, selon Derrida, Heidegger ne questionne pas la légitimité du discours philosophique sur l'art, en se bor-

³² J. Derrida, « La crise de l'enseignement philosophique » (1978), dans *Du droit à la philosophie*, cit., p. 158.

³³ J. Derrida, « Où commence et comment finit un corps enseignant », cit., p. 119.

³⁴ Pour une analyse plus détaillée, nous nous permettons de renvoyer à notre article, dont ces pages sont une partielle condensation, « 'Through Königsbergian Mists' : What Derrida Found in Kant's Third *Critique* », dans S. Marino, P. Terzi (dir.), *Kant's « Critique of Aesthetic Judgment » in the Twentieth Century*, De Gruyter, Berlin-New York (à paraître).

³⁵ Voir J. Derrida, « Parergon », cit., p. 25.

nant à déplacer l'accent du statut sensible, ontique, de l'œuvre à sa valeur métaphysique comme dévoilement de l'être de la chose. Ce qui reste intact, c'est l'idée que la philosophie puisse dire le dernier mot sur l'essence ou la vérité de l'art, et en cela Derrida voit chez Heidegger l'accomplissement de ce que Heidegger lui-même considérait comme « la méditation la plus vaste – parce que pensée à partir de la métaphysique – que l'Occident possède concernant l'essence de l'art », ³⁶ à savoir les *Leçons sur l'Esthétique* de Hegel, où, on le sait, l'art est une figure du savoir absolu. Derrida mobilise l'image hégélienne du cercle (*Kreis*) pour expliquer la subordination philosophique de l'art à l'intérieur du *logos* : « le philosophique enferme l'art dans son cercle mais c'est aussitôt laisser prendre son discours sur l'art dans un cercle ». ³⁷ En ce sens, une homologie structurelle subsiste entre les deux textes de Heidegger et de Hegel, deux « discours [...], aussi différents que possible, de part et d'autre d'une ligne dont on imagine le tracé simple et indécomposable ». ³⁸ Au point qu'on pourrait bien voir le

texte heideggérien comme la « répétition » non-identique, décalée, décrochée, de la « répétition » hégélienne dans les *Leçons sur l'Esthétique*. Il travaille à délier ce qui retient encore l'esthétique hégélienne au sol inaperçu de la métaphysique. Et pourtant, si cette « répétition » ne faisait qu'explicitier, en la « répétant » plus profondément, la « répétition » hégélienne ? ³⁹

Lorsque Heidegger lit l'histoire de l'essence de l'art comme l'histoire de la notion de vérité, et se demande si l'œuvre d'art peut encore dire quelque chose à propos de l'avènement de la vérité, il ne fait que réitérer le geste hégélien qui soumet l'art à une dimension supérieure. Pour Derrida, l'importance de la troisième *Critique* tient à cette sorte de préoccupation encyclopédique, en tant qu'elle occupe une place centrale soit pour Hegel soit pour Heidegger. Encore plus, la pertinence que Heidegger attribue aux *Leçons* de Hegel « ne peut être déterminée, dans une certaine topographie historique, qu'à partir de la *Critique de la faculté de juger* », qu'il défend dans son cours sur la volonté de puissance comme art (1936-7) contre l'interprétation nietzschéano-schopenhauerienne qui fait du désintéret une sorte de béatitude indifférente et apathique. Cette mise en valeur de la troisième *Critique* en tant que moment inaugural de la réflexion moderne sur l'art ne peut pas échapper à l'attention de Derrida. Cependant, ce qui en définitive compte pour lui c'est le fait que l'inscription encyclopédique hé-

³⁶ M. Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1986², p. 90.

³⁷ J. Derrida, « Parergon », cit., p. 27.

³⁸ *Ivi*, p. 28.

³⁹ *Ivi*, p. 36-7.

gélienne de l'art, qui détermine aussi l'incapacité de Heidegger de reformuler de façon non-métaphysique le rapport entre philosophie et art, a son origine dans le texte kantien, où l'art est exploité comme terme moyen pour combler l'écart entre liberté et nature menaçant la stabilité du système de la philosophie pure.

Pour Derrida, en effet, « [c]haque fois la philosophie détermine l'art, le maîtrise et l'enclot dans l'histoire du sens ou dans l'encyclopédie ontologique, elle lui assigne une fonction de médium ».⁴⁰ À vrai dire, dans la troisième *Critique* ce n'est pas à l'art de jouer ce rôle médian, mais plutôt la faculté de juger, qui intervient pour jeter un pont sur le « gouffre immense [*unübersehbare Kluft*] »⁴¹ séparant les deux domaines du sensible et du suprasensible. Derrida emphatise radicalement la place intermédiaire occupée par l'*Urteilkraft* comme terme moyen (*Mittelglied*), à la fois théorique et pratique. Si sa fonction est celle de nous permettre de penser la nature de façon régulative et non pas de la connaître de manière déterminée, tout en ne pouvant pas revendiquer un terrain (*Boden*), elle aura sans doute un domaine (*Gebiet*) propre.⁴² Plus encore, comme Kant l'indique dans la préface, son autonomie en tant que « part spéciale », détachée du théorique et du pratique, ne vaut que dans la *critique* de la raison pure : la destinée de l'*Urteilkraft* est d'être, « si nécessaire, à l'occasion [...] rattachée » aux autres facultés.⁴³ Cela suggère à Derrida une lecture de la faculté de juger selon le modèle de sa notion de supplément introduite dans la *Grammatologie*, ce qui serait justifié par le fait que Kant, dans l'« Introduction », affirme que nous pouvons présumer, par *analogie* avec les deux autres facultés, que la faculté de juger doit avoir son propre principe *a priori*, c'est-à-dire la finalité.⁴⁴ Comme Derrida le souligne à plusieurs reprises dans son analyse, c'est l'analogie, l'*als ob*, le mécanisme fondamental qui règle l'économie interne du texte, mais aussi, par extension, l'économie générale de l'édifice critique.⁴⁵ C'est à ce point que l'« art (en général) ou plutôt le beau » est inscrit.⁴⁶ Ce que Derrida trouve problématique c'est la « relation immédiate » que les jugements sur le beau révèlent entre la faculté de cognition et le sentiment de plaisir ou de peine, ce qui d'après Kant lui-même était l'aspect le plus « énigmatique [*das Räthselhafte*] » de cette faculté.⁴⁷

À ce point, après avoir ainsi caractérisé la faculté de juger, en forçant un peu la logique interne de la troisième *Critique*, Derrida se livre à une déconstruction systématique des

⁴⁰ *Ivi*, p. 41.

⁴¹ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 175-6 ; II, p. 929.

⁴² Pour la distinction entre terrain, domaine et champ (*Feld*), voir *ivi*, p. 174 ; p. 927 .

⁴³ *Ivi*, p. 168 ; p. 919.

⁴⁴ *Ivi*, p. 177 ; p. 930.

⁴⁵ Voir par exemple J. Derrida, « Parergon », cit., p. 43.

⁴⁶ *Ivi*, p. 45.

⁴⁷ E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 169 ; II, p. 920.

couples conceptuels que Kant déploie dans l'« Analytique de la faculté de juger esthétique ». D'abord, il s'en prend à la distinction entre forme et matière, en faisant remarquer le formalisme kantien, vu comme la condition de possibilité de tout discours sur l'esthétique.⁴⁸ Il lit les quatre moments de l'« Analytique du beau » comme la progressive purification et formalisation du plaisir esthétique au nom d'un pur représentationnalisme fondé sur une sorte de « réduction transcendantale » ou « *epochè* » libérant « l'affection pure du plaisir ».⁴⁹ Ou, plus précisément, une « auto-affection » dans laquelle l'existence de l'objet est neutralisée, n'étant que l'occasion d'un rapport autoréférentiel d'un sujet purement formel (ce qui fait ainsi que l'auto-affection devient une « hétéro-affection »).⁵⁰ On a donc une subjectivité « in- ou anexistante », au-delà « du sujet empirique et de tout son monde »⁵¹ ; un objet qui est la chose la « moins esthétique » qu'on puisse imaginer, car il ne doit pas nous *intéresser* en tant que *aistheton* ; enfin, un plaisir « dont l'expérience est impossible », n'étant pas une pure sensation, « phénoménalement, empiriquement, dans l'espace et dans le temps de mon existence ».⁵²

La conséquence la plus évidente de ce formalisme – qui comporte aussi l'application au jugement de goût du cadre catégoriel de l'« Analytique des concepts » – et la raison pour laquelle il est la condition de toute esthétique philosophique, c'est que la formalité et l'universalité qui lient le sentiment de plaisir à la cognition et qui le rendent communicable, entraînent un discours sur l'essence profonde du beau, au-delà de toute préoccupation d'ordre économique, technique ou politique. Ce discours essentialiste qui oblige à discerner « le sens interne ou propre et la circonstance de l'objet dont on parle » est finalement un « *discours sur le cadre* ».⁵³ Et c'est ici que Derrida reprend de Kant la notion de *parergon*, mentionnée dans le paragraphe 14 de la *Critique*, là où Kant exclut de la beauté tout ce qu'il juge secondaire, concernant plutôt l'émotion ou le charme, « comme les cadres des tableaux, les drapés des statues ou les colonnades autour des palais ».⁵⁴ Encore une fois, Derrida mobilise cette notion dans une logique supplémentaire, pour questionner la division kantienne entre la pureté du dedans et l'impureté du dehors, un hors-d'œuvre qui n'est pas interne ou externe, étant la possibilité elle-même de cette articulation, la mise en question de la « délimitation du centre » et

⁴⁸ Voir J. Derrida, « Parergon », cit., p. 79.

⁴⁹ *Ivi*, p. 52-3.

⁵⁰ Voir *ivi*, p. 55.

⁵¹ *Ivi*, p. 55.

⁵² *Ivi*, p. 56-7.

⁵³ *Ivi*, p. 53.

⁵⁴ Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 226 ; II, p. 986.

de l'« intégrité de la représentation ». ⁵⁵ En incluant dans le *parergon* tout ce qui enveloppe l'œuvre d'art, de son cadre jusqu'à sa collocation physique ou à la signature de l'artiste, Derrida ne fait que poser encore une fois la question, déjà traitée ailleurs, de la pureté du sens, du rapport entre signification et contexte. ⁵⁶

Mais un *parergon* est aussi le cadre catégoriel de l'« Analytique des concepts » que Kant applique pour dégager les quatre définitions du beau, « pour la seule et mauvaise raison, dit Derrida, que l'imagination [...] se lie *peut-être* à l'entendement ». ⁵⁷ Cet encadrement du beau requiert, d'après Derrida, « l'opposition du formel et du matériel, du pur et de l'impur, du propre et de l'impropre, du dedans et du dehors ». ⁵⁸ Cette forme de « parergonalité » conceptuelle est donc le moyen par lequel la philosophie peut s'appropriier d'un domaine, celui de l'expérience esthétique, pour l'inclure dans son cercle encyclopédique : « toutes les oppositions de valeur qui dominent la philosophie de l'art (avant et depuis Kant) » dépendent selon Derrida de cet encadrement catégoriel et finalement métaphysique assujettissant l'esthétique à l'analytique, le plaisir au discours et donc l'art à la philosophie. ⁵⁹

Même si l'analyse de Derrida est beaucoup plus riche, ce qui nous intéresse ici est de souligner comment ce qu'il trouve dans la troisième *Critique* est un exemple paradigmatique de la manière dans laquelle la philosophie, cette forme discursive de savoir, organisée selon des *cadres* institutionnelles et socio-historiques, se rapporte à une pratique et à une sphère d'expérience, celle de l'art, qu'elle ne peut assimiler qu'au prix d'une certaine violence. La *Critique de la faculté de juger* représente pour Derrida une sorte de 'cas d'étude' qui lui permet d'adresser les limites de la rationalité philosophique et ses outils conceptuels mais aussi d'affirmer que la déconstruction est d'abord un questionnement des cadres, un supplément de réflexivité qui oblige la philosophie à dévoiler et à 'dénaturaliser' ses propres dispositifs théoriques et leur économie interne.

⁵⁵ Voir J. Derrida, « Parergon », cit., p. 66.

⁵⁶ Voir *ivi*, p. 71.

⁵⁷ *Ivi*, p. 83. Derrida se réfère au début de l'« Analytique du beau » (Ak. V, p. 203 ; p. 957), là où Kant écrit : « Pour distinguer si quelque chose est beau ou non, nous ne rapportons pas la représentation à l'objet par l'entendement en vue d'une connaissance, mais nous la rapportons par l'imagination (*peut-être liée à l'entendement*) au sujet et au sentiment de plaisir ou de déplaisir de ce dernier ».

⁵⁸ *Ivi*, p. 85.

⁵⁹ *Ibidem*.

12.3.2. *Kant et les institutions philosophiques*

Nous avons montré que la lecture de la troisième *Critique* n'a de sens que dans le contexte d'une problématisation plus générale des institutions philosophiques et de leur pédagogie. Depuis ce moment, Kant devient à bien des égards un penseur décisif pour Derrida, qui lui attribue à partir des années 1980 le rôle de fondateur de la modernité philosophique, dans un sens qui va bien au-delà des discours traditionnels sur la révolution copernicienne. On pourrait même dire que l'intérêt de Derrida pour Kant n'est pas philosophique au sens immédiat, mais plutôt *métaphilosophique*. Si toute théorie philosophique contemporaine est pour Derrida en quelque sorte postkantienne, c'est d'abord parce que le langage philosophique que nous parlons a été imbibé – Derrida parle d'une « irrigation » – « par les philosophèmes, les mots, les procédures, les axiomes kantien » de façon « souvent souterraine », à travers des trajets très « compliqués et détournés ». ⁶⁰ En outre, pour sa génération « le 'rapport à Kant' marque l'idée même de formation, de culture, de constitution, et surtout de 'légitimation' ». ⁶¹ Il faut donc revenir sur Kant, « se tourner vers lui, thématiquer le phénomène de son autorité, et donc le sur-canoniser », ⁶² premièrement pour comprendre l'inscription textuelle des formes du savoir, des délimitations que nous adoptons plus au moins inconsciemment.

Derrida est bien conscient du caractère problématique de ses affirmations, des vicissitudes historiques qu'elles négligent. « Ce qui, venant de Kant, marque notre situation et nos discours passe par des trajets si complexes que je n'ai même pas le courage de les esquisser », écrit-il dans une lettre-préface à un volume collectif de 1986 sur les rapports entre philosophie et école. ⁶³ Il faudrait en effet parler de « toute l'histoire du postkantisme français, des modes d'appropriation, de traduction, d'exploitation du kantisme, de tel Kant ou de tel autre, dans la philosophie et dans la littérature, dans l' 'idéologie française', dans l' 'école française' ». Il s'agit d'une histoire encore en cours, où Derrida souhaite s'inscrire, pour se demander pourquoi la référence à Kant est obligée lorsqu'on parle de l'enseignement et des institutions philosophiques. ⁶⁴ C'est que ce rapport à Kant, dit-il ailleurs, est un rapport « tatoué » :

⁶⁰ J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 83.

⁶¹ *Ivi*, p. 82.

⁶² *Ivi*, p. 83.

⁶³ J. Derrida, « Les antinomies de la discipline philosophique » (1986), dans *Du droit à la philosophie*, cit., p. 523. Le livre, issu d'un colloque à Nanterre, est *La grève de la philosophie. École et philosophie*, Osiris, Paris 1986.

⁶⁴ Voir *ibidem*.

c'est l'inscription privilégiée d'un privilège absolu, quasiment naturalisée, à même la formation et par elle-même, dans ses programmes, ses valeurs et ses évaluations implicites, les modes de sanction et de reproduction qu'elle codifie, les genres d'exercice qu'elle favorise (la dissertation, le mémoire, la thèse), la rhétorique, le « style », l'expérience de la langue qu'elle privilégie.⁶⁵

Ou encore : « Que l'on adopte ou qu'on le critique, le modèle kantien exerce son autorité sur tous les dispositifs d'enseignement philosophique (c'est-à-dire européens) à travers le relais les plus divers (hégéliano-marxistes ou husserliano-heideggeriens) ». ⁶⁶ Interroger Kant, qui occupe une place cruciale dans la déclinaison professorale de l'activité philosophique, sa pensée, telle qu'elle s'est traduite dans les *Critiques*, et étant « prédisposée au devenir-enseignement-public de la philosophie », ⁶⁷ signifie en outre prouver que la déconstruction n'est pas un simple divertissement rhétorique autoréférentiel. La déconstruction, d'ailleurs, comme l'avoue Derrida en 1986, entretient un rapport étroit avec l'horizon kantien. En effet, n'étant pas simplement « la décomposition d'une structure architecturale », mais plus précisément « une question sur le fondement, sur le rapport fondement/fondé » et sur « toute une architecture de la philosophie », « sur le motif architectonique du système », elle « concerne d'abord des systèmes », dans le sens kantien du terme. ⁶⁸ Cela dit, Derrida s'empresse à préciser que la déconstruction n'est pas une critique ; au contraire, la critique elle-même est soumise à la déconstruction, dans l'effort de « penser ce que signifie dans l'histoire l'autorité de l'instance critique ». ⁶⁹

⁶⁵ J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 82.

⁶⁶ *Ivi*, p. 84.

⁶⁷ *Ivi*, p. 85. « Quoi de plus indispensable qu'une telle architectonique pour une institution philosophique chargée si on peut dire [...] par l'Etat, voire par un pouvoir civil ou clérical quelconque, d'assumer la mission de juger, de dire le vrai (mais aussi, et par là même, d'autoriser ceux qui discernent les compétences, confèrent les titres, produisent et propagent les légitimités), de dire le droit ou plus radicalement la vérité et les principes métaphysiques de la doctrine du droit, de fournir même les critères propres à distinguer le strict du non-strict, de déduire selon des règles rigoureuses et déterminantes la possibilité de l'« équivocité » ou de la « bâtardise » dans l'ordre du droit ? Quoi de plus efficient à cet égard qu'une machinerie discursive de type kantien avec ses oppositions principielles et tranchantes entre le sensible et l'intelligible, le phénomène et le noumène, le phénomène interne et le phénomène externe, le sensible pur et le sensible empirique, le transcendantal et l'empirique, le pur et l'impur, l'*a priori* et l'*a posteriori*, l'objectif et le subjectif, la sensibilité, l'imagination, l'entendement et la raison ? » (*ivi*, p. 85-6).

⁶⁸ J. Derrida, « Il n'y a pas le narcissisme (autobiophotographies) » (1986), dans *Points de suspension*, Galilée, Paris 1992, p. 225.

⁶⁹ *Ivi*, p. 226. Voir aussi « Une 'folie' doit veiller sur la pensée » (1991), dans *Points de suspension*, cit., p. 368 : « Dans le style des Lumières, de Kant ou de Marx, mais aussi au sens de l'évaluation (esthétique ou littéraire), la critique suppose le jugement, la décision volontaire ou le choix entre deux termes, et à l'idée du *krinein*, de la *krisis*, elle attache une certaine négativité. Dire que tout cela est déconstructible ne revient pas à disqualifier, à nier, dénier ou dépasser, à faire la critique de la critique [...], mais à en penser la possibilité depuis un autre bord, depuis la généalogie du jugement, de la volonté, de la conscience ou de l'activité, de la structure binaire, etc. ». Ou encore « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 88 : « La déconstruction est

Cet ordre de précisions va de pair avec les affirmations, qu'on a déjà trouvé dans « Parergon », sur les implications matérielles de l'entreprise déconstructive. Dans une conférence prononcée en 1980 à la Columbia University de New York, lors du centenaire de la fondation de sa Graduate School, Derrida souligne que la déconstruction n'a rien à voir avec une « technique de procédures discursives » ou une « herméneutique ». ⁷⁰ Elle « n'a jamais concerné seulement des contenus de sens » ; par contre, elle n'est pas « séparable de [la] problématique politico-institutionnelle », ce qui veut dire qu'elle devrait produire un « questionnement nouveau » sur les sujets qui intéressent Derrida aux années 1980 et 1990, après le supposé tournant éthique ou politique (toujours nié). ⁷¹

Dans ce cas, c'est l'idée d'université et le thème de la responsabilité professorale qui est en jeu, une responsabilité qui doit être radicale, comme une injonction *a priori* qui nous interpelle avant toute décision consciente, une responsabilité inconditionnée, une forme de responsabilité à la fois plus originaire et encore inédite. ⁷² Kant est pris par Derrida comme le fondateur d'un certain discours sur les institutions philosophiques occidentales, sur l'essence et la destination du savoir philosophique dans son inscription universitaire, qui arrive jusqu'au Discours du Rectorat de Heidegger. Pour Kant, on le sait, la philosophie est la faculté inférieure au sein de l'université car, en exprimant un savoir critique qui concerne directement la vérité et qui dérive d'un usage libre de la raison, elle est la plus éloignée du pouvoir étatique, n'ayant qu'une utilité « de second ordre » pour le gouvernement, mais étant en même temps celle qui a le rôle de « contrôler » les autres. ⁷³ En ce sens, Kant est celui qui, dans *Le Conflit des facultés* (1798), nous donne un « dictionnaire », « une grammaire » du discours sur l'université, en en ayant fourni « sa première grande illustration, sa première formalisation conceptuelle de grande rigueur et de grande conséquence ». ⁷⁴

L'épisode qui a engendré ce texte est très connu : en 1794, dans le contexte d'une réaction contre le climat de liberté intellectuelle qui avait marqué le royaume de Frédéric II, le roi prussien Frédéric-Guillaume envoie à Kant une lettre comminatoire où il déplore les idées exposées dans *La religion dans les limites de la simple raison*, paru l'année précédente, et l'attitude « injustifiable [*unverantwortlich*] » de Kant en tant qu'enseignant, « éducateur de la

une pratique institutionnelle pour laquelle le concept d'institution reste un problème, mais comme elle n'est pas davantage une 'critique' [...], elle ne détruit pas plus qu'elle ne discrédite la critique ou les institutions ».

⁷⁰ Il faut se rappeler que le débat raté avec Gadamer en Sorbonne aura lieu l'année suivante. Sur ce dialogue, voir D. P. Michelfelder, R. E. Palmer (dir.), *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, Albany 1989.

⁷¹ J. Derrida, « Mochlos, ou Le conflit des facultés » (1980), dans *Du droit à la philosophie*, cit., p. 424.

⁷² Voir *ivi*, p. 408-9.

⁷³ Voir E. Kant, *Le Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 27-8 ; III, p. 825-6.

⁷⁴ J. Derrida, « Mochlos, ou Le conflit des facultés », cit., p. 407.

jeunesse », en l’invitant à agir conformément à ses « intentions souveraines [*landesväterliche Absichten*] ». ⁷⁵ Kant répond au Roi pour se défendre, et rédige le *Conflit* avec l’intention d’exposer les conditions pour une université rationnelle, c’est-à-dire construite selon justement une idée de la raison. Toutefois, Derrida avoue qu’en lisant ce texte deux siècles après sa rédaction,

je perçois son assurance et sa nécessité comme on peut admirer la rigueur d’un plan ou d’une structure à travers les brèches d’un édifice inhabitable et dont on ne saurait décider s’il est en ruines ou s’il n’a simplement jamais existé, n’ayant jamais pu qu’abriter le discours de son inachèvement. ⁷⁶

Dans sa réponse au Roi, Kant a pu en effet se référer sans difficulté à toute une série de notions et d’institutions – l’État, le souverain, le peuple, le savoir, la vérité, l’Université elle-même – qui aujourd’hui nous paraissent non plus simplement « représentables », dépourvues d’un statut précis et d’un lieu bien localisable, ne faisant plus l’objet d’une « référence stable ». ⁷⁷ Cette stabilité a permis à Kant d’opérer toutes les partitions tranchantes qui régissent la charpente argumentative du texte de 1798, lorsque par contre nous ne disposons pas plus d’un « métalangage » pour régler les rapports entre les facultés au sein de l’université et les rapports de l’université avec son dehors, à partir de la relation entre publique et privé et de celle entre instances étatiques de productivité et de performativité – elles-mêmes issues d’un rapport problématique entre l’État et un modèle de économie bien déterminé – et liberté d’enseignement et de recherche.

Derrida s’en prend notamment à la volonté kantienne de réduire en langage « réservé, intra-universitaire et quasiment privé » le discours philosophique, lequel a une valeur universelle et, *comme tout langage*, comme toute forme de savoir discursif, est intimement lié à un « domaine public » auquel il ne peut et il ne doit pas échapper. Kant a donc tort lorsqu’il se défend en revendiquant la destination pour ainsi dire interne, restreinte à un cercle de savants, de sa publication, laquelle n’entendait pas toucher à « la religion publique du pays ». ⁷⁸ C’est que Kant est obligé, pour discerner et régler les frontières entre facultés et entre le dedans et le dehors de l’université, d’opérer des distinctions linguistiques très précises entre le pouvoir de censure et de contrôle propre à l’université – qui se limite à une forme de vérification *théo-*

⁷⁵ Voir E. Kant, *Le Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 6 ; III, p. 806-7.

⁷⁶ J. Derrida, « Mochlos, ou Le conflit des facultés », cit., p. 409.

⁷⁷ *Ivi*, p. 404.

⁷⁸ E. Kant, *Le Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 8 ; III, p. 808.

rique, discursive, donc au statut de *vérité* de certains énoncés – et la possibilité d'*action*, un certain pouvoir exécutif d'intervention qui lui est nié, appartenant plutôt aux institutions politiques. Cette distinction entre deux formes d'énoncés théoriques est intenable selon Derrida, car dans la société contemporaine les bordes entre l'intérieur et le dedans sont brouillés. Ces bordes, Kant lui-même le sait, définissent un front interne à l'université. Que l'on pense à la distinction kantienne entre les savants et les « *exécutants* ou ouvriers qualifiés du savoir », les « lettrés [*Litteraten*] » issus des trois facultés supérieures (droit, théologie, médecine) qui représentent le pouvoir étatique, étant nommés par le gouvernement.⁷⁹ Dans l'université contemporaine, cette classe serait beaucoup plus étendue, en incluant tous ceux qui occupent un rôle administratif, par exemple ceux qui décident les budgets, qui dirigent les archives ou les revues et qui exercent leur influence dans les médias, etc. L'université contemporaine ne possède donc pas un dedans pur, elle ne peut « réfléchir, se représenter, transformer en l'une de ses représentations, comme l'un de ses objets possibles ». ⁸⁰ Elle est envahie par ce que, pour Kant, constituait ses marges. Mais la vérité est que les divisions kantienne sont fragiles et parfois artificielles. Prenons par exemple la distinction même entre facultés inférieures et supérieures et l'idée kantienne selon laquelle la faculté de philosophie « peut [...] revendiquer tous les enseignements pour soumettre leur vérité à examen ». ⁸¹ Elle est jugée paradoxale par Derrida puisque le tout est représenté comme une « *poché invaginée* » à l'intérieur d'une de ses parties. ⁸² Si l'on ajoute que la faculté de philosophie se divise à son tour en deux « départements », celui des sciences historiques, incluant l'histoire, la géographie, la linguistique, etc., et celui des sciences rationnelles pures (philosophie, mathématique pure, métaphysique de la nature et de mœurs, etc.), on a affaire à un « double débordement » qui détermine des conflits inévitables. La suite du texte kantien est une série de distinctions – entre conflits légaux et illégaux, entre la droite (facultés supérieures) et la gauche (faculté inférieure) d'un virtuel parlement universitaire, etc. – dont Derrida conteste la légitimité. Le résultat c'est encore une fois qu'« il ne peut y avoir au-dedans de l'Université un concept pur et purement rationnel de l'Université », et cela parce que l'Université est une institution *fondée*, ce qui veut dire que son statut juridique relève d'un acte de fondation qui est, comme Derrida le dira ailleurs, non universitaire, dépassant l'horizon du droit. La philosophie ne peut pas récupérer au nom d'un idéal de la raison ce moment originaire d'institution *politique* de l'université qui la

⁷⁹ Voir *ivi*, p. 18 ; p. 814.

⁸⁰ J. Derrida, « Mochlos, ou Le conflit des facultés », cit., p. 410.

⁸¹ E. Kant, *Le Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 28 ; III, p. 827.

⁸² J. Derrida, « Mochlos, ou Le conflit des facultés », cit., p. 430.

lie inévitablement à une extériorité parasitaire en empêchant toute distinction pure et nette entre légal et illégal, constatif et performatif, théorique et pratique.⁸³

Or, selon Derrida c'est le *langage* qui fait éclater, en en révélant l'artificialité, ce découpage conceptuel, produit par la « critique criticiste », qui est en même temps une partition institutionnelle ; c'est lui qui « ouvre le passage à tous les parasitages et à tous les simulacres ». Et l'« effort » kantien, ce qui fait « la grandeur du projet proprement philosophique et l'exigence d'un jugement capable de décider », consiste précisément à « limiter les effets de brouillage, de simulacre, de parasitage, d'équivocité, d'indécidabilité qui sont produits par le langage ».⁸⁴ Kant limite donc explicitement, au nom d'un idéal de raison pratique pure, le pouvoir « performatif » du langage, en limitant l'université – et donc la philosophie, qui en incarne l'essence – à la production d'un code qui n'est que purement *constatif*. Si Derrida se réclame de ce couple conceptuel de Austin qu'il aime particulièrement, c'est n'est pas seulement pour affirmer l'impossibilité aujourd'hui de séparer nettement l'autonomie intellectuelle de l'université, en surtout de sa branche la plus improductive, à savoir les *humanities* et surtout la philosophie, de l'instance de performativité, de productivité, qui est imposée par les pouvoirs « techno-politiques ». Plus généralement, en effet, il n'y a pas de savoir qui soit simplement descriptif ou performatif : il y a plutôt « des tentatives antagonistes ou parasitaires pour interpréter le pouvoir performatif du langage, pour l'arraisonner et l'utiliser, pour l'investir performativement. Et chaque fois « une philosophie, une politique [...] de l'entendement et du savoir, un concept politique de la communauté universitaire y sont engagés, qu'on en ait ou non conscience ».⁸⁵ Une forme d'interprétation d'un poème ou d'un philosophe, par exemple, recèle toujours un modèle institutionnel, donc politique, du savoir, incarnant du même coup les normes plus ou moins implicites qui fondent l'entente d'une communauté scientifique. C'est d'ailleurs la « loi du texte en général », le fait que chaque texte pose une « injonction » renvoyant à une « surdétermination non-dominable », à l'indécidabilité des frontières entre le scientifique et le politique, le descriptif et le performatif, le savoir et le pouvoir, le dedans et le dehors, etc.⁸⁶

La seule forme de responsabilité universitaire qu'on peut satisfaire aujourd'hui est donc celle, « minimale », consistant à démasquer ces rapports de *double-bind* qui rattachent l'université à un système social et politique historiquement déterminé, avec ses apories et ses instances, ses empiètements et ses lacunes, ses formes de « contrats » signés, ses images et ses

⁸³ Voir *ivi*, p. 434-5.

⁸⁴ *Ivi*, p. 418.

⁸⁵ *Ivi*, p. 421.

⁸⁶ *Ivi*, p. 422.

représentations qui sont à la base de la production et de la transmission apparemment désintéressée du savoir. Le fait que tout cela tienne au langage, au sens où les conditionnements sociaux et politiques doivent s'inscrire et s'articuler dans un discours pour pouvoir s'exercer, marque la limite de toute tentative purement sociologique de les saisir et le lieu où la déconstruction, en tant que pratique *métaphilosophique* travaillant au bord de la textualité générale, intervient.⁸⁷ Soulignons « métaphilosophique », puisque pour Derrida la déconstruction ne coïncide pas nécessairement avec la philosophie : l'acte de fondation qui établit le lien entre l'Université et son dehors politico-institutionnel requiert en effet une interrogation qui « n'appartiendrait plus simplement à une scène philosophique, ce ne serait plus une question théorique de type socratique, kantien, husserlien, etc. ».⁸⁸ Il faut, déclare Derrida, aller plus loin et fonder un nouveau « droit universitaire », ce qui serait une manière de relancer l'idée kantienne après en avoir déconstruit le « noyau intraduisible », à savoir ce qu'aujourd'hui nous paraît dépassé. Néanmoins, cette déconstruction ne peut s'opérer qu'au moyen d'une mise en question conceptuelle, d'une prise en compte du texte dans sa généralité, en choisissant les *métaphores* nécessaires pour penser une nouvelle fondation et un nouvel droit. Il y aurait en effet – Derrida le remarque plusieurs fois – un lien intime entre le « concept moderne d'Université et une certaine métaphysique »,⁸⁹ qui rend l'interrogation philosophique un moment toujours nécessaire et indépassable, bien qu'inscrite dans un horizon plus vaste où elle rencontre les frontières du politique et du social.

C'est cette question du dedans et du dehors du texte qui caractérise le conflit entre Derrida, avec ses revendications d'une « prise de position » politico-institutionnelle de la déconstruction, et Bourdieu, qui ne voit dans celle-ci que la dernière forme assumée par le savoir philosophique – nécessairement idéaliste et essentialiste, étant aveugle à ses incarnations historiques et sociales – dans le souci de survivre à sa propre crise.

12.3.3. *Critique pure ou impure : déconstruction and sociologie*

On peut en effet reprocher à Derrida de se borner, malgré ses références aux institutions et aux implications pour ainsi dire 'matérielles' et 'concrètes' de la déconstruction, à une pra-

⁸⁷ Voir sur ce point M Ferraris, « Habermas, Foucault, Derrida. A proposito di neoilluminismo e neoconservatorismo », *Aut-aut* 208 (1985), p. 45.

⁸⁸ J. Derrida, « Mochlos, ou Le conflit des facultés », cit., p. 435.

⁸⁹ J. Derrida, « Ponctuations : le temps de la thèse (1980) », dans *Du droit à la philosophie*, cit., p. 450. Ailleurs Derrida écrit que l'université « est un produit (fini), je dirais presque un enfant du couple inséparable de la métaphysique et de la technique » (J. Derrida, « Mochlos, ou Le conflit des facultés », cit., p. 414).

tique philosophique qui se réduit à une forme de commentaire textuel certes original et inventif mais toujours internaliste et dérivé des modèles traditionnels. C'est précisément l'objection soulevée par son ancien ami et camarade en rue d'Ulm, devenu maintenant un 'rival', Pierre Bourdieu (1930-2002), qui dans le post-scriptum à son livre de 1979 *La Distinction*,⁹⁰ qui porte le titre d'« Éléments pour une critique 'vulgaire' des critiques 'pures' », formule une dure critique de la lecture derridienne de la troisième *Critique*.

Le titre de l'appendice vise à signaler plus généralement la différence entre la démarche sociologique et celle de l'esthétique philosophique postkantienne, toute orientée vers le privilège du goût pur et de la forme au détriment de l'agréable et du joli, de l'*aisthesis* vulgaire et de la jouissance populaire.⁹¹ Pour Bourdieu, en effet, cette opposition s'enracine dans une dynamique sociale opposant la culture des classes bourgeoises cultivées et « le peuple, lieu phantasmatique de la nature inculte, de la barbarie livrée à la pure jouissance ».⁹² Toute la *Critique de la faculté de juger*, avec ses oppositions conceptuelles (que l'on pense à celle entre art libre et art mercenaire), serait donc réglée par cette mystification philosophique d'une sorte d'idéologie culturelle ancrée en profondeur dans une configuration précise des rapports de reconnaissance sociale et de division du travail intellectuel. Ainsi, le monde du génie créateur, de la production artistique comme « autre nature », est vu par Bourdieu comme le produit d'« un acte de sublimation artistique qui est prédisposé à remplir une fonction de légitimation sociale : la négation de la jouissance inférieure, grossière, vulgaire, mercenaire, vénale, servile, en un mot naturelle, enferme l'affirmation de la sublimité de ceux qui savent se satisfaire des plaisirs sublimé, raffinés, distingués, désintéressés, gratuits, libres ».⁹³

En ce sens, Bourdieu propose de lire la troisième *Critique* dans son intégralité à la lumière d'autres clivages établis ailleurs par Kant, par exemple celui, déjà mentionné, au début du *Conflit des facultés* entre d'une part les professeurs et les intellectuels purs et autonomes et, de l'autre part, les « exécutants » de la science. Il en ressort, si l'on regarde de près, au-delà de la pureté du texte philosophique, que la pensée de Kant est elle-même déterminée socialement par des *habitus* et des dispositions « sublimées » (ce qui empêche en fait toute réduction simpliste) :

⁹⁰ Voir P. Bourdieu, *La Distinction : critique sociale du jugement*, Minuit, Paris 1979.

⁹¹ Selon Derrida, ce livre serait « une sorte d'explication avec Kant », qui joue à retourner contre Kant le titre d'un de ses *Critiques* pour en tirer au même temps un surplus de légitimité (voir J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 102-3).

⁹² P. Bourdieu, *La Distinction*, cit., p. 572.

⁹³ *Ivi*, p. 573.

Totalement anhistorique, comme toute pensée philosophique digne de ce nom (il n'est de *philosophia* que *perennis*), parfaitement ethnocentrique puisqu'elle ne se donne pas d'autre *datum* que l'expérience vécue d'un *homo aestheticus* qui n'est que le sujet du discours esthétique constitué en sujet universel de l'expérience artistique, l'analyse kantienne du jugement de goût trouve son principe réel dans un ensemble de principes éthiques qui sont l'universalisation des dispositions associées à une condition particulière.⁹⁴

On peut comprendre la proximité étrange, perturbante, entre l'interprétation de Bourdieu et celle de Derrida, laquelle est prise par le premier comme l'exemple d'une lecture qui se veut subversive mais qui demeure encore internaliste, pure, fondée sur la dénégation des mécanismes sociaux. Derrida aurait bien compris la problématique des oppositions kantienne, l'ordre conceptuel qui fait fonctionner le texte de la *Critique*, mais il les aurait compris en termes finalement métaphysiques, c'est-à-dire sans sortir dans l'ordre du jeu du commentaire du texte philosophique, dont il respecte les conventions à travers la volonté elle-même de les transgresser. Derrida, en d'autres termes, « ne peut dire que philosophiquement la vérité du texte philosophique et de la lecture philosophique des textes philosophiques, ce qui [...] est la meilleure manière de ne pas la dire ».⁹⁵ La déconstruction est en somme l'analogue philosophique des stratégies artistiques qui depuis Duchamp et Warhol s'attèlent à objectiver la tradition de façon impersonnelle pour en déconstruire les traits fondamentaux, les mécanismes internes, les rhétoriques, mais sans jamais accomplir un pas au-delà de leur horizon, en traduisant l'exercice classique du commentaire dans une performance personnelle qui met en valeur le geste philosophique plutôt que le contenu.⁹⁶ En définitive, la lecture de Derrida participerait encore du formalisme de la critique et de la lecture pures qui sont le plaisir propre d'un cercle d'initiés cultivés et dévoués à un canon de textes et d'œuvres qu'ils ne cessent de célébrer.

Derrida répondra à Bourdieu dans son séminaire de 1983-1984, donné à l'École Normale et au Collège International de Philosophie, intitulé « Du droit à la philosophie »,⁹⁷ et dans la préface au livre homonyme de 1990. Le contexte de la réponse à Bourdieu n'est pas un hasard, et montre encore une fois que les enjeux de la querelle vont au-delà des thèmes de

⁹⁴ *Ivi*, p. 577.

⁹⁵ *Ivi*, p. 580.

⁹⁶ Voir *ivi*, p. 582.

⁹⁷ Derrida y commente longuement *La Distinction* et le numéro des *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48 (1983), consacré au thème « Éducation et philosophie », avec des articles de Fabiani, Pinto, Lepenis et Bourdieu lui-même.

la troisième *Critique*. Selon Orchard, en effet, la critique de Bourdieu à Derrida doit être lue à la lumière des divergences plus générales entre son école sociologique, qui inclut aussi Louis Pinto (1946) et Jean-Louis Fabiani (1951), et le projet du *Graph*.⁹⁸ Certes, il y aurait plusieurs raisons possibles derrière le conflit entre Bourdieu et Derrida, et pour les éprouver il faudrait écrire une sorte de ‘vie parallèle’ de ces deux normaliens qui ont cherché, chacun à leur manière, un moyen de sortir du commentaire traditionnel des textes philosophiques. Bourdieu, en tant que philosophe devenu sociologue, est en effet convaincu qu’il est possible de renoncer à l’« essentialisme » de la philosophie académique pour atteindre l’« objectivité » d’un champ socialement et historiquement construit où les postures intellectuelles et les choix théorétiques peuvent être expliqués sur la base de positionnements sociaux et d’« *habitus* » acquis et intériorisés.⁹⁹ Pour Derrida, par contre, il est naïf de croire à la possibilité de saisir cette sorte de référence externe et objective sans construire un discours, à savoir sans faire recours aux mêmes outils conceptuels et aux mêmes postulats métaphysiques que les analyses sociogénétiques visent à dépasser et à dénaturiser. Non seulement les concepts mobilisés par Bourdieu, tels que celui d’objectivité, peuvent à leur tour « correspondre à une figure sociologiquement déterminée des sciences sociales, dans leur rapport à toutes sortes d’instances, en particulier à l’histoire du discours et des institutions philosophiques, qu’il s’agisse de la légalité [...] de la loi ou de l’objectivité de l’objet »,¹⁰⁰ mais la détermination elle-même de la validité scientifique au nom du principe d’objectivité est le produit d’une certaine configuration philosophique qui trouve chez Kant son moment inaugural :

Quelles que soient toutes les critiques de Kant, toutes les distances prises à l’égard d’une tradition qu’il inspire et des déterminations sociales qui s’y exhibent en s’y dissimulant, la nécessité même de ces opérations, leur axiomatique, je dirai même la position philosophique qui soutient les procédures dites d’« objectivation », doivent habiliter ou réhabiliter, ré-instituer le projet de la critique kantienne, réassumer ce que celui-ci commence par assumer.¹⁰¹

On peut donc s’amuser à sociologiser Kant, mais on ne peut pas échapper au rapport « tatoué » avec lui, c’est-à-dire encore une fois à l’« irrigation » inconsciente de sa conceptualité. Non seulement s’en prendre à Kant est finalement un moyen subtil de légitimer son

⁹⁸ Voir V. Orchard, *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*, cit., p. 84-9.

⁹⁹ Voir par exemple la section méthodologique de P. Bourdieu, *Les règles de l’art : genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, Paris 1992 ; 1998².

¹⁰⁰ J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 25-6.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 104.

propre travail au moyen de la critique d'un grand auteur philosophique, en répliquant ainsi la logique dont on se voudrait se débarrasser,¹⁰² mais toutes les analyses de Bourdieu seraient en effet soutenues par cette « idée régulatrice » d'une objectivation complète qui aurait le pouvoir libérateur de voir finalement les concepts et les postures philosophiques pour ce qu'ils sont réellement : des figures historiques, fonctionnelles à une certaine inscription institutionnelle et donc sociale du savoir spéculatif. En mettant en lumière ce que Bourdieu appelle « le point de vue non vu » qui est le lieu de l'objectivation, à savoir « le champ intellectuel et ses conflits d'intérêts »,¹⁰³ la sociologie souhaiterait selon Derrida se placer à la source de l'encyclopédie des savoirs, en tant que « métalangage » ou « grande logique » détentrice d'une « hégémonie absolue » sur les autres « régions ». Cette hégémonie, dit-il, ne peut qu'être *philosophique*, car philosophique est son modèle.¹⁰⁴ Dans la notion d'objectivation dont Bourdieu se réclame est en effet présent tout un « supplément » conceptuel qui correspond à l'histoire et à la généalogie de cette notion, adoptée comme si elle était quelque chose de naturel, sans aucun questionnement, sans appliquer à celle-ci le même examen anti-idéologique et anti-idéaliste auquel la sociologie bourdieusienne soumet la philosophie. C'est le sens de la proposition derridienne selon laquelle il n'y aurait pas de « hors-texte » : non qu'il n'y ait pas un au-delà des textes ; au contraire, Derrida entend dire que toute forme de savoir doit nécessairement *s'inscrire*, c'est-à-dire doit se traduire dans une forme de *discursivité* mobilisant certains concepts à l'intérieur d'un certain moment historique. Derrida l'affirme à plusieurs reprises dans ces œuvres. Le texte philosophique, dit-il en 1971 en discutant de la linguistique de Benveniste, n'est pas « immédiatement offert et ouvert ». Il n'a aucune « lisibilité immédiate et anhistorique », mais on aurait tort en même temps de croire qu'il soit possible de le soumettre « à telle grille de déchiffrement scientifique, qu'elle soit linguistique, psychanalytique ou autre »,¹⁰⁵ dans ce cas sociologique. Mais déjà dans la *Grammatologie* il avait écrit, à propos de l'œuvre de Rousseau, et contre les lectures psychanalytiques de Laforgue, que

¹⁰² Kant est en effet une sorte de source de légitimation par excellence. L'analyse de Kant « n'est pas seulement nécessaire et intéressante d'un point de vue philosophique au sens *strict* (propre, intérieur, intrinsèque). Il garantit aussi, authentifie, légitime la dignité philosophique d'un propos. Ce geste se donne comme 'majeur', il signale la 'grande' philosophie, il met à hauteur du canon (J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 81).

¹⁰³ P. Bourdieu, *La Distinction*, cit., p. 597.

¹⁰⁴ J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 106.

¹⁰⁵ J. Derrida, « Le supplément de copule : la philosophie devant la linguistique (1971) », dans *Marges de la philosophie*, cit., p. 225.

derrière elle, il n'y a jamais eu que de l'écriture [...] que de suppléments, des significations substitutives qui n'ont pu surgir que dans une chaîne de renvois différentiels, le « réel » ne survenant, ne s'ajoutant qu'en prenant sens à partir d'une trace et d'un appel de supplément, etc. [...]; ce qui ouvre le sens et le langage, c'est cette écriture comme disparition de la présence naturelle.¹⁰⁶

L'écrivain – « [l]e philosophe, le chroniqueur, le théoricien en général »¹⁰⁷ – écrit dans une langue et dans une logique dont, par définition, son discours ne peut dominer absolument le système, les lois et la vie propres. Il ne s'en sert qu'en se laissant [...] gouverner par le système ».¹⁰⁸ C'est pour cet ordre de raisons que la lecture que Derrida élabore doit rester « interne ».¹⁰⁹ Dans un entretien de 1982, Derrida explique que sa démarche déconstructrice, privilégiant des lieux marginaux ou des textes mineurs (par exemple le vomissement chez Kant dans « Economimesis »), veut être un questionnement sur l'attitude de l'« institution philosophique » qui se concentre elle sur les « grands philosophes » et les « textes majeurs », afin de jeter une lumière parfois « violente sur le sens et l'histoire » de cette sorte de procédure, avec « ses contrats sociaux implicites ».¹¹⁰

De telles opérations resteraient impraticables et en vérité illisibles pour une sociologie comme telle, je veux dire en tant qu'elle ne mesurerait pas sa compétence à la rigueur interne des textes philosophiques abordés et aux exigences élémentaires, mais combien difficiles, de l'auto-analyse (philosophie ou « sociologie de la sociologie ») ; bref, cela requiert une tout autre démarche, une tout autre attention aux codes de cette écriture et de cette scène.¹¹¹

Cela ne signifie pas renoncer à l'idée d'objectivité, à l'idée de vérité. Il s'agirait plutôt de compliquer ces notions au nom d'une responsabilité et d'un « idéal critique de la science et de la philosophie » plus hauts, en interrogeant du même coup « ces normes classiques et l'autorité de cet idéal ».¹¹² La querelle entre Bourdieu et Derrida n'est pas donc un simple débat personnel entre rivaux, mais une confrontation autour de l'héritage de Kant, très vive dans la sociologie, comme Derrida lui-même le remarque : par la médiation de Max Weber, cet

¹⁰⁶ J. Derrida, *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967, p. 228.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 229.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 227.

¹⁰⁹ Voir *ivi*, p. 228.

¹¹⁰ J. Derrida, « Le presque rien de l'imprésentable » (1982), dans *Points de suspension*, cit., p. 90-1.

¹¹¹ *Ivi*, p. 91.

¹¹² J. Derrida, « Privilège. Titre justificatif et remarques introductives », cit., p. 107-8.

ordre de problématiques (l'objectivation, la légitimation...) « s'expliquent indéniablement avec un héritage kantien, qu'elles l'assument ou non, et assumer ne veut pas dire ici accepter ou adhérer. Je pense naturellement aux analyses de Pierre Bourdieu et à celles qu'elles ont pu rendre possibles ».¹¹³

Mais chez Derrida lui-même, on l'a vu, Kant devient au fil des années matière d'un legs complexe et qu'on ne peut pas refuser, qu'on est appelé à interpréter. Les appels de Derrida à Kant, interlocuteur décisif à partir des années 1980 autour des questions d'ordre politique, juridique, moral et religieux (le nationalisme,¹¹⁴ la vérité,¹¹⁵ la justice,¹¹⁶ la démocratie,¹¹⁷ le droit,¹¹⁸ l'hospitalité,¹¹⁹ la responsabilité,¹²⁰ la rationalité européenne et l'héritage des Lumières,¹²¹ la foi...¹²²)¹²³ sont à lire justement eut égard à ce projet de refonte de l'idéal critique des Lumières qui, loin d'être assimilable à un obscurantisme textualiste, fait de la raison et de la démocratie des enjeux cruciaux pour les temps à venir.¹²⁴

¹¹³ *Ivi*, p. 73.

¹¹⁴ Voir le séminaire de 1987-8 sur « Kant, le Juif, l'Allemand : nationalité et nationalismes philosophiques » et le texte « *Interpretations at War* : Kant, le Juif, l'Allemand », dans *Psyché. Invention de l'autre. Vol. 2*, Galilée, Paris 2003², p. 249-305.

¹¹⁵ Voir J. Derrida, *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris 1997, p. 63-7.

¹¹⁶ Voir J. Derrida, *Force de loi, ou Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Galilée, Paris 1994, p. 17-8, 39, 56-7.

¹¹⁷ Voir J. Derrida, « La raison du plus fort (y a-t-il des États voyous ?) », dans *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003, p. 118-25, 134, 141.

¹¹⁸ J. Derrida, *Le droit à la philosophie au point de vue cosmopolitique*, Verdier, Paris 1997.

¹¹⁹ Voir J. Derrida, *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, Paris 1997 ; *De l'hospitalité*, cit., p. 125.

¹²⁰ Voir J. Derrida, *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994, p. 282-94, 303-7.

¹²¹ Voir J. Derrida, « La démocratie ajournée », dans *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Minuit, Paris 1991, p. 113 ; « Le 'Monde' des Lumières à venir (exception, calcul et souveraineté) », dans *Voyous*, cit., p. 169-70, 179-80, 184-8 ; *D'un ton apocalyptique naguère adopté en philosophie* (1983), Galilée, Paris 2005.

¹²² Voir J. Derrida, « Foi et savoir. Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison », dans J. Derrida, G. Vattimo (dir.), *La religion*, Seuil, Paris 1996, p. 16-24, 32, 55, 68-9.

¹²³ On peut trouver une vision panoramique de ce dialogue avec Kant dans J. Hodge, « Kant par excellence : introducing Kant after Derrida », dans P. Rothfield (dir.), *Kant after Derrida*, Clinamen, Manchester 2003, p. 1-17.

¹²⁴ Sur Derrida et les Lumières, voir G. Berto, « Illuminismo », *Aut-aut* 327 (2005), p. 11-8.

12.4. S'orienter dans l'archipel : Lyotard

12.4.1. *De la pulsion au jugement*

En 1986, lors des Wellek Library Lectures à l'Université de Irvine, Jean-François Lyotard (1924-1998) a la chance de revenir sur sa trajectoire philosophique irrégulière. Il choisit de se présenter comme une sorte d'explorateur de « nuages » de pensées, celles-ci conçues comme des lignes fractales de Mandelbrot, des turbulences où on entre sans le choisir, par hasard, où l'on doit se borner à habiter.¹ En effet, si on le compare à celui d'autres représentants de sa génération, l'itinéraire de Lyotard apparaît beaucoup moins cohérent et plus troublé, plus discontinu et parfois hésitant entre styles et positions théoriques, marqué par coupures et revirements, signe d'une philosophie moins érudite que celle de Foucault, moins intellectualiste que celle de Derrida et moins 'systématique' que celle de Deleuze, étant plutôt prête à capter et à vivre, avant d'arriver à le théoriser, le deuil pour la fin des grands narrations. Ici, c'est encore la trajectoire biographique et le contexte qui nous aident à expliquer ces différences entre les prétendus chanteurs de la Différence.

L'activité intellectuelle du jeune Lyotard – qui a été élève de Ferdinand Alquié au lycée Louis-le-Grand, où il a rencontré Hegel et la phénoménologie – s'oriente pour l'essentiel vers la politique. Agrégé en 1950 et parrainé par l'inspecteur général Canguilhem,² il enseigne deux ans en Algérie³ et ensuite, pour sept ans, au Prytanée national militaire de La Flèche. En 1954, il publie pour la célèbre collection « Que sais-je ? », peut-être sous instigation de son vieux professeur Maurice de Gandillac, le petit volume *La Phénoménologie*,⁴ qui témoigne justement de ses premières orientations philosophiques, toujours présentées sous le signe de l'indécision. Lors d'un hommage à François Châtelet, il confia en effet que, jeune étudiant à la Sorbonne, où « je passais pour phénoménologue », ses convictions étaient beaucoup moins nettes que celles, par exemple, de Châtelet lui-même ou d'Olivier Revault d'Allonnes, qui se disaient marxistes.⁵ Mais 1954 c'est aussi l'année où Lyotard devient membre de Socialisme ou Barbarie, l'organisation marxiste antistalinienne fondée par Castoriadis et Lefort (1948-

¹ J.-F. Lyotard, « Nuages », dans *Pérégrinations*, Galilée, Paris 1990, p. 21-2.

² Voir K. Bamford, *Jean-François Lyotard*, Reaktion Books, London 2017, p. 44.

³ Sur le rapport entre Lyotard et l'Algérie, souvent négligé, voir M. Goupy, « Lyotard et la guerre d'Algérie. La guerre et la révolution », dans C. Pagès (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, Paris 2010, p. 225-37.

⁴ Voir J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1954.

⁵ Voir J.-F. Lyotard, « François Châtelet, une philosophie en acte » (1995), dans *Misère de la philosophie*, éd. D. Lyotard, Galilée, Paris 2000, p. 177.

1967), et commence à collaborer au journal *Pouvoir ouvrier*, en intervenant souvent sur la question algérienne, qui lui est vissée au cœur.

Un lien subsiste entre le livre apparemment scolaire sur la phénoménologie et l'engagement de Lyotard : la première partie de *La phénoménologie*, la plus didactique, se conclut en effet avec une valorisation du thème husserlien de la *Lebenswelt*, en ouvrant à la seconde section qui porte par contre sur le rapport entre la phénoménologie et les sciences humaines. Ce rapprochement, on l'a vu, est tout sauf anomal dans le contexte français, où Lyotard peut s'inspirer de Merleau-Ponty, Sartre, Dufrenne, Ricœur et Thao. La phénoménologie, dit en effet Lyotard, se veut une science des essences qui précède les enquêtes régionales de la psychologie, de l'histoire, de l'ethnologie, de la psychanalyse ou de la sociologie. Mais ce qui est remarquable c'est l'ampleur de cette partie et la quantité de cas analysés par Lyotard, signe d'un enjeu plus profond, témoigné par la section conclusive, concernant phénoménologie et marxisme, ce rapport impossible, souvent contradictoire, qui néanmoins permet de mettre en lumière ce qui pour Lyotard semble être la clé de l'enseignement de Husserl : l'anti-dogmatisme, l'attention pour les modalités dans lesquelles la vie et l'expérience se structurent : dans la phénoménologie, avec ses concepts, il s'agit « non de bâtir un *système*, mais de restituer, à nouveaux frais, les infrastructures de toute pensée, y compris de la pensée systématique ». ⁶ Et pourtant la phénoménologie risque de se perdre dans le dualisme spéculatif entre le sujet et l'objet, en oubliant la *matière* dialectique du monde de la vie : « La reprise compréhensive des données neuro- et psycho-pathologiques, ethnologiques et sociologiques, linguistiques [...], historiques, etc., dans la mesure où il ne s'agit ni d'un grossier obscurantisme ni d'un éclectisme sans solidité théorique, répond assez bien aux exigences d'une philosophie concrète ». ⁷

L'engagement politique concret de Lyotard dans *Socialisme ou Barbarie*, qui représente jusqu'à sa dissolution en 1963-4 une alternative minoritaire et antidogmatique au PCF, plus sensible aux formes d'organisation et de mobilisation des groupes ouvrières, laisse très peu de traces en termes de production intellectuelle originale. En 1968, Lyotard commence à enseigner à Nanterre et à rédiger sa thèse d'État *Discours, figure*, dirigée par Dufrenne et publiée en 1971, ⁸ lorsque Lyotard est à Vincennes. Malgré le ton esthétique de cet ouvrage, où la leçon phénoménologique est encore présente dans l'opposition au conceptualisme du climat structuraliste, Salanskis a noté qu'il peut être lu aussi comme une réaction aux événements du

⁶ J.-F. Lyotard, *La Phénoménologie*, cit., p. 120.

⁷ Voir *ivi*, p. 123-4.

⁸ Voir J.-F. Lyotard, *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971.

mai 1968, dans lesquels Lyotard s'engage activement en tant que membre du mouvement du 22 mars⁹ : en assumant le « parti pris du figural », Lyotard démontre en effet que « [l]a force de subversion n'est plus le prolétariat, mais le désir », un désir pensé au-delà de Freud, qui rompt avec la signification, la forme, les structures, les échanges économiques et surtout avec la conception lacanienne de l'inconscient comme langage.¹⁰ L'attention de Lyotard pour la dimension esthétique et la pratique révolutionnaire de l'art, sur laquelle nous ne pouvons pas nous pencher ici, est à lire sur cette toile de fond. Comme il l'écrit dans la préface de 1994 à *Dérives*, recueil de textes publié en 1973 et témoignant du climat intellectuel de l'après-mai, déjà à l'époque « la confiance qu'un vrai marxiste engage sur l'avenir révolutionnaire du prolétariat m'avait quitté ». L'avant-garde artistique vient donc à représenter « un motif de résistance au donné qui fût moins métaphysique, sinon moins ambivalent, que l'hypothétique vocation ouvrière à l'autonomie ».¹¹ L'art a ici une valeur critique, non pas idéologique (la critique à Althusser est évidente), connecté au *logos*, au *discours*, mais dans le sens de la transformation *sensible*, de la mise en valeur d'un « dispositif libidinal », pour montrer les écarts et les déplacements qui sont à l'œuvre dans le « théâtre » de la vie et de la politique.¹² Dans un texte contemporain de *Discours, figure*, Lyotard écrit qu'il faut remettre en scène les « opérations communes » au rêve, à l'art et à la politique pour ne pas simplement faire « rêver les gens », mais pour transformer le monde, changer la vie. C'est une sorte de « anti-art » qui doit manifester contre le capital des pulsions irrécupérables par la circularité de l'économie de marché. « Une telle manifestation est immédiatement critique. Cette critique est ce qui reste à faire avec l'art (et la politique) maintenant ».¹³ Pourtant, cette référence à la critique est toujours ambiguë. Il y a sans doute des traits antirationalistes dans les mots de Lyotard : « s'il n'y a pas à ajouter foi à la raison, qui gît dans les mains du totalitarisme climatisé de cette fin de siècle très raisonneuse, il n'y a pas à faire confiance non plus à son grand outil, son grand ressort, sa réserve de progrès infini, sa négativité féconde, sa douleur et son travail, c'est-à-dire la critique ».¹⁴ La dérive qu'envisage Lyotard est donc un mouvement qui mène hors de la cri-

⁹ Voir J.-F. Lyotard, « Le 23 mars » (1971), dans *Dérives. À partir de Marx et de Freud*, Galilée, Paris 1994², p. 107-114. « La problématique latente du mouvement du 22 mars a été, après et avec celle du situationnisme, la critique de la *représentation*, de la mise en extériorité de l'activité et des produits de l'activité, de la mise en spectacle qui place les acteurs en position d'interprètes passifs et de l'opinion en position de spectatrice passive. L'extension pratique de cette critique à la sphère *politique*, voilà ce qui peut-être caractérise le mieux le mouvement du 22 mars » (*ivi*, p. 108).

¹⁰ Voir J.-M. Salanskis, « Préface. La philosophie de la déposssession », dans C. Pagès (dir.), *Lyotard à Nanterre*, cit., p. 15.

¹¹ J.-F. Lyotard, *Dérives*, cit., p. 10.

¹² Voir J.-F. Lyotard, « Dérives » (1972), dans *ivi*, p. 14-5.

¹³ J.-F. Lyotard, « 'A few word to sing'. Sequenza III » (1971), dans *ivi*, p. 163.

¹⁴ J.-F. Lyotard, « Dérives », cit., p. 17.

tique et de ses renversements continuels, qui cherche des événements et non pas une négativité à laquelle s'opposer :

Le désir qui donne forme et soutien aux institutions s'articule en dispositifs qui sont des investissements énergétiques sur le corps, sur le langage, sur la terre et la ville, sur la différence des sexes et des âges, etc. Le kapitalisme [*sic*] est l'un de ces dispositifs. Il n'y a en lui rien, aucune dialectique qui le conduira à être dépassé, surmonté dans le socialisme : le socialisme, c'est notoire à présent, est identique au kapitalisme. Toute critique, bien loin de dépasser celui-ci, le consolide.¹⁵

Le capitalisme est donc conçu par Lyotard, désormais en route avec toute forme de marxisme, comme un grand mobilisateur d'énergie libidinale, pulsionnelle (au sens de la pulsion de mort), un circulateur de « flux » de désirs qu'il s'agit de travailler et de modifier de façon subversive et, plutôt que critique, *affirmative*.¹⁶

Les textes de *Des dispositifs pulsionnels* (1973) et le livre perturbant de 1974, *Économie libidinale*, se situent justement dans ce sillage, en cassant tout lien avec la dialectique, avec la possibilité d'un renversement d'un ordre établi, avec la vérité comme horizon et promesse spéculative. C'est après ce moment libidinal, qui consacre Lyotard comme auteur philosophiquement scandaleux, que commence un déplacement d'enjeux qui, loin de représenter un véritable tournant, correspond plutôt à un *aggiornamento* de repères, où le Kant de la troisième *Critique* et l'Aristote de la *phronesis* se mêlent ensemble pour répondre au problème fondamental de juger dans le différend, c'est-à-dire dans des situations limites, singulières, qui forcent le sujet à se donner sa propre norme, hors de tout critère pré-donné.

C'est une problématique qui ressort clairement dans les interviews de 1977-8 avec J.-L. Thébaud recueillis dans *Au Juste*, test publié en 1979 et qui est le témoignage vivant de la mise au jour lyotardienne : « On juge sans critère. On est dans la position du prudent aristotélicien, qui juge du juste et de l'injuste sans le moindre critère. [...] ça se décide, c'est tout ce qu'on peut dire. On a affaire à des jugements qui ne sont pas réglés par des catégories. L'histoire elle-même n'aide en rien à les former [...] ».¹⁷ Lyotard appelle cette absence de critères « paganisme », la situation où on juge parce qu'il y a une instance à régler, des questions à résoudre, donc où on s'aperçoit qu'il n'y a pas d'alternative que de juger. En ce sens, le su-

¹⁵ *Ivi*, p. 19.

¹⁶ Voir à ce sujet, et aussi sur la confrontation avec Deleuze et Guattari, J.-F. Lyotard, « Capitalisme énergumène », dans *Dérives*, cit., p. 21-56.

¹⁷ J.-F. Lyotard, J.-L. Thébaud, *Au juste*, C. Bourgois, Paris 2006, p. 46.

jet n'est jamais autonome de façon absolue, il est appelé à juger, à trouver seul ses propres lois : « [...] dans le paganisme, il y a l'intuition, l'idée (si je puis dire, au sens presque kantien du terme) inverse. C'est-à-dire l'idée qu'aucun énonciateur n'est jamais autonome », mais toujours « quelqu'un qui est d'abord un destinataire, et je dirais : un destiné [...] qui, avant d'être l'énonciateur, d'une prescription, a lui-même été le récepteur d'une prescription, dont il est simplement, le relais ».¹⁸ Le renversement de l'idée kantienne entraîne l'inexistence d'une totalité possible dans le monde de l'expérience ; néanmoins, elle fonctionne quand même comme « une espèce d'horizon qui exerce une sorte de régulation sur l'action ».¹⁹ Lyotard accepte donc le téléologisme kantien conçu sous une forme pour ainsi dire 'faible' : lorsqu'on juge, il faut toujours avoir et chercher une idée de ce que la justice doit et peut être, surtout si le modèle n'est pas un jugement déterminant, mais bien un jugement réfléchissant, librement envisagé en tant que « capacité de penser en dehors du concept et aussi en dehors de l'habitude ».²⁰ S'il faut juger, c'est bien parce qu'il y a quelque chose qui nous dépasse, une « transcendance » (en termes lévinassiens) ou une « obligation », comme le dit Lyotard, dans des domaines où il n'y a pas plus de savoir qui puisse nous instruire, où il nous manquent les instructions et les normes.

La fin des grandes narrations popularisée par le célèbre *La condition postmoderne* (1979), avec son instance sur la perte d'une légitimation méta discursive, ne fait qu'expliquer sur le plan de la 'philosophie de l'histoire' (entre guillemets, car, à proprement parler, pour Lyotard la philosophie de l'histoire appartient encore à la modernité classique et à ses narrations – on y reviendra) cet enjeu d'une singularité qui se trouve à se bouger dans un monde devenue incompréhensible. Comme l'écrira Lyotard en 1992, à la fin du XX^e siècle « l'Europe intellectuelle s'essaie à penser en l'absence de tribunal et de légitimation », ce qui implique « [h]aines inassouvies, hontes, illusions perdues, méfiances, incriminations, erreurs inavouées, inhibitions, redditions sans condition à l'ancien ennemi (comme si l'on était encore dans la logique du 'deux') : aux crimes du dogmatisme, la pensée ajoute ceux que lui souffle sa culpabilité ».²¹ C'est le Kant du *paganisme*, de la singularité judiciaire, qui peut répondre d'après Lyotard à cet état de violence discursif faisant suite à l'effondrement violent des narrations consolatrices.

¹⁸ *Ivi*, p. 78.

¹⁹ *Ivi*, p. 107. Voir aussi p. 127-8.

²⁰ *Ivi*, p. 171.

²¹ J.-F. Lyotard, « Un avertissement », dans N. Brügger, F. Frandsen, D. Pirotte (éds.), *Lyotard, les déplacements philosophiques*, tr. fr. E. Danino, De Boeck Université, Bruxelles 1993, p. 8.

12.4.2. *Kant païen*

Dans *Au juste*, on voit Lyotard conjuguer deux éléments du kantisme : (1) le jugement réfléchissant, de telle manière qu'il peut se déclarer kantien, « mais de la troisième *Critique* », pas kantien au sens du Kant « du concept ou de la loi morale », mais bien du celui « de l'imagination, quand il se guérit de la maladie du savoir et de la règle en passant au paganisme de l'art et de la nature »²² ; et (2) une Idée de justice inspirée par le « jeu de langage » éthique de la *Critique de la raison pratique*, où Kant introduit « l'Idée d'une nature suprasensible, c'est-à-dire d'une totalité d'êtres raisonnables pratiques ».²³ Mais ce qu'il faut souligner, c'est que Lyotard fait valser le jugement réfléchissant kantien hors du cadre proprement esthétique pour y absorber aussi le domaine du politique et de la morale, le « *so dass* » de l'impératif kantien qui laisse le sujet libre de trouver, même dans le jeu entre singularité et universalité, sa propre norme.²⁴ La raison kantienne, en tant que régulatrice et suprasensible, est en effet *prescriptive*, et non pas *dénotative*, c'est-à-dire qu'elle ne détermine rien en termes de contenu. Mais l'idée ne pourra jamais être celle d'une *totalité*, juste celle d'une *singularité*, obligée de « trancher » entre des opinions, pour distinguer ce qui est juste et ce qui ne l'est pas.²⁵ Kant aurait donc dû écrire une « Critique de la raison politique » après la *Pratique* et la *Faculté de juger*, pour appliquer ce qui, dans les deux premières, reste implicite.²⁶

Le virage vers Kant, auquel fera suite celui vers Wittgenstein,²⁷ reflète non seulement le climat de la fin postmoderne des grandes narrations, mais souligne aussi l'ampleur de la progression du parcours accompli par Lyotard hors de ses premières incursions phénoménologiques, comme il l'explique dans *Le Différend*, paru en 1983 :

le Kant de la troisième *Critique* et des textes historico-politiques ('quatrième Critique'), le Wittgenstein des *Recherches philosophiques* et des posthumes [...] ils sont des épi-logues de la modernité et des prologues à une postmodernité honorable. Ils dressent le constat du déclin des doctrines universalistes [...]. Ils interrogent les termes dans lesquels

²² J.-F. Lyotard, *Instructions païennes*, Galilée, Paris 1977, p. 36.

²³ *Ivi*, p. 160.

²⁴ *Ivi*, p. 179.

²⁵ Voir *ivi*, p. 183.

²⁶ Voir *ivi*, p. 184.

²⁷ Sur l'importance de Wittgenstein, voir « Wittgenstein, après » (1983), dans *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, Paris 1984, p. 59-66, en particulier p. 61, là où Lyotard écrit : « L'examen des jeux de langage, toute comme la critique [kantienne] des facultés, constante et renforce la séparation du langage avec lui-même. Il n'y a pas d'unité du langage, mais des îlots de langage, chacun d'eux régi par un régime différent, intraduisible dans les autres. Cette dispersion est bonne en soi, et doit être respectée. Ce qui est morbide, c'est qu'un régime de phrases l'emporte sur les autres ».

ces doctrines croyaient pouvoir trancher les différends (réalité, sujet, communauté, finalité). Ils les interrogent de façon plus rigoureuse que ne le fait la ‘science rigoureuse’ husserlienne qui procède par variation eidétique et évidence transcendantale, ultime ressource de la modernité cartésienne.²⁸

C’est l’idée qui règle non seulement la structure générale, avec tous ses renvois à un panthéon d’auteurs très différents, de *Le Différend*, mais plus spécifiquement les petits chapitres ou « notices » sur Kant où les différents ‘étages’ de la philosophie critique de Kant sont relus à travers le Wittgenstein des jeux du langage et des régimes de phrases, avec deux convictions fondamentales : que, d’une part, « [l]a possibilité de la réalité, y compris celle du sujet, est fixée dans des réseaux de noms ‘avant’ que la réalité se montre et se signifie dans une expérience »,²⁹ et, de l’autre, plus fondamentale, que « [l]e discours philosophique a pour règle de découvrir sa règle : son a priori est son enjeu. Il s’agit de formuler cette règle, elle ne peut l’être qu’à la fin, s’il y a une fin ». ³⁰ C’est d’ailleurs le thème déjà présenté par Lyotard un an auparavant, lors de la décade de Cerisy de juillet-août 1982, dans le texte intitulé « Judicieux dans le différend », où l’enjeu de la philosophie elle-même est pensée directement en dialogue avec Kant : en s’appuyant sur plusieurs textes kantien outre les trois *Critiques*, comme l’*Anthropologie pragmatique* ou le *Conflit des facultés*, Lyotard insiste sur le jugement comme recherche de la règle pour le cas, l’à travers un exercice d’ingenium, de Witz, pour reprendre les termes de l’*Anthropologie* (§§42-4). Et la philosophie kantienne elle-même devient paradigmatique à cet égard, en raison de la nature composite de son système (connaissance, liberté, finalité et ensuite, comme Lyotard ne cesse de le souligner, politique), en vertu du fait que l’expérience est essentiellement, d’après son modèle, « un archipel de régimes de phrases ». ³¹ Mais l’expérience n’est jamais un horizon unitaire, circonscrit ; tout au contraire, elle est creusée par des « abîmes » incommensurables entre phrases qu’il s’agit de respecter et de modérer.

Cette figure de l’archipel est approfondie dans *Le Différend* en quatre façons de ‘coups de sonde’ dans les moments de la pensée de Kant ou dans des groupes de textes kantien. En absence d’intuition intellectuelle métaphysique, face à un constructivisme qui fait du champ de l’expérience un conflit d’instances, Lyotard interprète la philosophie critique comme une sorte de lieu de médiation et de réflexivité, à chaque niveau de son architectonique :

²⁸ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, Éditions de Minuit, Paris 1983, p. 11-2.

²⁹ *Ivi*, p. 76.

³⁰ *Ivi*, p. 95.

³¹ J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », dans J. Derrida *et al.*, *La faculté de juger*, cit., p. 212.

1) Au niveau de la *Critique de la raison pure*, de l'esthétique transcendantale en particulier, il y a d'abord une sensation qui est rendue possible par une réceptivité fondamentale, laquelle accueille une « idiome-matière » (« destinateur ») qui n'est pas fourni de signification propre et qui requiert donc de la part du sujet, le « destinataire », le filtrage par l'idiome spatio-temporel (et ensuite catégoriel³²). On a donc une « phrase-matière » et une « phrase-forme » qui conjoignent ensemble réalisme empirique et idéalisme transcendantal. La construction du donné, écrit Lyotard, implique que le phénomène surgit d'un dialogue entre « les instances destinateur et destinataire », entre impression et mise en forme, ce qui révèle, à un niveau très originaire, « que les 'facultés' ne cessent de se faire les unes aux autres des représentations », voire, en sens juridique, « des remontrances, des doléances, c'est-à-dire de se critiquer en confrontant leurs objets respectifs. Elles sont ainsi les unes par rapport aux autres dans la position tour à tour de destinateur et de destinataire ».³³ Dit autrement, le sujet est à la fois activité et passivité, et se trouve toujours, en vertu de sa propre constitution, dans une situation de médiation, « pris dans un régime de phrases, [où] il s'objecte à lui-même une phrase d'un autre régime, et recherche, sinon leur conciliation, du moins les règles de leur conflit [...] ».³⁴

2) Mais ce constructivisme médiateur se trouve compensé, dans la première *Critique*, par ce que Lyotard appelle l'« isomorphisme » entre le langage de la science et les données de l'expérience, car il en va de la production d'énoncés dénotatifs, cognitifs. En d'autres termes, les formes transcendantales font l'objet d'une déduction qui garantit leur application aux divers sensible qui provient de la réalité empirique pour la mise en forme et la production de l'expérience. Mais lorsqu'on passe à la *Raison pratique*, où on a affaire à une phrase prescriptive, la déduction n'est pas possible, elle doit être renversée, comme l'admet Kant lui-même quand il dit, dans la « Déduction des principes de la raison pratique », que la loi morale est un « *Faktum* » dont aucun donné sensible ne peut rendre compte ; plus précisément, elle atteste l'existence d'un « pouvoir insondable [*unerforschlichen Vermögen*], qu'aucune expérience ne peut prouver », à savoir la liberté.³⁵ Dès lors, la phrase « tu dois » n'est pas prononcée par l'expérience, mais elle est sentie, avertie comme une obligation inconditionnelle suprasensible, par un destinataire qui peut enchaîner ou pas son « je peux », qui peut choisir comment répondre :

³² Lyotard semble glisser sur la question du schématisme, en lui reprochant, comme il l'écrit ailleurs, de lui donner un « privilège excessif » en raison de la « phrase de connaissance » (voir J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », cit., p. 228).

³³ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, cit., p. 100.

³⁴ *Ivi*, p. 100-1.

³⁵ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak. V, p. 47 ; II, p. 665.

La loi reste donc non déduite. La liberté est déduite à l'intérieur même de la phrase d'obligation comme l'implication immédiate d'un destinataire à partir de cet effet qu'est le sentiment du dessaisissement qu'éprouve le destinataire. On ne sait pas de qui la liberté est la liberté. On sait seulement qu'elle ne fait que s'annoncer au destinataire de la loi, par le sentiment d'obligation.³⁶

Ici Lyotard insiste sur la singularité de la réponse à la loi. La solution kantienne, qui consiste dans l'introduction comme horizon pratique d'une *humanité*, cette « communauté de phrases éthiques », semble combler trop facilement l'écart ouvert par le différend fondamental entre la loi-destinatrice et le sujet-destinateur.³⁷ Comme l'écrit Lyotard, il n'existe pas une « diachronie morale » propre à une communauté humaine éthique : « Le temps éthique pur est le maintenant de la phrase qui présente d'un coup l'obligation et l'obligé (et peut-être l'obligé, le *Je peux*), chacun selon son mode ». ³⁸ Il n'existe pas, donc, une communauté éthique, mais plutôt un enchaînement incessant d'une phrase sur l'autre, réglé non pas par l'*obligation* mais par l'*implication*. En termes différents, c'est la même dynamique de l'instance de ce que Lyotard appelle l'« *Arrive-t-il* », de la phrase qui nous parle, *ici et maintenant*, du cas qui s'impose à nous avec sa propre jurisprudence à inventer. Le jugement est toujours singulier et *idiographique*.

3) C'est justement le rôle du jugement réfléchissant dans la *Critique de la faculté de juger* qui fait ressortir la complexe architectonique du système kantien, l'« archipel » avec ses îles, ses genres de discours, ses facultés qui parlent chacune son propre langage : « la faculté de juger serait, au moins pour partie, comme un armateur ou comme un amiral qui lancerait d'une île à l'autre des expéditions destinées à présenter à l'une ce qu'elles ont trouvé [...] dans l'autre, et qui pourrait servir à la première de 'comme-si intuition' pour la valider ». ³⁹ Lyotard emphatise amplement la valeur médiatrice du jugement, qui a pour élément la mer, l'*archipelagos*. Il y a plusieurs cas de passages (*Übergänge*) dans les textes kantien que Lyotard énumère, et sur lesquels il n'y a pas lieu de revenir : l'illusion transcendantale, le monogramme évoqué dans le schématisme transcendantal, le beau comme symbole du bien moral, pour n'en nommer que les plus importants. Sans doute, ce qui compte le plus pour Lyotard c'est la modalité opérative du jugement réfléchissant, qui doit se donner sa propre règle et

³⁶ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, cit., p. 179.

³⁷ *Ivi*, p. 184.

³⁸ *Ivi*, p. 185.

³⁹ *Ivi*, p. 190. Sur l'archipel, voir aussi J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Gallimard, Paris 1986, p. 31-44.

procéder en suivant un « fil conducteur (*Leitfaden*) » pour chercher un ordre là où il ne semble pas possible qu'il y en ait un si ce n'était par l'existence d'une Idée (de la nature, dans le cas de la troisième *Critique*). Problème dramatique, si 'actualisé' en dehors de la philosophie kantienne : car la nature, on le sait, nous parle par signes, par son écriture chiffrée (*Chiffreschrift*),⁴⁰ et nous ne pouvons qu'accepter le drame de l'*als ob*, d'un « circulus » auquel même une « a-téléologie postmoderne » ne pourrait pas se soustraire.⁴¹

C'est le thème abordé par exemple dans la quatrième notice sur Kant et, plus diffusément, mais sans variations substantielles, dans *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, texte présenté à l'origine en 1981 au Centre des recherches philosophiques sur la politique de l'ENS, dirigé par Nancy et Lacoue-Labarthe.⁴² L'a-téléologie postmoderne est au fond une conjugaison entre les intuitions de la troisième *Critique* et les écrits politiques de Kant, que Lyotard lit en parallèle comme si la nature, avec ses fils conducteurs cachés dans l'intime de son écriture chiffré, et l'histoire, avec, pour reprendre le terme employé dans le « Conflit avec la faculté de droit » (§5), ses « signes » – à savoir des événements (*Begebenheiten*) qui affichent, comme un indice (*hindeutend*), sans rien prouver de façon déterminante, que l'histoire humaine est passible de progrès⁴³ – appartenaient au même ordre conceptuel. D'ailleurs, le terme « fil conducteur » revient aussi dans l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue politique*, là où Kant avoue sa confiance dans la possibilité d'en repérer un qui nous rassure sur la possibilité pour l'humanité se réaliser sa destination suprasensible.⁴⁴ Le jugement réflexif doit donc s'engager dans la tâche difficile de se mesurer avec ses *Geschichtszeichen*, pour y retrouver la preuve tangible du fait, de l'idée, que l'humanité peut atteindre un perfectionnement : « Donné sinon de l'expérience, au moins dans l'expérience, 'livrée', la *Begebenheit* doit être l'indice probant de l'Idée de causalité libre ». ⁴⁵ L'exemple pa-

⁴⁰ Voir E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, Ak. V, p. 301 ; II, p. 1081.

⁴¹ Voir J.-F. Lyotard, *Le Différend*, cit., p. 196.

⁴² Voir J.-F. Lyotard, *L'Enthousiasme*, cit.

⁴³ En parlant de la possibilité pour l'humanité d'être cause de son propre progrès, Kant écrit : « Donc un événement doit être recherché qui indiquerait, d'une manière indéterminée quanta au temps, l'existence d'une telle cause et aussi l'action de sa causalité dans l'espèce humaine, et qui ferait conclure au progrès vers le mieux comme conséquence inéluctable, [...], cependant de telle façon que cet événement ne doive pas lui-même être considéré comme cause de ce progrès, mais seulement comme indication, comme *signe historique* (*signum commemorativum, demonstrativum, prognostikon*), et qu'ainsi puisse être prouvée la *tendance* de l'espèce humaine considérée en *totalité* » (E. Kant, *Le Conflit des facultés*, Ak. VII, p. 84 ; III, p. 894).

⁴⁴ « [...] on découvrira, je crois, un fil conducteur qui ne sera pas seulement utile à l'explication du jeu confus des affaires humaines, ou à la prophétie politique des transformations futures [...], mais qui ouvrira (ce que l'on ne peut avoir des raisons d'espérer si l'on ne présuppose pas un plan de la nature) une perspective consolante sur l'avenir, où l'espèce humaine est représentée dans une ère très lointaine comme travaillant cependant à s'élever enfin à un état où toutes les germes que la nature a placés en elle pourront être complètement développés, et sa destination ici-bas pleinement accomplie » (E. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, Ak. VIII, p. 30 ; t. II, p. 204).

⁴⁵ J.-F. Lyotard, *Le Différend*, cit., p. p. 237.

radigmatique de signe historique est pour Kant, comme on le sait, la réaction d'une communauté internationale à un événement tel que la Révolution française. C'est l'enthousiasme, cette passion-limite frôlant l'exaltation insensée ou pire la déraison (*Schwärmerei*), qui témoigne d'une sorte de rationalité partagée propre au genre humain, de l'existence d'une communauté rationnelle qui peut s'apparenter sur la base d'un *sensus communis* où l'esthétique (le sentiment) et la politique s'enchevêtrent. Lyotard établit ce lien très clairement : la phrase-esthétique et la phrase-politique ne donnent pas lieu à la subsumption sous un concept, elles ne peuvent que fournir des présentations, renvoyant à des Idées (l'universalité du beau ou du sublime, l'universalité de la liberté dirigeant le genre humain vers le progrès) qui se révèlent indirectement : « Le *sensus communis* est ainsi dans l'esthétique comme le tout des êtres raisonnables pratiques dans l'éthique ». ⁴⁶ Lyotard évidemment ne partage pas la croyance dans l'existence d'une communauté rationnelle humaine ; ce qu'il retient, c'est seulement le fait que le régime historico-politique ne nous offre que des cas, des « hypotyposes complexes » qui ne peuvent pas être des concepts ou des schèmes, en faisant découler de cela que la philosophie de l'histoire, « dont il ne saurait être question dans une pensée critique, [...] est une illusion née de l'apparence que les signes sont des exemples ou des schèmes ». ⁴⁷

Lyotard est évidemment pessimiste quant à la possibilité de faire confiance, au temps de la technoscience capitaliste, du marché avec ses échanges d'argent et de temps et d'un réformisme désormais complice de la logique économique, dans le fait qu'une prétendue communauté rationnelle pourra avoir la capacité de prouver le même enthousiasme républicain que celui dont Kant parlait. Dans la conclusion de *L'enthousiasme*, il estime que la *Begebenheit* de notre temps postmoderne est « le sentiment d'une fission de ce gros noyau politique délibératif », autre nom pour indiquer un régime démocratique dont la domination capitaliste est la logique secrète. Auschwitz, pour ce qui concerne l'Idée des droits de l'homme, Budapest 1956, pour ce qui est de l'Idée du droit des peuples, la Kolyma, quant à la dictature du prolétariat, et surtout, plus près de l'expérience de Lyotard, mai 1968, révélateur de « l'illusion 'démocratique' qui cachait l'hétérogénéité du pouvoir et de la souveraineté », représentent les abîmes de l'âge contemporain, c'est-à-dire des signes d'histoire que l'on qualifierait de négatifs, c'est-à-dire dévoilant non pas une Idée, mais l'hétérogénéité des fins qui dans l'histoire et dans l'espace public peuvent être poursuivies : « Car ce n'est pas seulement l'Idée d'une fin qui s'indiquerait dans notre sentiment, mais déjà l'Idée que cette fin consiste dans la formation et l'exploration libre des Idées, que cette fin est le commencement de l'infini des finalités

⁴⁶ *Ivi*, p. 243.

⁴⁷ *Ivi*, p. 246.

hétérogènes ».⁴⁸ Pluralité de fins, différend d'Idées et de phrases. L'écriture chiffrée kantienne, Lyotard la transforme dans l'archipel de phrases, de régimes de discours (« dialectique, érotique, didactique, éthique, rhétorique, 'ironique' »), sinon des « paralogies » qui font le spectacle de la postmodernité.⁴⁹ Entre ces instances, il y a différend, il y a abîme, il y a incommensurabilité. La phrase est un *Ereignis*, quelque chose qui arrive et à laquelle le sujet est obligé à faire face en l'absence d'un grand tribunal. Ce qui reste, c'est l'imprévisibilité de l'« Arrive-t-il ? », de l'évènement qui impose un jeu de langage et un différend dépassant la logique et l'hégémonie économique pour faire réapparaître la politique comme dimension incommensurable d'enjeux oppositifs.

En ce sens, l'appel lyotardien au jugement réfléchissant joue une fonction en fin de compte *testimonial*, son rôle consistant moins dans la définition du *modus* d'une nouvelle rationalité ou d'une nouvelle praxis que dans la préservation de l'incommensurabilité entre instances (cognitives, éthiques, politiques, moraux, juridiques), donc dans une hyperbolisation de la fonction critique. Comme l'écrit Gualandi, le jugement réfléchissant « est le nom que Lyotard assign[e] à l'instance philosophique [...] capable de donner une voix à ces sentiments muets, à ces émotions à l'état naissant, à ces 'phrases en attente' qui ne trouvent un accueil chez aucun genre de discours pré-constitué (et valable de façon normative) ».⁵⁰ La « responsabilité réflexive » dont Lyotard parle en conclusion de *L'enthousiasme*⁵¹ relève justement de ce principe, de l'importance de respecter l'écart qui inévitablement se creuse entre les familles de phrases hétérogènes, sans qu'aucun métalangage n'arrive à s'imposer comme le seul idiome officiel de l'archipel.

12.4.3. *Une subjectivité minimale face au sublime*

Chez Lyotard, l'insistance sur la réflexivité du jugement ne va pas sans une référence continue, abordée selon plusieurs perspectives, à l'idée de ce que lui-même appelle une

⁴⁸ J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme*, cit., p. 109.

⁴⁹ « La légitimation par la paralogie » est le titre du dernier chapitre de *La condition postmoderne*, où, contre l'idée habermasienne de la légitimation par la recherche d'un consensus, Lyotard formule une pragmatique de la paralogie vue comme « l'imbrication de réseaux de classes d'énoncés (dénotatifs, prescriptifs, performatifs, techniques, évaluatifs, etc.) hétéromorphes » (J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Éditions de Minuit, Paris 1979, p. 105), sans qu'on puisse déterminer un métalangage, mais seulement des arrangements locaux, précaires, sur la base de « méta-argumentations finies », dans des limites spatio-temporels bien définis.

⁵⁰ A. Gualandi, « Relativisme postmoderne et exercice du jugement », dans B. Cany, J. Poulain, P. W. Prado Jr. (dir), *Passages de Jean-François Lyotard*, Hermann, Paris 2011, p. 202.

⁵¹ Voir aussi J.-F. Lyotard, *L'enthousiasme*, cit., p. 114.

subjectivité « à l'état naissant »⁵² où « *anima minima* »,⁵³ à savoir d'un sujet qui est exposé à la phrase-événement, qui est vulnérable au différend que l'hétérogénéité des régimes discursifs implique nécessairement et qui ne peut enchaîner sa réponse qu'à partir de son état d'exposition et de non-constitution foncière. Si nous prenons par exemple le premier chapitre des *Leçons sur l'Analytique du sublime*, issues des cours données par Lyotard à Irvine à la fin des années 1980, on voit très bien filtrer, à travers le commentaire du texte kantien, l'importance décisive de cette notion de réflexivité qui est et qui demeurera, même ensuite, dans le domaine de la politique, en justifiant aussi le lien de celle-ci avec l'art, éminemment *esthétique*, c'est-à-dire *sensible*. C'est justement parce qu'il s'annonce par un sentiment d'un libre jeu indéterminé que le jugement réfléchissant manifeste l'activité de l'esprit à son état le plus pur. Lyotard le dit clairement au-delà de la lettre kantienne dans une série de citations qu'il faut reporter *in extenso* :

[...] le jugement esthétique recèle, à mon sens, un secret plus important que celui de la doctrine, le secret de la 'manière' (plutôt que de la méthode) par laquelle la pensée critique elle-même procède en générale. [...] Or le mode de la pensée critique ne devrait être que purement réfléchissant, par définition (elle n'a pas *déjà* les concepts dont elle cherche à établir l'usage), et d'autre part le jugement esthétique manifeste la réflexion dans son état le plus 'autonome', le plus *nu*, si l'on peut dire.⁵⁴

Lyotard est encore plus explicite peu après : la troisième *Critique*, en tant qu'unification du système philosophique kantien, « rend manifeste, au titre de l'esthétique, la manière réflexive de penser qui est à l'œuvre dans le texte critique tout entier ».⁵⁵ En enfin, dans une page d'une clarté absolue, qui est, pourrait-on dire, la clé du kantisme de Lyotard :

avec la réflexion, la pensée semble bien disposer de l'arme critique tout entière. Car la réflexion est le nom que porte, dans la philosophie critique, la possibilité de cette philosophie. [...] Comment, en somme, peut-il [le penseur critique] juger comme il faut 'avant' de savoir ce qu'est juger comme il faut, et pour le savoir ? La réponse est que la pensée critique dispose, dans la réflexion, dans l'état où la met telle synthèse non encore assignée, d'une sorte de prélogique transcendantale. Celle-ci est en réalité une esthétique

⁵² Voir J.-F. Lyotard, « *Sensus communis*, le sujet à l'état naissant » (1986), dans *Misère de la philosophie*, cit., p. 13-41.

⁵³ Voir J.-F. Lyotard, « *Anima minima* », dans *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993.

⁵⁴ J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime* (1991), Klincksieck, Paris 2015, p. 15.

⁵⁵ *Ivi*, p. 17.

puisqu'elle n'est faite que de la sensation qui affecte toute pensée actuelle en tant qu'elle est simplement pensée, la pensée se sentant *penser et se sentant pensée*, ensemble. Et comme penser est juger, se sentant jugeant et jugée, d'un même coup.⁵⁶

Ces affirmations si fortes s'expliquent sur la base du fait que pour Lyotard le jugement réfléchissant a une valeur purement « tautégorique », où ce terme, puisé dans la théorie du mythe de Schelling (qui à son tour le dérive de Coleridge),⁵⁷ indique une autoréférentialité qui est la précondition nécessaire de toute orientation dans la pensée : avant de catégoriser, je dois être touché par quelque chose qui éveille en moi le besoin de juger, un sentiment pur qui est la subjectivité dans son état minimal et virginal, où le sujet (au sens traditionnel, constitutif) est encore une 'promesse'.⁵⁸ On pourrait même parler, en termes derridiens, d'un état d'auto-affection. La première caractéristique de la réflexion est en effet pour Lyotard « l'immédiateté fulgurante et la coïncidence parfaite du sentant et du senti, au point que même la distinction de l'actif et du passif de ce 'sentir' est impropre au sentiment, puisqu'elle y introduirait l'esquisse d'une objectivité ».⁵⁹ Toute connaissance déterminante est enracinée dans ce lieu profond où le sujet s'interroge de façon *heuristique* sur le bon usage des catégories, et cela est d'autant plus vrai, comme l'admet Lyotard lui-même,⁶⁰ que les circonstances de cette interrogation ne concernent pas le domaine cognitif de la science, mais plutôt ceux, justement, de l'esthétique (beau et sublime), de l'histoire et de la politique.

C'est à ce point que Lyotard se livre à l'analyse de l'« Analytique du sublime ». Or, pourquoi Lyotard est-il si intéressé au sublime ? Parce que le sublime est, tout simplement, *le modèle du différend*. Le jugement esthétique, avec ce libre jeu et son accord immédiat de facultés, ne signale pas une disproportion entre 'phrases'. Dans le sublime, par contre, comme Lyotard le déclare déjà dans « Judicieux dans le différend », le jugement se mesure à un rapport de plaisir et de peine, donc de désaccord, d'harmonie ratée, entre deux facultés, l'imagination et la raison : « Deux phrases à régime hétérogène, ici l'imagination et la raison, ne parviennent pas à s'accorder à propos d'un objet (l'objet qui donne occasion au sublime), et leur conflit se signale par un signe, un silence éloquent, le sentiment, qui est toujours une

⁵⁶ *Ivi*, p. 37.

⁵⁷ Selon Schelling, le mythe n'a pas une signification allégorique, c'est-à-dire que les figures des dieux ne renvoient pas à une dimension ou une vérité autre ; par contre, ils sont, ils ont leur sens en eux-mêmes, ils expriment leur vérité.

⁵⁸ Voir *ivi*, p. 27 et 30.

⁵⁹ *Ivi*, p. 19.

⁶⁰ Voir *ivi*, p. 39.

agitation, c'est-à-dire une phrase impossible ». ⁶¹ Le sublime est alors une dimension éminemment *critique*, pas spéculative au sens hégélien, qui ne peut pas être relevée ou résolue. En tant que sentiment ambigu qui, par l'échec de l'imagination à synthétiser dans une représentation un *quantum* infini (sublime mathématique) et par la menace d'un anéantissement face à une puissance naturelle qui nous révèle l'absolu (sublime dynamique), le sublime est pris par Lyotard comme modèle d'un différend où le fini de la forme et l'infini irréprésentable sont comme deux idiomes qui ne communiquent que par « présentation négative », dans un étrange rapport de contre-finalité : l'Idée est imprésentable, elle est seulement sentie subjectivement par la pensée, d'une manière réflexive. ⁶²

Or, ce modèle épistémologique, en tant que condition *de facto* de la pensée postmoderne, hyperbole du jugement réfléchissant dans le différend radical, s'applique pour Lyotard à presque la totalité de l'expérience, de la politique à l'art. Le sublime devient, à partir des années 1980, le signe sous lequel se produit le lien entre ces deux sphères – un lien qui ne peut qu'être, évidemment, seulement analogique, fondé sur le modèle gnoséologique commun du jugement réfléchissant. ⁶³ L'art d'avant-garde, en particulier, conséquence extrême de l'esthétique du sublime inaugurée par Boileau en 1674 avec son *Art poétique* et son édition du texte de Longinus, mais dont Burke et Kant sont sans doute les initiateurs au sens propre, vient donc à jouer un rôle clé au sens où elle montre, dans l'empire du jugement déterminant, du *Gestell*, pour le dire avec Heidegger, de la déshumanisation capitaliste, l'existence de quelque chose qui se soustrait, qui ne se présente pas sous des formes spatio-temporelles bien déterminées :

ce qui est d'abord frappé, et qui se plaint, dans notre modernité, ou notre postmodernité, c'est peut-être l'espace et le temps. Ce à quoi une atteinte est portée serait l'espace et le temps comme formes de la donation de ce qui arrive. La vraie « crise des fondements » n'était sans doute pas celle des fondements de la raison mais de toute entreprise scientifique portant sur des objets dits réels, c'est-à-dire donnés dans l'espace et le temps sensibles. ⁶⁴

⁶¹ J.-F. Lyotard, « Judicieux dans le différend », cit., p. 199-200.

⁶² J.-F. Lyotard, *Leçons sur l'Analytique du sublime*, cit., p. 141.

⁶³ Voir J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., p. 45-6 : « Je ne pense pas pourtant qu'on puisse penser les deux régions, esthétique et historico-politique, de façon identique [...]. On peut tout au plus les mettre en rapport analogiquement. [...] Ce qui fait question, c'est en quoi la chose politique est constitutivement apparentée à l'art. L'une et l'autre font certainement accueil à une même manière de penser, celle que Kant appelle jugement réfléchissant. Le penser s'y montre capable de synthétiser des données, sensorielles ou socio-historiques, sans se servir de règles prédéterminées ».

⁶⁴ J.-F. Lyotard, « Quelque chose comme : 'communication...sans communication » (1985), dans *L'inhumain. Causeries sur le temps* (1988), Klincksieck, Paris 2014, p. 111.

C'est déjà ce que Cézanne cherchait dans la montagne Sainte-Victoire, par exemple, mais que les artistes contemporains comme Newman en peinture ou Cage en musique continuent à poursuivre : non pas une forme, mais un événement, la matière des sensations toujours dans son état primitif et brut, une *présence* qui dépasse la représentation.⁶⁵ Mais c'est aussi toute l'histoire des avant-gardes, qui ne sont qu'une grande recherche de l'événement, de l'« Arrive-t-il ? » : « Avec l'esthétique du sublime, l'enjeu des arts du XIX^e et du XX^e siècle est de se faire les témoins de ce qu'il y a de l'indéterminé »,⁶⁶ ce qui ne veut pas dire seulement remettre en question les règles représentatives et prospectives classiques, établies dans le Quattrocento, mais refléter la déréalisation produite par le capital : « il existe – écrit Lyotard – une connivence entre le capital et l'avant-garde », qui consiste dans une « force de scepticisme et même de destruction » laquelle « encourage en quelque sorte chez les artistes le refus de se fier aux règles établies et la volonté d'expérimenter des moyens d'expression, des styles, des matériaux toujours nouveaux ».⁶⁷ Science, technique et capital se combinent en déployant un horizon de production, de réplique et de consommation infinies qui est de l'ordre de l'Idée imprésentable.⁶⁸ L'art sublime est donc obligé de rendre compte, par un mixte de plaisir et de peine, par l'évocation d'un invisible qui n'est pas celui dont parlait Merleau-Ponty, mais plutôt une menace d'anéantissement culturel, de cet ordre « inhumain » qui s'annonce dans le monde technoscientifique industriel. Ce qui ne veut pas dire, précisons-le en conclusion, que Lyotard prône tout simplement une esthétique ou une politique « du sublime », mais que cette notion instaure dans la modernité (dont la postmodernité n'est pas le dépassement, mais une *modalité*⁶⁹) ce tournage réflexif où le sujet, dans sa forme minimale de *synolon* de sensibilité et pensée, doit être à la hauteur d'une négociation permanente entre significations, idiomes et phrases souvent idiomatiques, sur un plan de réorganisation radicale de la vie sensible, matérielle et spirituelle des hommes.

12.4.3. *La dernière querelle de l'humanisme*

Le thème de l'inhumain est aussi révélateur d'une controverse singulière – d'un *différend* – qui à partir des années 1980 oppose Lyotard à un front philosophique qu'il n'hésite pas

⁶⁵ Voir J.-F. Lyotard, *Pérégrinations*, cit., p. 43-4.

⁶⁶ J.-F. Lyotard, « Le sublime et l'avant-garde » (1983), dans *L'inhumain*, cit., p. 101.

⁶⁷ *Ivi*, p. 104.

⁶⁸ Voir J.-F. Lyotard, « Représentation, présentation, imprésentable » (1982), dans *ivi*, p. 120.

⁶⁹ Voir J.-F. Lyotard, « Réponse à la question : Qu'est-ce que le postmoderne ? » (1982), dans *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 2005, p. 13-34.

à nommer « humaniste », avec le gout délibérément simpliste de la querelle intellectuelle, et où il inclut toute une famille de penseurs très disparates, mais qui partagent à ses yeux la même condamnation du prétendu nihilisme de la philosophie contemporaine et le retour à une quelque forme de rationalité, de valeur ou de sens, comme si l'humanité de l'homme était quelque chose d'assuré, qui n'avait pas besoin d'être questionné mais seulement d'être réaffirmé. Lyotard se réfère notamment à des auteurs comme Habermas, Rawls, Searle et, surtout, dans le contexte français qui le touche le plus, à ceux qu'il appelle « les néo-humanistes français »,⁷⁰ à savoir Luc Ferry (1951), professeur à l'Institut d'études politiques de Lyon, et Alain Renaut (1948), maître de conférences à Nantes, auteurs en 1985 du livre *La Pensée 68*, explicitement ciblé contre « l'antihumanisme contemporain ».⁷¹ Sous cette catégorie, Ferry et Renaut avaient ramassé en effet tous les penseurs qui ont marqué la saison des « sixties », en particulier de mai 1968, de Derrida à Foucault, d'Althusser à Lacan, de Bourdieu à Deleuze et à Lyotard lui-même, avec leurs variations sur les thèmes de la fin de l'homme, de la philosophie, de la subjectivité et de son autonomie. Même si, comme l'avouent volontiers Ferry et Renaut, ces discours philosophiques ont contribué à mettre en question un certain subjectivisme naïf (dont le premier déconstructeur, en réalité, suggèrent-ils, aurait été le Kant du paralogisme de la psychologie rationnelle⁷²), le temps est venu de « redonner ses droits à une pensée de l'homme comme tel ».⁷³ Ils refusent en effet l'identification trop simpliste et jugée finalement arbitraire et violente de l'humanisme avec la métaphysique de la volonté, le privilège d'une raison dominatrice et identitaire qui réprime l'altérité ou une idéologie petite-bourgeoise s'incarnant dans la dimension purement formelle de la démocratie libérale. Ce qu'ils proposent, c'est donc de déclencher une seconde querelle de l'humanisme, après celle lancée par Heidegger bien avant la *Lettre sur l'humanisme* avec le *Kantbuch* et son débat avec Cassirer à Davos, querelle qui devrait frayer la voie à une relecture plus complexifiée du statut du sujet dans le monde contemporain, au-delà des généalogies hâtives qui ont fait des Lumières le berceau des horreurs et des déformations du XX^e siècle. Il faudra donc faire paraître « l'erreur, ou l'illusion, commune à tous les courants philosophiques auxquels se laisser appliquer le type idéal des 'sixties' » qui consiste dans l'oubli des plusieurs formes que la subjectivité a assumé dans la modernité et peut revêtir aujourd'hui.⁷⁴

⁷⁰ Voir J.-F. Lyotard, « Avant-propos : de l'inhumain », dans *L'inhumain*, cit., p. 13.

⁷¹ Voir L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 1968. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985.

⁷² Voir *ivi*, p. 58.

⁷³ *Ivi*, p. 24.

⁷⁴ *Ivi*, p. 59.

Or, Ferry et Renaut doivent leur humanisme à l'enseignement de leur maître Philonenko. Dans un hommage à son propre maître Alquié, Philonenko avait précisé ainsi sa position philosophique :

Je n'ai jamais cru que l'Être fut la demeure de l'homme – j'ai toujours pensé que l'homme était la demeure de l'homme. Je n'ai jamais pensé que cette demeure ou cette patrie fut l'objet d'une nostalgie, exigeant un retour – j'ai toujours estimé que cette patrie était l'avenir de l'homme, un avenir à conquérir. Je n'ai jamais cru que cette conquête puisse être seulement ontologique, je la voulais et je la veux aussi technique, politique, éthique. Je sais que tout passe et n'en éprouve aucune tristesse. *Être* libre, figé dans une éternité de conscience ontologique toujours tournée vers l'Être, n'est rien – devenir libre c'est le ciel. En un mot si j'ai été l'étudiant passionné d'Alquié [...], je suis le disciple de Fichte et je crois qu'il n'y a qu'une philosophie vraie, celle qui célèbre l'effort de l'homme tendant vers l'homme, de l'homme cherchant non pas à abolir, pour une seconde, sa séparation d'avec l'Être, mais sa séparation d'avec soi. En un mot, à la nostalgie je préfère l'espoir fichtéen.⁷⁵

Ferry et Renaut partagent la position de Philonenko, sans pour autant en épouser les tons sentimentaux et en passant de part en part à travers la confrontation directe avec les problèmes soulevés par les auteurs qu'ils ciblent. Pour eux, il y a en effet un enjeu supplémentaire, de nature historico-théorique, car, comme le révèle le titre du 'pamphlet', il s'agit bien de réfléchir sur les conséquences politiques et philosophiques de l'événement mai 1968, de régler les comptes avec les effets de son interprétation par une génération de pères dont le legs est considéré comme désormais dépassé, sinon oppressif et dangereux. Ce qui s'est perdu, pour Ferry et Renaut, c'est « l'idée même d'humanité comme intersubjectivité », car la communication et le débat entre « sujets responsables » sont ramenés à une « sublimation de rapports de force ou, si l'on veut, comme une forme euphémisée de la guerre (lutte des classes, conflits pulsionnels, heurts de volontés de puissance, etc.) ». ⁷⁶ Sur le plan social, mai 1968 est lu, souvent à travers les analyses de Gilles Lipovestky (1944), comme l'affirmation paradoxale à la fois d'une critique du sujet bourgeois et de l'indépendance de l'individualité par rapport aux normes, ce qui toutefois n'a produit que « la dissolution du Moi comme volonté autonome », à savoir d'un moi qui ne constitue pas plus un citoyen responsable, intégré dans une société et engagé dans la construction d'un horizon de débat partagé, d'un consensus ra-

⁷⁵ A. Philonenko, « Ferdinand Alquié ou de la lucidité », cit., p. 481.

⁷⁶ L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 1968*, cit., p. 44.

tionnel et transversal, mais plutôt pulvérisé par l'urgence de satisfaire ses propres pulsions et caprices.⁷⁷ Pour ce qui est du côté plus strictement théorétique, par contre, Ferry et Renaut déploient leurs argumentations à partir d'un horizon qui est manifestement celui d'un retour à Kant, notamment à une logique de la communicabilité qui est empruntée à l'interprétation de la troisième *Critique* formulée par leur maître Philonenko dans l'introduction à son édition du texte.⁷⁸ Dans le contexte d'une discussion de Heidegger, Ferry et Renaut opposent à la critique de l'autonomie du sujet par la mise au jour de sa finitude le modèle fourni par la *Critique de la faculté de juger*, où, disent-ils, à travers le jugement réfléchissant, Kant essaie de montrer comment le « sujet fini » peut se confronter avec « la radicale contingence de la réalité par rapport aux exigences de la rationalité ». Ce n'est pas un hasard si Heidegger parle si peu dans ses œuvres de la troisième *Critique*. Ce qu'il n'a pas vu, c'est que Kant, en radicalisant le schématisme transcendantal,

s'y interrogeait en effet, dans sillage ouvert par la *Dialectique transcendantale*, sur les conditions de possibilité d'un rôle légitime des Idées métaphysiques après leur déconstruction. C'est dire qu'il s'agissait pour lui d'aborder la question, paradoxale en apparence, de la *schématisation du discours métaphysique*. Dans cette perspective, tout l'apport de la *Critique de la faculté de juger* consiste à montrer que, si la métaphysique de la maîtrise absolue est dénouée de toute signification lorsqu'on lui attribue le statut d'une vérité, elle peut en revanche, à titre de principe régulateur pour la réflexion, constituer un *horizon de sens* pour la pratique humaine, tant dans l'ordre scientifique que dans l'ordre éthico-politique.⁷⁹

Il s'agit donc pour Ferry et Renaut de conserver des instances légitimes même après les avoir dépassées ou déconstruites. L'appel à la troisième *Critique* comme source d'un modèle néokantien de communicabilité entre sujets rationnels est mieux précisé dans un autre livre, paru un an auparavant, en 1984, mais issu de travaux remontant à la moitié des années 1970, intitulé *Système et critique*, qui se donne pour but, précisément, d'expliquer le sens de ce « retour à Kant ». L'idée fondamentale de Ferry et Renaut est en définitive d'articuler ensemble la critique de la métaphysique kantienne menée dans la « *Dialectique transcendantale* » et la

⁷⁷ Voir *ivi*, p. 98-9. Voir aussi ce qu'ils écrivent ailleurs : « Le passage des années 60 aux années 80 se comprend sans difficulté si l'on perçoit qu'au fond les années 80 ne sont rien d'autre que l'individualisme de Mai, moins les projets utopiques dans lesquels ils étaient traduits, non pour les réaliser au niveau politique, mais uniquement pour accomplir la critique sociale dont il était porteur » (L. Ferry, A. Renaut, *68-86 : itinéraires de l'individu*, Gallimard, Paris 1987, p. 59).

⁷⁸ Voir *supra*, section 9.3.

⁷⁹ L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 1968*, cit., p. 281.

« théorie de la valeur esthétique », donc du jugement réfléchissant. Le point en commun de ces deux moments de l'œuvre de Kant est la reconnaissance de l'impossibilité de réduire le réel à notre « exigence logique » – ou plus proprement dit, en termes kantien, de prendre la nécessité *subjective* de nos jugements pour la connexion *objective* des choses, l'usage *logique* pour l'usage *réel* du raisonnement hypothétique. C'est en ce sens que la « Dialectique » rend possible l'*Urteilkraft* : il y a l'espérance, comme Idée, que le réel se laisse classer, mais en dernière analyse cela est une possibilité *contingente*.⁸⁰ Ce qui fonde la suprématie de la solution kantienne par rapport à celle par exemple de Heidegger, qui est jugée « *sans reste* », c'est le fait que chez Kant « les Idées, une fois déconstruites, désobjectivées, défétichisées, conservent un minimum de *légitimité*, sinon au niveau de la vérité (concept, constitution), du moins au niveau du *sens* (Idée, régulation) ». ⁸¹ En ce sens, l'articulation entre « Dialectique » et troisième *Critique* « autorise une critique, pourtant radicale, de la métaphysique sans sombrer dans l'irrationalisme, dans la liquidation totale de la moindre référence à l'idée même de subjectivité », ⁸² en préservant non tant l'idée de vérité, mais plutôt la possibilité d'un *sens* à partager et à débattre de façon critique. Plus précisément, il s'agit de faire de la « Dialectique transcendantale » kantienne une espèce d'arme *anti-idéologique* qui, en se concentrant sur les *modes de production* des contenus de la pensée plutôt que sur les *contenus* eux-mêmes, révélerait une structure antinomique logique fondamentale déterminant de façon originaire la nature antinomique du débat idéologique au sens politique et social. ⁸³ C'est en cela que consisterait donc la signification d'un retour à Kant « qui ne soit pas simplement 'conservateur' », un retour à Kant, enfin, fondé sur la subjectivité consciente, sur la réflexion, sur la communicabilité intersubjective et sur une Idée régulatrice de système (conçue politiquement comme l'horizon démocratique) qui contemple les positions antinomiques et qui s'oppose aux illusions transcendantales du déterminisme scientifique ou historique. ⁸⁴

À la lumière des références communes, la virulence de la réaction de Lyotard ne peut pas surprendre. Elle ne tarde pas à arriver, parmi les autres nombreuses qui suivent la parution

⁸⁰ Voir L. Ferry, A. Renault, « Heidegger en question. Essai de critique interne », dans *Système et critique : essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Ousia, Bruxelles 1984, p. 97-8.

⁸¹ *Ivi*, p. 99.

⁸² *Ivi*, p. 100. Voir aussi « Sur le dilemme : la raison ou ses marges », dans *ivi*, p. 149-50.

⁸³ Voir L. Ferry, A. Renault, « Retour à Kant : la lecture de la dialectique transcendantale au Collège de philosophie », dans *ivi*, p. 163-6.

⁸⁴ L. Ferry, A. Renault, « Retour à Kant : la lecture de la dialectique transcendantale au Collège de philosophie », dans *ivi*, p. 161. Dans un entretien de 1986, Ferry et Renault précisent en fait qu'ils n'aiment pas l'expression « retour à Kant », en préférant l'idée d'un « moment kantien » de la pensée contemporaine, après celui de Kant lui-même et de la querelle de Davos, où le sujet est à nouveau en question, après avoir été écrasé par la pensée 1968 sous le poids des structures, des déterminations sociologiques, économiques ou libidinales (voir L. Ferry, A. Renault, A. Finkielkraut, K. Pomian, « Y a-t-il une pensée 68 ? », *Le Débat* 2 [1986], p. 15-6).

des textes de Ferry et de Renaut. Dans un numéro de la revue *L'Autre journal* paru en 1986, paraît un texte rédigé par Lyotard avec Jacob Rogozinski (1953) et intitulé « La police de la pensée », où il s'élève contre « l'esprit de ressentiment et les conservatismes » qui affectent le débat philosophique et qui reflètent l'époque présente.⁸⁵ En particulier, Lyotard et Rogozinski dénoncent dans le livre de Ferry et Renaut sur la pensée 68 « la polémique de bas-étage, l'insinuation calomnieuse et la réduction dogmatique. Tout cela au nom de la Vérité et du Droit, du Débat démocratique et de la Rigueur morale... ».⁸⁶ La nouvelle « critique criticiste » serait donc une tentative de discréditer l'adversaire, sans en discuter les thèses mais en les réduisant à des slogans, à des contradictions apparentes et faciles, en utilisant une ironie et des simplifications (voir la célèbre équation « Derrida = Heidegger + le style de Derrida »⁸⁷) relevant d'une stratégie propre à une véritable police intellectuelle. De plus, dans le retour à Kant de Ferry et Renaut, avec leur insistance sur la réflexion et sur le pluralisme antinomique, Lyotard ne voit qu'un retour à l'éclectisme du XIX^e siècle :

On nous avait annoncé à grand tapage un nouveau retour à Kant. Ce n'était que du Victor Cousin... L'auteur de la *Critique de la raison pure*, pour sa part, n'avait jamais considéré l'exposition des antinomies comme une clef universelle capable de résoudre toutes les contradictions de la pensée. On sait d'ailleurs que, des quatre antinomies analysées dans la *Dialectique transcendantale*, les deux premières au moins restent nécessairement sans solution. C'est que Kant était aux prises avec la dureté de penser, et ne se souciait guère de donner carrière à la conciliation en forgeant des passe-partout « criticistes ».⁸⁸

La pensée kantienne est en effet, comme le souligne Lyotard, « un enjeu trop important pour être abandonnée aux néo-kantiens ».⁸⁹ La pensée de Kant n'a rien à voir avec l'humanisme : à partir de l'impératif catégorique, de la Loi qui impose de renoncer aux contenus pathologiques des motivations éthiques, elle est profondément *inhumaine*, au sens où elle impose à l'homme de se mesurer à une instance extérieure qui l'installe dans le différend. Il n'y a aucune « Idée de l'Homme, défini comme personnalité autonome et raisonnable », ce qui « interdit à tout sujet déterminé – individu, classe, nation ou même 'humanité' empirique

⁸⁵ Ferry et Renaut ne sont pas les seules cibles de Lyotard et Rogozinski, mais aussi J. Bouveresse, avec son *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris 1984 et T. Todorov, *Critique de la critique*, Seuil, Paris 1985.

⁸⁶ J.-F. Lyotard, J. Rogozinski, « La police de la pensée », *L'Autre journal* 1 (1986), p. 28.

⁸⁷ L. Ferry, A. Renaut, *La Pensée 1968*, cit., p. 167.

⁸⁸ J.-F. Lyotard, J. Rogozinski, « La police de la pensée », cit., p. 30-1.

⁸⁹ *Ivi*, p. 31.

– de se poser en auteur souverain ou en référant suprême du droit ». ⁹⁰ Cela revient à supprimer le différend, à soumettre l'invention et le repérage de nouvelles normes à l'uniformité du *consensus*. C'est bien une lecture tout à fait inverse du jugement réfléchissant qui est en jeu ici. La différence est subtile mais décisive : sous le coup d'un cas inattendu, il faut établir la règle, trouver un idiome. « De cet usage réfléchissant du jugement procède l'activité de l'artiste, du philosophe critique, du politique 'républicain' et toute démarche inventive qui, sur la trace de l'inconnu, de l'inacceptable, brise avec les normes constituées, fait éclater les consensus, ravive le sens du différend ». ⁹¹ Par contre, selon Lyotard et Rogozinski les « néo-kantiens » feraient du jugement réfléchissant un modèle politique d'harmonisation identitaire violente, sous le signe d'une communauté idéale où l'universel se transpose dans l'individuel en permettant la communication. Bien au contraire, l'exercice de la réflexion nous renferme dans l'impossibilité de l'accord immédiat, il atteste de l'excès de l'Idée par rapport au réel et à sa totalisation. Pour Lyotard la communauté n'est pas désavouée, elle demeure un horizon promis, mais qui ne peut qu'être recherché, poursuivi avec pleine conscience que le différend ne se laisse pas combler, que les ententes et les accords sont toujours précaires et fragiles.

⁹⁰ *Ivi*, p. 33.

⁹¹ *Ivi*, p. 34.

CONCLUSIONS

Dernière grande querelle sur l'héritage kantien, la querelle de l'humanisme des années 1980 est aussi, schématiquement, un règlement de compte entre une pensée de gauche qui se veut encore radicale, mais qui a désormais traversé la désillusion postmoderne, et un républicanisme libéral des valeurs. Elle accomplit idéalement une histoire qui, pendant un peu plus qu'un siècle, a vu Kant être à la fois un objet inclassable et irrecevable, un instrument de la philosophie officielle, garantie d'un républicanisme laïque, universaliste, rationaliste et progressiste, mais aussi un ennemi déclaré, sinon souvent l'objet polémique de querelles idéologiques, en tous cas le porteur d'enjeux profonds quant au statut de la rationalité et des lois intimes de l'esprit, de la science et de son rapport avec la morale, de l'homme et de sa place dans le monde ou dans la société.

L'importance de cette dernière confrontation entre Lyotard et Ferry/Renaut ne tient pas à la qualité des argumentations ou à la volonté de comparer deux fronts de penseurs. Elle est par contre un symptôme ayant une valeur historique et, si l'on veut, symbolique. Dans une sorte de fermeture idéale du cercle, rattachant la fin et le début de notre récit, en 1987 Luc Ferry écrira la préface pour une nouvelle édition de la traduction de Barni de la *Critique de la raison pure*,¹ tissant ainsi un fil rouge liant les deux bouts extrêmes d'une tradition de républicanisme libéral et laïque inspirée par Kant.² Ce n'est qu'un signe – le plus modeste – d'une continuité qui subsiste à travers les flux et les reflux historiques en faisant de l'œuvre de Kant moins un objet de contemplation muséale qu'un outillage à manipuler pour des fins qui varient selon les contextes et les époques.

Pendant la longue période examinée, on l'a vu, l'ombre de la critique était toujours présente, prête à se révéler, évoquée pour être ensuite mobilisée ou tout de suite chassée ; elle est apparue souvent mélangée avec d'autres ombres, celles d'autres esprits philosophiques dominants à certains moments. Plutôt qu'à une réception linéaire, engendrant des interprétations explicites, nous avons été confrontés à plusieurs *usages* et *images* de Kant, souvent partiels et tacites, à des *formes* à géométrie variable du criticisme – ironie d'un penseur constructiviste, architectonique, systématique, devenu par une sorte de dérive génétique culturelle le

¹ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni revue par P. Archambault, préface de J. Ferry, Flammarion, Paris 1987.

² Voir aussi les pages introductives de L. Ferry, *Kant : une lecture des trois « Critiques »*, Grasset, Paris 2006.

contraire du désignateur rigide de Kripke, c'est-à-dire une figure anamorphique, un nom évocateur de plusieurs perspectives et dont l'œuvre a fourni les outils pour faire avancer, contre ou avec lui, la totalité de la philosophie française contemporaine.

Au cours de notre recherche, nous avons examiné trois moments principaux où le rapport avec Kant est affecté par l'existence d'« intrigues » (Veyne) ou de « complexes question-réponse » transversales. Dans la première partie, il a été question de l'introduction de Kant au cœur de la philosophie française, que nous avons représentée par un lieu géographique, à savoir le Quartier Latin, qui abritait l'École Polytechnique (à l'époque située rue Descartes), l'École Normale Supérieure et la Sorbonne. En effet, on doit à deux polytechniciens, donc à deux mathématiciens – Charles Renouvier et Augustin Cournot –, la première lecture systématique et sérieuse de l'œuvre de Kant, à une période où les autres institutions étaient encore dominées par l'éclectisme et la rhétorique vide de l'école de Cousin. La première assimilation de Kant passe donc par une mise en valeur de son côté critique, notamment pour ce qui concerne le règlement des rapports entre la philosophie, visant à l'affirmation de la liberté et de l'autonomie d'action et de pensée du sujet (une question pas seulement théorique, mais chargée d'implications politiques sous le Second Empire), et la science, dont l'essor était assumé de façon radicale par plusieurs acteurs du champ philosophique, des disciples de Comte, comme Littré et Wyrouboff, à Taine jusqu'au cercle de Ribot, Espinas et de la *Revue philosophique*. Mais c'est seulement après l'instauration de la Troisième République que la doctrine de Kant, loin de devenir, comme on la présente souvent, l'idéologie dominante de l'époque, devint quand même une référence incontournable pour alimenter sur le plan politique un discours républicain et libéral, pour la fondation, sur le plan moral, d'une pédagogie laïque et pour l'affirmation, sur le plan strictement philosophique, d'une séparation nette entre les énoncés explicatifs des sciences et l'ordre des motivations et des actions humaines. La pénétration du kantisme a lieu grâce à un enchaînement de facteurs favorables. D'abord, l'avènement de la République redonne une voix et une autorité à des penseurs militants réduits au silence au temps de l'Empire, comme par exemple Jules Barni ou Renouvier lui-même, qui en 1872 commence à éditer la *Critique philosophique*, revue où la réflexion sur problèmes et nouveautés philosophiques se mêle aux débats sur questions politiques, économiques et sociales assez concrètes (les réformes fiscales, l'état de l'éducation nationale, le fédéralisme, etc.). Cette revue est lue avidement par une bonne partie des jeunes générations qui intègrent la Sorbonne et/ou l'École Normale et qui ont été initiés au kantisme par l'enseignement de Lachelier, professeur à la rue d'Ulm depuis 1864. En relisant la tradition du spiritualisme biranien et ravaissorien à la lumière de l'*Ich denke* de Kant et vice-versa, La-

chelier affirme le primat de la réflexion et de sa capacité à saisir le finalisme naturel sur le mécanisme décrit par la science, en influençant ainsi son élève Boutroux, lequel pousse encore plus loin cette logique en introduisant la liberté, donc la discontinuité causale, au cœur même des lois naturelles. Pour sa part, un spiritualiste *sui generis* comme Fouillée cherchera, en s'opposant au dualisme entre déterminisme et finalité de Lachelier, au contingentisme de Boutroux et au phénoménisme criticiste, à dépasser le formalisme statique et vide de Kant vers une perspective moniste et évolutionniste où le principe originaire n'est pas la réflexion, qui oppose le sujet au monde, mais plutôt l'action, le mouvement, la volonté, bref, la vie qui lie ensemble conscience et nature.

Critique de la science et problème de la réflexion – qu'on les conteste, comme dans le cas de Fouillée, ou qu'on les considère comme la clé d'accès au fonctionnement de l'esprit et de la nature – ce sont en tout cas les deux mots d'ordre sans lesquels on ne peut pas comprendre ce premier moment. Malgré l'agacement avec lequel Lachelier – un monarchiste réactionnaire – constate la popularité des idées de Renouvier parmi ses élèves, et chez Boutroux lui-même, il existe quand même une perspective commune, qui amène ces penseurs à se pencher sur la science et sur des questions d'ordre épistémologique en ayant toujours en vue une fin *morale*. La table des catégories de Renouvier et sa doctrine de la croyance n'ont pour but que la consécration de la raison *pratique* au-dessus de la raison simplement théorique : la philosophie, écrit-il, est une « raison théorique » soumise à « l'impulsion » de la raison pratique, « puisqu'il est certain qu'elle construit et doit construire des théories, sur d'autres fondements et d'autres preuves que ne le font les sciences, et sur un terrain où nulle science ne peut étendre ou élever les siennes ».³

Une fois obtenue une place pour l'esprit au centre du monde naturel et social, et une fois creusé un espace de survivance pour la philosophie face à l'empiètement des sciences naturelles et des sciences humaines et sociales naissantes, il s'agissait d'en expliquer la nature et les modalités d'action. La deuxième partie de notre recherche a précisément visé à saisir deux modèles opposés de l'esprit issus d'une relecture critique, négative ou positive selon les cas, de l'héritage de Kant. En opposant l'*intuition* et le *jugement*, nous avons essayé, en évitant les schématisations simplistes, de cerner les rapports complexes et multiformes entre les figures majeures qui s'imposent au tournant du siècle, à une époque où le champ philosophique français traverse une phase de consolidation disciplinaire et institutionnelle, avec la fondation de la Société française de philosophie et de la *Revue de métaphysique et de morale*, et où les rap-

³ C. Renouvier, *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, cit., t. II, p. 139.

ports entre philosophie et sciences inaugurent un autre chapitre de leur histoire. Nous avons donc illustré comment la référence à Kant a contribué à orienter les positions théoriques de Bergson, Brunschvicg et Alain, montrant aussi le rayonnement de leur œuvre et des problèmes qu'ils ont abordés et redéfinis. Lire ces auteurs à la lumière de leur rapport à Kant nous a aussi permis de questionner des catégories historiographiques abusives et périmées, qui produisent des schématisations simplistes. Il n'y a pas lieu d'opposer l'intellectualisme au vitalisme ou le rationalisme au spiritualisme, lorsque, comme on l'a vu, sur des points comme la conception dynamique de l'esprit, Brunschvicg était plus proche de Bergson qu'il ne l'était d'Alain. Malgré plusieurs références en commun, du Kant de la troisième *Critique* (texte qui fait l'objet d'une véritable redécouverte au tournant du siècle⁴) à Spinoza, la philosophie du jugement brunshvicgienne a très peu à voir avec la philosophie du jugement alinienne. Tandis que celle-là est censée expliquer les démarches spirituelles à partir d'un examen historique et rétrospectif des produits de l'activité la plus spirituelle et noble qu'il soit – la science –, celle-ci consiste en définitive en une forme de sagesse, en la pratique d'une attitude critique et toujours questionnante face aux données de l'expérience en général et, plus en particulier, de l'état des choses sur le plan social et politique. Les mêmes pages de Kant alimentent donc, dans un cas, une pensée grandiloquente, ambitieuse et ésotérique, apte à être professée dans les salles de la Sorbonne, et, dans l'autre, une pensée qui se veut populaire, modeste et exotérique, propre au citoyen engagé dans la vie quotidienne de la cité.

Le point de départ de la troisième et dernière partie coïncide justement avec le crépuscule de ce moment de la philosophie française, avec ce que nous avons appelé la crise de légitimité de la philosophie universitaire, qui correspond plus largement à une perte de sa crédibilité pour la génération de l'affaire Dreyfus, pour des jeunes qui avaient donc vécu directement les conséquences à court et long terme de la Première guerre, le côté dramatique du progrès sur lequel la Belle Époque avait fondé sa narration et sa justification historique. Le concret et l'existence sont les deux problèmes qui exigent des solutions alternatives au triomphalisme intellectuel de Brunschvicg et au pathétisme bergsonien. En rejetant le progrès de la conscience et l'évolution créatrice, on se déplace aussi sur un plan théorique où l'horizon problématique qui rendait nécessaire et continu le dialogue avec Kant n'est plus reconnu. Mais la référence à Kant est désormais inscrite dans la fibre la plus intime de la philosophie française, il est presque impossible de s'en débarrasser. On assiste donc à une survivance spectrale de Kant, dont le fantôme est évoqué de façon directe ou indirecte chaque fois qu'on se mesure

⁴ Il faut considérer en effet que l'*Essai critique sur l'esthétique de Kant* de Basch, dont nous avons parlé dans la première partie, date de 1896, Basch étant un contemporain de Brunschvicg et d'Alain.

avec le legs théorique de la génération de Brunschvicg, d'Alain, de Lalande, etc. Nous avons donc déployé deux pistes au sein desquelles on peut suivre la survivance de Kant dans le 'sous-sol' de la philosophie contemporaine. Dans le cas de la phénoménologie, le rapport avec le criticisme kantien se déroule sous un signe négatif lorsque ce dernier est identifié à l'idéalisme abstrait de Brunschvicg, ce qui est tangible chez Merleau-Ponty et Dufrenne, tandis que des penseurs formés loin de Paris, comme Levinas et Ricœur, ont moins de mal à intégrer positivement certains aspects de la philosophie kantienne, parfois afin de combler des lacunes husserliennes. Dans le cas de l'épistémologie, par contre, nous avons pu cerner un parcours allant du « non-kantisme » de Bachelard à l'attitude anti-kantienne d'Althusser, en examinant entre les deux comment, chez Cavailles et Canguilhem, la référence au jugement et à la conscience constituante est progressivement mise en question et déplacée. Notre thèse, en ce cas, a été la suivante : la volonté d'étendre et de dynamiser la structure de la rationalité humaine présentée par Kant, volonté qui avait déjà amené Brunschvicg à se tourner vers l'histoire de faculté de juger et à s'opposer farouchement au criticisme de Renouvier, encore alourdi par l'appareil catégoriel scolastique, a conduit l'épistémologie à 'ouvrir' de plus en plus le kantisme jusqu'à faire disparaître la référence à Kant, et même jusqu'à voir chez Kant plus un ennemi qu'une source d'inspiration. Le dépassement du kantisme est donc une virtualité déjà inscrite au cœur du criticisme français médié par le filtre spiritualiste.

Enfin, dans le dernier chapitre, nous avons pris en compte quatre formes de retour non pas à Kant, ce qui impliquerait une forme de continuité doctrinale et un dialogue plus systématique, mais bien *sur* Kant, c'est-à-dire que le sage de Königsberg est abordé justement en tant que pli décisif de la modernité philosophique. On pourrait dire que les philosophes dont il est question ont assumé pleinement la remarque d'Otfried Höffe, selon laquelle Kant demeure la « césure » la plus profonde dans l'histoire de la philosophie moderne, et cela malgré les œuvres de Hegel, Marx, Nietzsche, Husserl, Heidegger ou Wittgenstein.⁵ En suivant Vuillemin, Foucault voit en lui l'inventeur du dispositif théorique liant critique de la connaissance et anthropologie de la finitude, avant d'en faire le premier penseur à avoir conçu une forme d'ontologie critique de l'homme lui-même. Deleuze déclare Kant comme étant son ennemi tout en cherchant à en pousser le transcendantalisme jusqu'au bout, mobilisant plusieurs outils conceptuels et plusieurs références historiques (de Maimon à Nietzsche et Bergson) afin de fournir au projet critique les intégrations nécessaires pour penser les singularités pré-individuelles et les moments génétiques de l'expérience. Derrida fait de Kant le penseur qui a

⁵ Voir O. Höffe, *Immanuel Kant*, C. H. Beck, München 1983, p. 26.

innervé, par ses philosophèmes, la contemporanéité philosophique, en façonnant ainsi notre langage et donc l'objet même de la pratique déconstructrice ; Kant serait aussi pour Derrida celui qui a fait ressortir le lien profond entre la pratique apparemment désintéressée de la spéculation et son inscription institutionnelle. Enfin, Lyotard revient sur Kant pour puiser dans la troisième *Critique* et ses écrits historico-politiques des notions et des modèles de jugement et d'expérience qui permettent de s'orienter dans l'archipel polycentrique de la postmodernité. Contre la politique éthique du consensus et de l'intersubjectivité horizontale de Ferry/Renaut, Lyotard s'autorise de Kant pour penser une société troublée par les asymétries introduites par les différences entre idiomes, intérêts et formes de vie.

Les couples de notions qui donnent les titres aux trois parties de notre recherche ne sont donc que des schématisations euristiques qui sont bien loin d'épuiser la grande variété des images de Kant et des formes du criticisme en France. Dès lors, la question se pose de savoir si l'on peut dégager des traits caractérisant les lectures françaises de Kant pendant la période étudiée. Dans son étude, Laurent Fedi a indiqué trois couples conceptuels nécessaires pour comprendre l'acclimatation de Kant en France jusqu'à Brunschvicg : celui formé par *déterminisme et liberté*, souci central pour la génération de Lachelier puis pour tout le climat philosophique de la Belle Époque, au moins jusqu'au moment où la crise des fondements scientifiques arrive à l'embrouiller ; celui formé par *le droit et le fait*, typiquement kantien, qui est mobilisé par ceux qui se réclament de l'esprit révolutionnaire contre l'idée d'une structure sociale et naturelle fixe, d'une extériorité par rapport à laquelle l'homme ne peut pas se prévaloir d'une autonomie causale et créatrice ; enfin, celui formé par *le particulier et l'universel*, où une coïncidence s'instaure entre l'universalisme de la raison kantienne et l'universalisme laïque et républicain français.⁶ Dans notre étude, le lecteur aura trouvé d'autres couples qui, au-delà de leur signification spécifique, et tout en n'étant pas opposés comme ceux de Fedi, mais plutôt complémentaires, illustrent un aspect spécifique de l'assimilation de Kant. En effet, le fait qu'elle se prête aisément à cette grille de lecture révèle son caractère plurivoque, composé et, surtout, souvent conflictuel. Même si la doctrine de Kant est utilisée par des acteurs différents avec des finalités très variées, même si elle se transforme au contact des problèmes ou même parfois des résistances locales, elle impose à son tour des résistances, qui tiennent à la nature intime de sa structure et de sa configuration. Pour le dire plus simplement, elle fournit à la France un appareil de concepts ou de délimitations catégorielles qui rendent possible l'individuation des couples opposés énumérés par Fedi. Cet appareil fait l'*unité*

⁶ Voir L. Fedi, *Kant, une passion française*, cit., p. 650-1.

transhistorique de l'assimilation française de Kant. La tension entre le particulier et l'universel, bien que déclinée autrement, s'applique aussi pour la lecture lyotardienne, lorsque l'opposition entre le droit et le fait est nécessaire aussi pour comprendre l'épistémologie historique ou de Deleuze et la conjugaison entre critique de la science et vigilance critique face à la normativité du pouvoir. Tout cela est possible parce que le texte kantien n'est pas un objet inerte, mais un sujet actif, qui impose une résistance. Ses structures, en se transformant entre les mains de ses lecteurs, produisent des effets théoriques et parfois politiques et idéologiques. Comme le souligne Jauss, l'assimilation d'un texte ou d'un corpus résulte, nets de l'apport de l'alea historique, du « déploiement à travers le temps d'un potentiel de signification *immanente* à l'œuvre dès l'origine, qui s'actualise dans la succession des stades historiques de sa réception ». ⁷

Néanmoins, même si l'architecture logique demeure intacte, ce qui est perdu et ce qui change avec la migration ou le transfert conceptuel est évidemment le contexte : si par exemple les lecteurs français du XIX^e siècle ont pu se plaindre du formalisme kantien et récuser la doctrine de la chose en soi ou la déplacer de l'objet au sujet, en l'identifiant à la volonté, c'était parce que leur problème n'était plus celui de la légitimation (déduction) de la validité universelle des énoncés physiques, donc des jugements synthétiques *a priori* (ce qui requiert la référence à une conscience en général). La fondation d'une science pure de la nature n'était même plus dans l'agenda de la science contemporaine. Leurs préoccupations étaient différentes et concernaient plutôt, dans le contexte culturel et disciplinaire que nous avons décrit, la légitimation de l'autonomie du sujet, en tant qu'union de sensibilité (conçue dans ses déterminations concrètes), faculté critique/réflexive et capacité d'action/création. L'histoire de la réception du criticisme devient alors moins l'illustration des interprétations de sa lettre que le récit des différentes manières par lesquelles les français se sont ralliés ou se sont attaqués à son esprit, en s'autorisant de l'œuvre de Kant comme source de légitimité ou comme source des malaises affectant la pensée contemporaine.

Dès lors, l'histoire de la réception française de Kant n'est pas seulement un cas historiographique, une curiosité érudite apte à satisfaire le goût pour la complétude des historiens ; elle nous ouvre les yeux sur la façon dont le monde des idées – avant que ces idées ne se fixent dans le domaine prétendument atemporel de la *philosophia perennis*, où les théories et les concepts s'étalent sur le même plan, rapprochées par des rapports d'analogie synchronique ou de continuité diachronique –, la façon dont le monde des idées réagit donc à son propre

⁷ H. R. Jauss, « L'histoire de la littérature : un défi à la théorie littéraire », dans *Pour une esthétique de la réception*, tr. fr. C. Maillard, Gallimard, Paris 1978, p. 66-7. Soulignement ajouté.

contexte historique, s'ancre dans un milieu d'où il tire sa raison d'être souvent oubliée. Cela revient-il à dire que le plan de l'intelligibilité se réduit à la matérialité contingente de l'intrigue historique comme les idées se réduisent au cerveau qui peut les penser ? Il ne faudrait pas étendre la portée explicative de ce qui, faute de preuves expérimentales (pour qu'il y ait causalité évidente, il faut qu'une situation soit reproductible artificiellement), ne peut que rester une corrélation historique. Ce qu'il est permis de dire, c'est que dans la plupart des cas la philosophie pense par automatisme et par réaction : automatisme comme au temps du Second Empire ou dans les milieux universitaires de la Troisième République, où personne n'aurait osé mettre en cause certaines lignes rouges, et réaction comme pendant les années 1930, où, fatiguée des abstractions spiritualistes et idéalistes, toute une génération s'achemine vers un horizon nouveau, prête peut-être à adopter des nouveaux automatismes, l'appel au concret de l'existence et de l'histoire remplaçant le refrain de l'esprit réflexif.

Le cas de la transformation française de Kant permet donc de dégager des conclusions d'ordre plus général sur la manière dont les identités philosophiques – nationales, européennes, occidentales – se forment à partir de contextes spécifiques qui représentent autant de points de condensation et de négociation entre langages théoriques et idiomes locaux, trajectoires biographiques et traditions intellectuelles, formes institutionnelles et habitus inconscients, rhétoriques politiques et représentations idéologiques. Léon Brunschvicg croyait trouver chez Kant la réconciliation des « grandes tendances qui, depuis l'éveil de la raison hellénique, ont inspiré l'effort des philosophes », au point que, si elles « ont repris la suite de leurs cours divergents », ce n'aura pas été sans avoir retenu « de leur passage à travers la méditation kantienne [...] la trace d'une influence souveraine ». ⁸ Pour Brunschvicg, Kant incarnait, après Platon et Descartes, la culmination de la raison occidentale – c'est-à-dire de la raison tout court. ⁹ Il était l'image de la rationalité européenne, transversale par rapport aux cultures nationales. Mais il va de soi qu'en vertu de son héritage cartésien, la pensée française (ou plus précisément, une *certaine* pensée française) est la mieux placée pour se faire l'écho de cette raison, comme la partie qui révèle la signification du tout. Cette image de Kant formulée par Brunschvicg est donc une figure historique, qui entretient un rapport différentiel avec d'autres images concurrentes – par exemple celle du Kant sceptique de Cousin et de Saisset ou celle du néocriticisme de Renouvier et Pillon, évoquées au début de l'essai de 1924 sur l'« Idée critique et le système kantien ». On a mentionné dans l'Introduction les mots de Léon Robin, se-

⁸ L. Brunschvicg, « L'idée critique et le système kantien », cit., p. 270.

⁹ Voir L. Brunschvicg, « Le rôle de l'homme occidental », dans *Écrits philosophiques. Tome I. L'humanisme de l'Occident*, cit., p. 304.

lon lequel l'histoire de la philosophie est aussi ou davantage un inventaire de « légendes » qui effacent la réalité historique d'un auteur et le profil exact de sa doctrine. De même, invité à participer au congrès de Bologne de 1911, Brunschvicg avouait à Halévy le désir de traiter d'un sujet très particulier dont il était « hanté », à savoir « le rôle des caricaturistes en philosophie » : à commencer par Aristote caricaturant Platon, pourrait-on envisager l'histoire de la philosophie comme une galerie de déformations productives ? « Mais à quarante ans passés il faut que j'aie l'air sérieux ». ¹⁰ Et pourtant, l'histoire du kantisme est finalement l'histoire de représentations qui ne ressemblent que partiellement au modèle original, et qui ne sont souvent que le moulage incomplet d'une reconstruction à son tour idiosyncrasique.

Bien que la pluralité d'images de Kant et des formes du criticisme ne soient pas réductibles à l'unité simple d'une 'voie française au kantisme', la conclusion de cette histoire n'est pas simplement que Kant a fait l'objet de lectures modulaires et d'appropriations sélectives, en quelque sorte fonctionnelles aux instances spéculatives d'un contexte certes perméable, mais bien déterminé au point de vue théorique et institutionnel. Cette conclusion serait en effet valable pour toute réception trans-nationale. ¹¹ Ce qu'il faut ajouter dans notre cas, c'est que Kant est le philosophe non français qui plus que quiconque a contribué à ciseler le visage de la pensée de l'Hexagone. S'il est possible de tracer une histoire de la philosophie française contemporaine dans sa totalité à travers la perspective de la réception de l'œuvre kantienne, c'est parce que l'évolution de la pensée française des deux derniers siècles est un processus indissociable de la référence à Kant. On pourrait même dire que Kant est devenu un philosophe autochtone, mais à une condition : celle d'être considéré certes comme un penseur incontournable, mais qui toutefois n'est pas allé jusqu'au bout, dont l'œuvre a trouvé sa vérité et son complément nécessaire sur l'autre rive du Rhin.

¹⁰ L. Brunschvicg, « Lettre à Élie Halévy (s.d.) », Fonds Léon Brunschvicg, Institut Mémoires de l'édition contemporaine, Abbaye d'Ardenne, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe (Caen), BRN 34.3.

¹¹ On peut se référer pour une confrontation avec un autre contexte national à V. d'Anna, *Kant in Italia. Letture della Critica della ragion pura, 1860-1940*, CLUEB, Bologna 1990.

BIBLIOGRAPHIE – OUVRAGES CITES

Première Partie

1.1. Littérature primaire

- Adam C.-E., *Essai sur le jugement esthétique*, Hachette, Paris 1885
- *Physiological Aesthetics*, Henry S. King & Co., London 1877
- Allen G., « *Physiological Aesthetics and Philistia* », dans *My First Book*, Chatto & Windus, Piccadilly 1897, p. 43-52
- Barni J., *Philosophie de Kant : examen de la « Critique du jugement »*, Ladrance, Paris 1850
- *Philosophie de Kant : examen des « Fondements de la métaphysique des mœurs » et de la « Critique de la raison pratique »*, Ladrance, Paris 1851
- « Kant », dans A. Franck (dir.), *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, Paris 1875², *ad vocem*.
- Barrès M., *Les déracinés*, Fasquelle, Paris 1897
- Basch V., *Essai critique sur l'esthétique de Kant*, Alcan, Paris 1896
- *La poésie de Schiller : essai d'esthétique littéraire*, Alcan, Paris 1902
- *L'individualisme anarchiste, Max Stirner*, Alcan, Paris 1904
- « Les grands courants de l'esthétique allemande contemporaine », dans Ch. Andler *et al.*, *La philosophie allemande au XIX^e siècle*, Alcan, Paris 1912, p. 68-110
- *Essais d'esthétique, de philosophie et de littérature*, Alcan, Paris 1934
- Beaunier A., « La mort de la philosophie », *Le Figaro* (16 janvier 1909), « Supplément littéraire », p. 3
- Bénard C., *Hegel. Philosophie de l'art. Essai analytique et critique*, Ladrance, Paris 1852
- Benda J., *Belphégor : essai sur l'esthétique de la présente société française*, Émile-Paul frères, Paris 1918
- Bernard, C., *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1865), éd. F. Dagognet, Flammarion, Paris 2008
- Boirac É., *L'idée du phénomène : étude analytique et critique*, Alcan, Paris 1894
- *Cours élémentaire de philosophie, conforme aux derniers programmes, suivi de Notions d'histoire de la philosophie et de sujets de dissertations donnés à la Faculté des lettres de Paris* (1898), Alcan, Paris 1891³
- Bourget P., *Essais de psychologie contemporaine. Études littéraires*, A. Lemerre, Paris 1883
- Boutroux É., « La vie universitaire en Allemagne : Professeurs et étudiants », *Revue politique et littéraire* 2, 1, 23 (1871), p. 542-49
- *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, Alcan, Paris 1895
- *Études d'histoire de la philosophie*, Alcan, Paris 1897
- « Avant-propos », dans R. Eucken, *Les grands courants de la pensée contemporaine*, tr. fr. H. Buriot et G.-H. Luquet, Alcan, Paris 1912, p. i-xiii
- *De la contingence des lois de la nature* (1874), Alcan, Paris 1921⁹
- *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Flammarion, Paris 1919
- *Nouvelles études d'histoire de la philosophie*, Alcan, Paris 1927, p. 139-193

- *Études d'histoire de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1926
- *La nature et l'esprit*, Vrin, Paris 1926
- *La philosophie de Kant*, Vrin, Paris 1926
- *La philosophie allemande au XVIII^e siècle. Les prédécesseurs de Leibniz : Bacon, Descartes, Hobbes, Spinoza, Malebranche, Locke et la Philosophie de Leibniz*, Vrin, Paris 1948
- Brochard V., *De l'Erreur* (1879), Alcan, Paris 1897²
- Coignet C., *Cours de morale à l'usage des écoles laïques*, Le Chevalier, Paris 1874
- Cournot A.-A., *Exposition de la théorie des chances et des probabilités*, Hachette, Paris 1841
- *Essai sur les fondements de nos connaissances et sur les caractères de la critique philosophique*, Hachette, Paris 1851, 2 vol.
- *Souvenirs (1760-1860)*, Hachette, Paris 1913
- Cousin V., *Cours de philosophie professé à la Faculté de Lettres pendant l'année 1818, par M. V. Cousin, sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien*, éd. par A. Garnier, Hachette, Paris 1836
- *Leçons sur la philosophie de Kant. Tome premier*, Renouard et Cie, Paris-Leipzig 1842
- *Du vrai, du beau, du bien*, Didier, Paris 1854²
- Couturat L., *La logique de Leibniz d'après les documents inédits*, Alcan, Paris 1901
- *De l'infini mathématique* (1896), Blanchard, Paris 1973
- *Logique, mathématique, langue universelle. Anthologie, 1893-1917*, éd. M. Fichant, ENS Éditions, Lyon 2018
- Dauriac L., *Des notions de matière et de force dans les sciences de la nature*, Germer Baillière, Paris 1878
- « La philosophie au collège », *La Critique philosophique (nouvelle série). Première année. Premier volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, n. 1 (31 janvier 1885)
- « La philosophie à la Sorbonne », *La Critique philosophique (nouvelle série). Première année. Deuxième volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, n. 10 (31 octobre 1885)
- *Croyance et réalité*, Alcan, Paris 1889
- *Contingence et rationalisme : pages d'histoire et de doctrine*, Vrin, Paris 1924
- Dégérando J.-M., *Histoire comparée des systèmes de philosophie, relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris, Heinrichs 1804, 4 vol.
- Delacroix H., *La Psychologie de Stendhal*, Alcan, Paris 1918
- *La Psychologie de l'art : essai sur l'activité artistique*, Alcan, Paris 1927
- Desdouits T., *La philosophie de Kant d'après les trois critiques*, Ernest Thorin, Paris 1876
- Durkheim É., « Sociologie religieuse et théorie de la connaissance », *Revue de métaphysique et de morale* 17, 6 (1909), p. 733-58
- *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie* (1912), Presses Universitaires de France, Paris 1990²
- Evellin F., *Infini et quantité : étude sur le concept de l'infini en philosophie et dans les sciences*, Germer Baillière, Paris 1880
- *La raison pure et les antinomies : essai critique sur la philosophie kantienne*, Alcan, Paris 1907
- Flaubert G., *Correspondance*, éd. J. Bruneau, Gallimard, Paris 1998.
- Foucher de Careil, L.-A., *Leibnitz : la philosophie juive et la cabale. Trois lectures à l'Académie des sciences morales et politiques avec les Manuscrits inédits de Leibniz*, Auguste Durand, Paris 1861

- *Mémoire sur la philosophie de Leibniz* (1860), Rudeval, Paris 1905
- Fouillée A., *La philosophie de Platon : exposition, histoire et critique de la théorie des idées*, Ladrangé, Paris 1869, 2 vols
- *L'évolutionnisme des idées-forces*, Alcan, Paris 1890
- *La liberté et le déterminisme* (1872), Alcan, Paris 1890³
- *La psychologie des idées-forces*, Alcan, Paris 1893, 2 vol.
- *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, Alcan, Paris 1896
- Gautier T., « Du beau dans l'art » (1847), dans *L'art moderne*, Michel Lévy Frères, Paris 1856, p. 129-166.
- Goblot E., *Le système des sciences. Le vrai, l'intelligible et le réel*, Armand Colin, Paris 1922
- *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne* (1925), éd. B. Lahire, Presses Universitaires de France, Paris 2010
- Gourd J.-J., *Le phénomène : esquisse de philosophie générale*, Alcan, Paris 1888
- Guyau J.-M., *Vers d'un philosophe*, Germer Baillière, Paris 1881
- *Les problèmes de l'esthétique contemporaine* (1884), Alcan, Paris 1921¹⁰
- *L'art au point de vue sociologique* (1887), éd. Annamaria Contini et Stéphane Douailler, Fayard, Paris, 2001
- Hamelin O., *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Alcan, Paris 1907
- *Le système de Descartes*, éd. L. Robin, préface d'Émile Durkheim, Alcan, Paris 1911
- *Le système d'Aristote*, éd. L. Robin, annoté par A. Kojève, Alcan, Paris 1920
- *Le Système de Renouvier*, éd. P. Mouy, Vrin, Paris 1927
- *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, éd. E. Barbotin, Vrin, Paris 1953
- « Lettres », *Les Études philosophiques* 12, 2 (1957), p. 158-68
- *Sur le « De Fato »*, éd. M. Conche, Éditions de Mégare, Villers-sur-Mer 1978
- *Les philosophes présocratiques*, éd. F. Turlot, Association des publications près les universités de Strasbourg, Strasbourg 1978
- *Fichte : cours d'Octave Hamelin, cours de Henri Bergson*, éd. F. Turlot et P. Soulez, Centre de documentation en Histoire de la Philosophie, Paris 1988
- Hannequin A., *Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine* (1895), Paris 1899²
- Hennequin É., *La critique scientifique*, Perrin, Paris 1888
- Henry C., *Introduction à une esthétique scientifique*, La Revue contemporaine, Paris 1885
- *Le Cercle chromatique*, Verdin, Paris 1889
- *Harmonies de formes et de couleurs*, Hermann, Paris 1891
- Hirn G. A., *Conséquences philosophiques et métaphysiques de la thermodynamique*, Gauthier-Villars, Paris 1868
- Janet P., *La Crise philosophique : MM. Taine, Renan, Littré, Vacherot*, Germer Baillière, Paris 1865
- *Les problèmes du XIX^e siècle : la politique, la littérature, la science, la philosophie, la religion*, Michel Lévy Frères, Paris 1872
- *La Morale*, Delagrave, Paris 1874
- *La Philosophie française contemporaine*, Calmann Lévy, Paris 1879
- *Principes de métaphysique et de psychologie. Leçons professés à la Faculté des Lettres de Paris, 1888-1894*, Delagrave, Paris 1897, 2 vol.
- Jouffroy T., *Cours d'esthétique* (1826), Hachette, Paris 1875³

- Lachelier J., *Du fondement de l'induction, suivi de Psychologie et métaphysique*, Alcan, Paris 1896²
- *Lettres : 1856-1918*, Girard, Paris 1933
 - *Œuvres*, Alcan, Paris 1933, 2 vol.
 - *Cours de logique. École Normale Supérieure, 1866-1867*, éd. J.-L. Dumas, Éditions Universitaires, Paris 1990
- Lalo C., *L'esthétique expérimentale contemporaine*, Alcan, Paris 1908
- *Introduction à l'esthétique*, Armand Colin, Paris 1912
- Lavelle, L., *La dialectique du monde sensible*, Imprimerie alsacienne, Strasbourg 1922
- Le Roy É., *La valeur de la science*, Flammarion, Paris 1918
- Le Senne, R., *Obstacle et valeur : la description de conscience*, Aubier, Paris 1934
- Lechalas, G., *Étude sur l'espace et le temps*, Alcan, Paris 1896
- Lévêque C., *La Science du beau étudiée dans ses principes, dans ses applications et dans son histoire*, Durand, Paris 1861, 2 vol.
- Liard L., *Morale et enseignement civique à l'usage des écoles primaires*, Cerf, Paris 1883
- *La science positive et la métaphysique* (1879), Alcan, Paris 1893³
- Littré É., *Paroles de philosophie positive*, Ladrangé, Paris 1853
- *Application de la philosophie positive au gouvernement des sociétés et en particulier à la crise actuelle*, Hachette, Paris 1863
 - *Auguste Comte et la philosophie positive*, Hachette, Paris 1863
 - (avec G. Wyruboff), *Auguste Comte et Stuart Mill d'É. Littré suivi de Stuart Mill et la philosophie positive de G. Wyruboff*, Germer Baillière, Paris 1867
 - « Les trois philosophies », *La philosophie positive* 1 (juillet-décembre 1867), p. 5-30
- Marion, H., « Psychologie », dans F. Buisson (dir.), *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Hachette, Paris 1887, t. II.2, *ad vocem*.
- Maurial É., *Le Scepticisme combattu dans ses principes : analyse et discussion des principes du scepticisme de Kant*, Durand, Paris 1857
- Melegari D., *Journal intime de Benjamin Constant et lettres à sa famille et à ses amis*, Ollendorff, Paris 1895
- Mézières M. A., *Éducation morale et instruction civique à l'usage des écoles primaires*, Delagrave, Paris 1883
- Milhaud G., *Essai sur les conditions et les limites de la certitude logique*, Alcan, Paris 1894
- *Le rationnel : études complémentaires à l'essai sur la certitude logique*, Alcan, Paris 1898
- Nolen D., *La Critique de Kant et la métaphysique de Leibniz : histoire et théorie de leurs rapports*, Germer Baillières, Paris 1875
- *Kant et la philosophie du XIX^e siècle*, J. Martel Ainé, Montpellier, 1877
- Nourisson J.-F., *La philosophie de Leibniz*, Hachette, Paris 1860
- Ollé-Laprune, L., *La certitude morale*, Eugène Belin, Paris 1880
- Pillon F., « Un dîner positiviste », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Deuxième volume*, Germer Baillière, Paris 1873, n. 50 (16 janvier 1873)
- « De la fondation de la philosophie comme science. Réponse à un appel adressé de l'étranger », *La Critique philosophie : politique, scientifique, littéraire. Deuxième année. Premier volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1873, n. 19 (12 juin 1873)
- Poincaré H., *La science et l'hypothèse* (1902), éd. J. Vuillemin, Flammarion, Paris 2017
- Rabier É., *Leçons de philosophie, t. I, Psychologie*, Hachette, Paris 1884

- Ravaisson F., « Fragments », dans D. Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, Nijhoff, La Haye 1969, p. 236-68
- *La philosophie en France au XIX^e siècle* (1867), Fayard, Paris 1984
 - *Métaphysique et morale*, éd. Jean Michel Le Lannou, Vrin, Paris 1986
- Reinhold K. L., *Leben und litterarisches Wirken*, Fromann, Jena 1825
- de Rémusat C., *De la philosophie allemande : rapport à l'Académie des sciences morales et politiques*, Ladrangé, Paris 1845
- Renan E., « De la métaphysique et de son avenir », *Revue des Deux Mondes* 25 (1860), p. 365-92
- « L'instruction supérieure en France, son histoire et son avenir », *Revue des Deux Mondes* 34, 51 (1^{er} mai 1864), p. 73-95
- Renouvier C., *Manuel de philosophie ancienne*, Paulin, Paris 1844, 2 vols
- « La philosophie du XIX^e siècle », *L'Année philosophique. Études critiques sur le mouvement des idées générales dans les divers ordres de connaissances. Première année* (1867), Germer Baillière, Paris 1868
 - *Science de la morale* (1869), éd. L. Fedi, Fayard, Paris 2002, 2 vol.
 - « Les révolutions et la légalité », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, Germer Baillière, Paris 1872, n. 1 (8 février 1872)
 - « Ce que c'est que le criticisme », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, Germer Baillière, Paris 1872, n. 1 (8 février 1872)
 - « L'essence du criticisme », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 5 (7 mars 1872)
 - « La décadence de la France », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 10 (11 avril 1872)
 - « Le dilemme : césarisme ou république », *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Première année. Premier volume*, cit., n. 24 (18 juillet 1872)
 - « Études esthétiques et littéraires. L'imagination et la raison », *La Critique philosophique* 19 (10 juin 1875), dans *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Quatrième année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1875, t. I
 - « Études esthétiques. Le principe de l'esthétique chez Kant, Schiller et M. Herbert Spencer », *La Critique philosophique* 10 (6 avril 1876), dans *La Critique philosophique, politique, scientifique, littéraire. Cinquième année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1876, t. I
 - *Uchronie. Utopie dans l'Histoire : esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1876
 - « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie esthétique du jeu », *La critique philosophique*, n° II, 28 février 1885, dans *La critique philosophique (nouvelle série). Première année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, t. I, p. 81-118
 - « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La nouvelle métrique », *La critique philosophique*, n. IX, 30 septembre 1885, dans *La critique philosophique (nouvelle série). Première année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, t. II, p. 161-88

- « Les problèmes de l'esthétique contemporaine. La théorie du vers français », *La critique philosophique*, n° IX, 30 septembre 1886, dans *La critique philosophique (nouvelle série). Deuxième année*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1886, t. II, p. 179-205
 - *Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1886, 2 vol.
 - *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, Leroux, Paris 1896
 - *Philosophie analytique de l'histoire : les idées, les religions, les systèmes*, Leroux, Paris 1897, 4 vol.
 - *Victor Hugo, le poète* (1893), Armand Colin, Paris 1900³
 - *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, Colin, Paris 1901
 - *Les Dilemmes de la métaphysique pure*, Alcan, Paris 1901
 - *Le Personnalisme, suivi d'une étude Sur la perception externe et sur la force*, Alcan, Paris 1903
 - *Essais de critique générale. Premier essai. Traité de logique générale et de logique formelle*, Armand Colin, Paris 1912, 2 vol.
 - *Essais de critique générale. Deuxième Essai. Traité de psychologie rationnelle d'après les principes du criticisme*, Armand Colin, Paris 1912, 2 vol.
 - *Essais de critique générale. Troisième Essai. Les principes de la nature*, Armand Colin, Paris 1912
 - « Préface », dans J. Lequier, *La Recherche d'une première vérité : fragments posthumes recueillis par Charles Renouvier*, Armand Colin, Paris 1924, p. 59-68
 - *Les derniers entretiens*, recueillis par Louis Prat, Vrin Paris 1930
 - *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* (1879), réimpression de l'édition du 1882, Christian Lacour, Nîmes 2001
 - *Sur le peuple, l'église et la république. Articles de 1850-1851*, éd. par L. Fedi et R. Huard, suivi du *Mémento retrouvé*, éd. par R. Andréani, L. Fedi et J.-C. Richard, L'Harmattan, Paris 2002
- Ribot T., *La psychologie anglaise contemporaine : école expérimentale*, Ladrance, Paris 1870
- *La Psychologie allemande contemporaine : école expérimentale*, Germer Baillière, Paris 1879
 - *La psychologie des sentiments*, Alcan, Paris 1896
 - *Essai sur l'imagination créatrice*, Alcan, Paris 1900
- Royer C.-A., « Préface du traducteur », dans C. Darwin, *De l'origine des espèces ou des lois du progrès chez les êtres organisés*, trad. par C.-A. Royer, Guillaumin/Victor Masson et fils, Paris 1862, p. v-lxiv
- Schön L. F., *Philosophie transcendantale, ou Système d'Emmanuel Kant*, Ledoux, Paris 1831
- Séailles G., *Essai sur le génie dans l'art* (1883), Alcan, Paris 1897²
- Souriau P., *L'Esthétique du mouvement*, Alcan, Paris 1889
- *L'Imagination de l'artiste*, Alcan, Paris 1901
 - *La beauté rationnelle*, Alcan, Paris 1904
 - *La rêverie esthétique*, Alcan, Paris 1906
- Spencer H., *Principes de psychologie*, tr. Théodule Ribot et Alfred Espinas, Germer Baillière, Paris 1875, 2 vol.
- de Staël G., *De l'Allemagne* (1852), éd. A. Blaeschke, dans *Œuvres complètes*, Honoré Champion, Paris 2017, t. III
- Sully J., *Sensation and Intuition. Studies in Psychology and Aesthetics*, Kegan Paul & Co., London 1874

- Taine H., *Le Positivisme anglais. Étude sur Stuart Mill*, Germer Baillière, Paris 1864
- *De l'intelligence*, Hachette, Paris 1870
 - *Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France* (1856), Hachette, Paris 1905⁹
 - *Sa vie et sa correspondance. T. III. Le critique et le philosophe, 1853-1870*, Hachette, Paris 1904²
 - *Sa vie et sa correspondance. Tome IV. L'Historien (suite) – Les dernières années (1876-1893)*, Hachette, Paris 1907
- Tannery J., *Science et philosophie*, Alcan, Paris
- Tenneman W. G., *Manuel d'histoire de la philosophie*, tr. par V. Cousin, Paris, Sautet 1829
- Töpffer R., *Réflexions et menus propos d'un peintre genevois, ou Essai sur le beau dans les arts*, Dubochet, Paris 1848, 2 vol.
- Torau-Bayle X., « L'université et la république », *Revue politique et parlementaire* 24 (1900), p. 655-80
- de Tracy D., « De la métaphysique de Kant », dans *Œuvres complètes, II. Essais philosophiques*, Vrin, Paris 2017, p. 221-258
- Vacherot É., *La Métaphysique et la Science, ou Principes de Métaphysique positive* (1858), Chamerot, Paris 1863², 2 vol.
- *Essais de philosophie critique*, Chamerot, Paris 1864
- Veron E., *L'esthétique*, G. Reinwald et Cie, Paris 1878
- de Villers C., *Philosophie de Kant, ou Principes fondamentaux de la philosophie transcendante*, Metz, Collignon 1801
- Zeller E., *La philosophie des Grecs*, tr. par É. Boutroux, Hachette, Paris 1877-1884

1.2. Littérature secondaire

1.2.1. Textes d'ordre général

- Arosio E., Malherbe M. (éds.), *Philosophie française et philosophie écossaise, 1750-1850*, Vrin, Paris 2007
- Azouvi F., Bourel D. (dir.), *De Königsberg à Paris. La réception de Kant en France*, Vrin, Paris 1991
- Bellantone A., « La prima circolazione del pensiero di Kant in area francofona », *Rivista di storia della filosofia* 4, Supplémento (2006), p. 45-53
- Benrubi I., *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Alcan, Paris 1933, 2 vol.
- Cassagne A., *La théorie de l'art pour l'art en France chez les derniers romantiques et les premiers réalistes*, Champ Vallon, Paris 1997
- Chignola S., « Una filosofia prima della filosofia : Royer-Collard, Jouffroy, Cousin », *Rivista di storia della filosofia* 3 (2011), p. 471-504
- Copleston F. C., *A History of Philosophy. Vol. 9: Maine de Biran to Sartre. Part 1: The Revolution to Henri Bergson*, Bantam Doubleday Dell, New York 1977
- Decoultot É., « Ästhetik/esthétique. Étapes d'une naturalisation (1750-1840) », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 2 (2002), p. 7-28
- Douailler S., Mauve C., Navet G., Pompougnac J.-C., Vermeren P. (éd.), *La philosophie saisie par l'état. Petits écrits sur l'enseignement philosophique en France (1789/1900)*, Aubier, Paris 1988

- Douailler S., Vermeren P., «Le passage du Rhin. De Madame de Staël à Victor Cousin et Edgar Quinet. Les étapes de la réception de la pensée kantienne dans la France du XIX^e siècle», *Magazine littéraire* 309 (1993), p. 46-9
- Feigl F. K., *Der französische Neokriticismus und seine religionsphilosophischen Folgerungen*, Mohr, Tübingen 1913
- Feldman V., *L'esthétique française contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris 1936
- Ferrari J. et al. (dir.), *Kant et la France / Kant und Frankreich*, Olms, Hildesheim 2005
- Ferrari M., *Retours à Kant. Introduction au néokantisme*, tr. fr. T. Loisel, Éditions du Cerf, Paris 2001
- Franzini E., *L'estetica francese del Novecento. Analisi delle teorie*, Unicopli, Milano 1984
- Guitton J., *Regards sur la pensée française, 1870-1914. Leçons de captivité*, Bauchesne, Paris 1968
- Hazareesingh S., *Intellectual Founders of the Republic: Five Studies in Nineteenth-Century French Political Thought*, Oxford University Press, Oxford 2001
- Helmreich C., « La réception cousinienne de la philosophie esthétique de Kant. Contribution à une histoire de la philosophie française au XIX^e siècle », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 2 (2002), p. 43-60
- Janicaud D., *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, Nijhoff, La Haye 1969
- Kopper J., « La signification de Kant pour la philosophie française », *Archives de philosophie* 44, 1 (1981), p. 63-83
- Lefranc J., *La philosophie en France au XIX^e siècle*, L'Harmattan, Paris 2011²
- Loeffel L., *Le spiritualisme au XIX^e siècle en France : une philosophie pour l'éducation ?*, Vrin, Paris 2014
- Macherey P., *Études de philosophie « française ». De Sieyès à Barni*, Publications de la Sorbonne, Paris 2013
- Manns J. W. Manns, *Reid and his French Disciples : Aesthetics and Metaphysics*, Brill, Köln-Leiden-New York 1994
- Mustoxidi T., *Histoire de l'esthétique française, 1700-1900*, Champion, Paris 1920
- Parodi D., *Du positivisme à l'idéalisme : études critiques*, Vrin, Paris 1930
- Paul H. W., *From Knowledge to Power : The Rise of the Science Empire in France, 1860-1939*, Cambridge University Press, Cambridge 1985
- Prenant L. et al., *La Tradition philosophique et la pensée française*, Alcan, Paris 1922
- Quillien J. (dir.), *La réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1994
- Redondi P., *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, Feltrinelli, Milano 1979
- Richard N., « The French Philosophical Crisis of the 1960s and the Invention of the 'Positivist School' », dans J. Feichtinger, F. L. Fillafer, J. Surman (eds.), *The Worlds of Positivism. A Global Intellectual History, 1770-1930*, Palgrave MacMillan 2018, p. 155-188
- Stanguennec A., *La pensée de Kant et la France*, Cécile Défaud, Nantes 2005
- Thibaudet A., *Trent ans de vie française. III : Le bergsonisme*, Gallimard, Paris 1923

1.2.2. Textes sur des philosophes

- « Compte rendu d'Aristote, *Physique, II*, traduction et commentaire par O. Hamelin », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 4 (1907), « Supplément », p. 8.
- « Compte rendu de O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 4 (1907), « Supplément », p. 2-3
- « Nécrologie : Octave Hamelin », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 6 (1907), Supplément, p. 1
- Arguelles J. A., *Charles Henry and the Formation of a Psychophysical Aesthetic*, The University of Chicago Press, Chicago 1972
- Basch F., Crips L., Gruson P. (dir.), *Victor Basch, 1863-1944 : un intellectuel cosmopolite*, Berg International, Paris 2000
- Basch F., *Victor Basch ou la passion de la justice*, Paris 1994
- Blais M.-C., *Au principe de la République : le cas de Renouvier*, Gallimard, Paris 2000
- Bonnet H., *Alphonse Darlu, 1849-1921 : le maître de philosophie de Marcel Proust*, Nizet, Paris 1961
- Bouglé C., « Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier », *Revue de métaphysique et de morale* 28, 1 (1921), p. 21-6
- Boutroux É., *Notice sur Paul Janet*, Cerf, Paris 1900
- « Jules Lachelier », *Journal des débats politiques et littéraires* (30 janvier 1918), p. 3
- Capeillères F., « Généalogie d'un néokantisme français : à propos d'Émile Boutroux », *Revue de métaphysique et de morale* 3 (1998), p. 405-42
- « To Reach for Metaphysics : Émile Boutroux's Philosophy of Science », dans R. A. Makkreel, S. Luft (éd.), *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2010, p. 192-249
- Caramaschi E., *Essai sur la critique française de la fin-de-siècle: Émile Hennequin*, Paris, Nizet, 1974
- Clair A., *Métaphysique et existence : essai sur la philosophie de Jules Lequier*, Vrin, Paris 2000
- Dauriac L., « M. Ravaisson, philosophe et critique », *La Critique philosophique (nouvelle série). Première année. Deuxième volume*, Bureau de la Critique philosophique, Paris 1885, n. 7 (31 juillet 1885)
- « Les sources néo-criticistes de la dialectique synthétique », *Revue de métaphysique et de morale* 17 (1909), p. 483-500
- « Louis Liard », *Revue de métaphysique et de morale* 33, 3 (1926), p. 379-423
- Dauzats Ch., « Mort de Jules Lachelier », *Le Figaro* (28 janvier 1918), p. 2
- Deregibus, A., *L'ultimo Renouvier. Persona e storia nella filosofia della libertà di Charles Renouvier*, Tilgher, Genova 1987
- Dide A., *Jules Barni, sa vie et ses œuvres*, Alcan, Paris 1892
- Dunham J., « Idealism, Pragmatism, and the Will to Believe : Charles Renouvier and William James », *British Journal for the History of Philosophy* 23, 4 (2015), p. 756-778
- Durkheim É., « Nécrologie d'Octave Hamelin », *Le Temps* (18 septembre 1917).
- Espagne M., « L'Allemagne d'Émile Boutroux », *Cahiers d'études germaniques*, 41 (2001), p. 199-215
- Fedi L., *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, L'Harmattan, Paris 1998

- « Bergson et Boutroux, la critique du modèle physicaliste et des lois de conservation en psychologie », *Revue de métaphysique et de morale* 2 (2001), p. 97-118
 - « Philosopher et républicaniser : la *Critique philosophique* de Renouvier et Pilon, 1872-1889 », *Romantisme* 32, 115 (2002), p. 65-82
 - « Émile Beaussire (1824-188) dans la querelle de l'école sans Dieu », *Le Télémaque*, 2 (2006), p. 137-52
- Ferrari M., « Henri Poincaré, il kantismo e l'a priori matematico », *Discipline filosofiche* 16, 2 (2006), p. 138-54
- Filloux J.-C., *Durkheim et le socialisme*, Droz, Genève 1977
- Fortino M., *Essere, apparire e interpretare. Saggio sul pensiero di Duhem*, Franco Angeli, Milano 2005
- Foucher L., *La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie (1815-1854)*, Vrin, Paris 1927
- « Le sens de la dernière philosophie de Renouvier », *Revue philosophique*, 4 (1944), p. 317-28
- Gallo F., *Il dinamismo dell'immaginazione. Tra estetica del positivismo, simbolismo e avanguardie: Paul Souriau e gli artisti*, Aracne, Roma 2009
- Gaulin, M., « Refonder la philosophie en 1860 : Ernest Renan critique de Vacherot », *Nineteenth-Century French Studies* 38, 1/2 (2009), p. 52-66
- Goldstein, J., *The Post-Revolutionary Self : Politics and Psyche in France, 1750-1850*, Harvard University Press, Cambridge, Ma. 2005
- Guyau A., *La philosophie et la sociologie d'Alfred Fouillée*, Alcan, Paris 191
- Heynickx R., « Bridging the Abyss : Victor Basch's Political and Aesthetic Mindset », *Modern Intellectual History* 10, 1 (2013), p. 87-107
- Isbell J. C., *The Birth of European Romanticism : Truth and Propaganda in Staël's « De l'Allemagne », 1810-1813*, Cambridge University Press, Cambridge 1994
- König, E., « Maine de Biran, der französische Kant », *Philosophische Monatshefte* 25 (1889), p. 160-191
- Lalande, A., « L'œuvre de Louis Couturat », *Revue de métaphysique et de morale* 22, 5 (1914), p. 644-88
- Lawruszenko J., Riba J. (dir.), *Alfred Fouillé, Corpus. Revue de philosophie* 53 (2007).
- Le Senne R., « La philosophie française contemporaine en France et la pensée de M. Parodi », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 1 (1927), p. 81-114
- LeGouis C., *Positivism and Imagination: Scientism and Its Limits in Émile Hennequin, Wilhelm Scherer, and Dimitrii Pisarev*, Lewisburg-London, Bucknell University Press, 1997
- Lévêque P., « Fonder une morale laïque », dans C. Renouvier, *Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laïques* (1879), réimpression de l'édition du 1882, Christian Lacour, Nîmes 2001, p. 17-27
- Lukes S., *Émile Durkheim. His Life and Work*, Penguin, Harmondsworth 1981
- Macherey P., « De la philosophie à la politique : l'œuvre de Jules Barni traducteur de Kant », dans J. Montaux, O. Bloch (dir.), *Traduire les philosophes*, Publications de la Sorbonne, Paris 2000, p. 393-406
- Martin T., *Probabilités et critique philosophique selon Cournot*, Vrin, Paris 1996.
- Mauchaussat G., *L'idéalisme de Lachelier*, Thèse complémentaire présentée pour le Doctorat ès-Lettres, Paris 1959
- McGrath L. S., « Alfred Fouillée between Science and Spiritualism », *Modern Intellectual History* 12, 2 (2015), p. 295-323

- Mentré F., « Les racines historiques du probabilisme rationnel de Cournot », *Revue de métaphysique et de morale* 13, 3 (1905), p. 485-508.
- *Cournot et la renaissance du probabilisme au XIX^e siècle*, Rivière, Paris 1908
- Milhaud G., *La philosophie de Charles Renouvier*, Vrin, Paris 1927
- Millet L., « Bibliographie », *Les Études philosophiques* 12, 2 (1957), p. 185-9
- *Le Symbolisme dans la philosophie de Lachelier*, Presses Universitaires de France, Paris 1959
- Monchoux A., « Madame de Staël, interprète de Kant », *Revue d'Histoire littéraire de la France* 1 (1966), p. 71-84
- Nabert J., « Les manuscrits d'Hamelin à la Bibliothèque Victor Cousin », *Les Études philosophiques* 12, 2 (1957), p. 169-84
- Némedi D., Pickering, W. S. F., « Durkheim's Friendship with the Philosopher Octave Hamelin », *British Journal of Sociology* 46, 1 (1995), p. 107-125
- Nicolas S., « L'introduction de l'enseignement de la psychologie scientifique en France : Théodule Ribot (1839-1916) à la Sorbonne (1885) », *L'Année psychologique* 100, 2 (2000), p. 285-331
- Nye M. J., « The Boutroux Circle and Poincaré's Conventionalism », *Journal of the History of Ideas* 40, 1 (1979), p. 107-20
- Paoletti G., *Durkheim et la philosophie. Représentation, réalité et lien social*, Garnier, Paris 2012
- Parodi D., « Le criticisme de Cournot », *Revue de métaphysique et de morale* 13, 3 (1905), p. 451-84
- Pickering, M., *Auguste Comte : An Intellectual Biography. Vol. III*, Cambridge University Press, Cambridge 2009
- Pillon F., « Un ouvrage récent sur la philosophie de Renouvier », *L'Année philosophique*, XVI (1905), p. 95-147
- « L'Essai sur les éléments principaux de la représentation et la philosophie d'O. Hamelin », *Année philosophique* 18 (1907), p. 141-79
 - « Comment s'est formée et développée la doctrine néo-criticiste de Renouvier », *L'Année philosophique*, XXIV (1913), p. 89-114
- Pradines M., « L'œuvre d'Henri Delacroix », *Revue de métaphysique et de morale* 46, 1 (1939), p. 109-45
- Prat L., *Charles Renouvier, philosophe. Sa doctrine, sa vie*, Hachette, Paris 1937
- Ragghianti R., *La tentazione del presente. Victor Cousin tra teorie della storia e teorie della memoria*, Bibliopolis, Napoli 1997
- Renaut A., « Une philosophie française de l'université allemande. Le cas de Louis Liard », *Romantisme* 25, 88 (2005), p. 85-100
- Rey L., *Les enjeux de l'histoire de la philosophie en France au XIX^e siècle : Pierre Leroux contre Victor Cousin*, L'Harmattan, Paris 2012
- Reymond M., *La philosophie de Jean-Jacques Gourd (1850-1909)*, Lire, Chambéry 1949.
- Schmaus W., « Was Renouvier as Scientifically Conservative as Comte ? », disponible en ligne à l'adresse : <http://philsci-archive.pitt.edu/10799/>
- Séailles G., *La Philosophie de Charles Renouvier. Introduction à l'étude du néocriticisme*, Alcan, Paris 1905
- Semble N., « Une hypothèse sur l'arrivée de Durkheim à Bordeaux. Les 'requêtes durkheimiennes' d'Hamelin (mars-avril 1887) », *Durkheimian Studies* 21 (2015), p. 66-72
- Stedman Jones S., *Durkheim Reconsidered*, Blackwell, Oxford 2001

- Theau J., « La méthode synthétique d'Octave Hamelin », *Les Études philosophiques* 2 (1972), p. 221-38
- Thouverez É., « Jules Lachelier. Lectures et Souvenirs », *Mémoires de l'Académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, douzième série, tome XV, Imprimerie Toulousaine, Toulouse 1937
- Trautmann-Waller C., « Victor Basch : l'esthétique entre la France et l'Allemagne », *Revue de métaphysique et de morale* 34, 2 (2002), p. 77-90
- Turlot F., *Idéalisme dialectique et personnalisme : essai sur la philosophie d'Hamelin*, Vrin, Paris 1976
- Vermeren P., *Victor Cousin : le jeu de la philosophie et de l'État*, L'Harmattan, Paris 1995
- Verneraux R., « Le criticisme de Dauriac », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 133, 10/12 (1942), p. 97-108
- Verneuil Y., « Un protestant à la tête de l'enseignement secondaire : Élie Rabier », *Histoire de l'éducation* 110 (2006), p. 111-39
- Warrain F., *L'œuvre psycho-biophysique de Charles Henry*, Gallimard, Paris 1932

1.2.3. Autres sources

- « Lettres à Félix Ravaisson (1846-1892) », *Revue de métaphysique et de morale* 45, 2 (1938), p. 173-202
- « Séance du 26 février 1903. La notion de liberté morale », dans *Bulletin de la Société Française de Philosophie. Troisième année*, Armand Colin, Paris 1903
- « Thèses de doctorat », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 4 (1907), p. 19-31
- Balibar É., « Je-Moi-Soi », dans B. Cassin (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Seuil, Paris 2004, p. 645-9
- Béguery, J., « Kantisme et postérité kantienne dans le *Dictionnaire de pédagogie* de Ferdinand Buisson », dans D. Denis, P. Hahn (éd.), *L'École de la Troisième République en questions. Débats et controverses dans le Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, Peter Lang, Bern 2006, p. 107-124
- Beiser F. C., *After Hegel : German Philosophy, 1840-1900*, Princeton University Press, Princeton 2014
- *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*, Oxford University Press, Oxford 2015
- Bellantone, A., « Ravaisson : le 'champ abandonné de la métaphysique' », *Cahiers philosophiques* 129, 2 (2012), p. 5-21
- Bernardini J.-M., *Le Darwinisme social en France (1858-1918) : fascination et rejet d'une idéologie*, CNRS Éditions, Paris 1997
- Blanckaert, C., « 'Les bas-fonds de la science française'. Clémence Royer, l'origine de l'Homme et le Darwinisme social », *Bulletins et mémoires de la Société d'anthropologie de Paris* 3, 1-2 (1991), p. 115-130
- Cahan D. (éd.), *From Natural Philosophy to the Sciences : Writing the History of Nineteenth-Century Science*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2003
- Caplat G. (dir.), *Les inspecteurs généraux de l'instruction publique. Dictionnaire biographique, 1802-1914*, Éditions du CNRS, Paris 1986
- Charle Ch., *Dictionnaire biographique des universitaires aux XIX^e et XX^e siècles*, Éditions du CNRS, Paris 1985-6, 2 vol.

- Combe D., « Flaubert et Baudelaire: ‘Les hautes facultés d’ironie et de lyrisme’ », dans V. Laisney (dir.), *Le miroir et le chemin. L’univers romanesque de Pierre-Louis Rey*, Presses Sorbonne Nouvelle, Paris 2006, p. 111-22
- Condette J.-F., *Les recteurs d’académie en France de 1808 à 1940. Tome II. Dictionnaire biographique*, Institut national de recherche pédagogique, Paris 2006
- Courtès, F., *Étude historique et critique sur la fausse subtilité des quatre figures syllogistiques démontrée par Kant*, Vrin, Paris 1972
- Eggl E., *Schiller et le romantisme français*, J. Gamber, Paris 1927, 2 vol.
- Erdan, A., *La France mystique. Tableau [sic] des excentricités religieuses de ce tems [sic]*, Coulon-Pineau, Paris 1855, 2 vol.
- Fabiani J.-L., *Les Philosophes de la République*, Éditions de Minuit, Paris 1988
- Gayon, J., « Les réflexions méthodologiques de Claude Bernard : structure, contexte, origines », dans M. Bitbol, J. Gayon (dir.), *L’épistémologie française, 1830-1970*, Éditions Matériologiques, Paris 2015², p. 217-236
- Hacking I., *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, Cambridge 1990
- Halpern, B., « Concepts philosophiques de Claude Bernard d’après l’*Introduction à l’étude de la médecine expérimentale* », *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications* 19, 2 (1966), p. 97-114
- Henrich D., *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789-1795)*, Klett-Costa, Stuttgart 1991
- de Libera A., « Le relativisme historique : théorie des ‘complexes questions-réponses’ et ‘traçabilité’ », *Les Études philosophiques*, 4 (1999), pp. 479-94
- Lalande A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1997⁴, 2 vol.
- Legrand, L., *L’influence du positivisme dans l’œuvre scolaire de Jules Ferry*, Rivière, Paris 1961
- Locqueneux, R., « Les *Institutions de physique* de Madame du Châtelet ou d’un traité de paix entre Descartes, Leibniz et Newton », *Revue du Nord*, 77, n° 312 (1995), p. 859-92.
- Loeffel, L. « Instruction civique et éducation morale : entre discipline et ‘métadiscipline’ », dans D. Denis, P. Kahn (dir.), *L’école républicaine et la question des savoirs. Enquête au cœur du Dictionnaire de pédagogie de Ferdinand Buisson*, CNRS Éditions, Paris 2003. Disponible en ligne à l’adresse : <http://books.openedition.org/editionscnrs/3060>
- Merz John T., *A History of European Thought in the Nineteenth Century (1896-1914)*, Thoemmes Press, Bristol 2000,
- Muslow M., « Qu’est-ce qu’une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 64, 1 (2009), p. 81-109
- Poucet B., *Enseigner la philosophie. Histoire d’une discipline scolaire. 1860-1990*, CNRS Éditions, Paris 1999
- Robin L., *La pensée hellénique des origines à Épicure : questions de méthode, de critique et d’histoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1942
- Schär, B. C., « Évolution, sexe et race. On the Origins of Species de Darwin dans la traduction de Clémence Royer », in P. Kupper, B. C. Schär (éds.), *Les Naturalistes. À la découverte de la Suisse et du monde, 1800-2015, hier + jetzt*, Baden 2015, p. 69-86
- Schnädelbach H., *Philosophy in Germany, 1831-1933*, Cambridge University Press, Cambridge 1984
- Veyne P., *Comment on écrit l’histoire ? Essai d’épistémologie*, Seuil, Paris 1971
- Viney, D. W., « William James on Free Will : The French Connections », *History of Philosophy Quarterly* 14, 1 (1997), p. 29-52

- Wilcox J., « The Beginnings of l'Art pour l'Art », *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 11, 4 (1953), p. 360-77
- Worms F., Zanfi C. (dir.), *Revue de métaphysique et de morale*, « L'Europe philosophique des congrès à la guerre » 4 (2014)

Deuxième Partie

2.1. Littérature primaire

- « Enseignement », *Revue de métaphysique et de morale* 3, 2 (1895), p. 231-3
- « Lettres de Ch. Renouvier à L. Dauriac (suite) », *Revue de métaphysique et de morale* 121, 3/4 (1936), p. 665-74
- « Lettres de Théodule Ribot à Alfred Espinas (1876-1893) », éd. R. Lenoir, *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 165, 2 (1975), p. 157-72
- « Séance d'ouverture, mercredi 1^{er} août », *Revue de métaphysique et de morale* 8, 5 (1900), p. 503-24
- « Samedi, 4 août : séances de section », *Revue de métaphysique et de morale* 8, 5 (1900), p. 620-70
- « Séance du 27 avril 1968. Commémoration du centenaire de Xavier Léon », *Bulletin de la Société française de Philosophie* 63, 1 (1969)
- « Société de philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 2 (1901), p. 16
- « Xavier Léon / Élie Halévy. Correspondance, 1891-1898 », éd. P. Simon-Nahum, *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 3-58
- Alain (comme Criton) « Dialogue philosophique entre Eudoxe et Ariste », *Revue de métaphysique et de morale* 1, 6 (1893), p. 521-33 ; 2, 2 (1894), p. 173-90 ; 3, 1 (1895), p. 60-72 ; 4, 5 (1896), p. 615-28 ; 5, 2 (1897), p. 181-99 ; 11, 3 (1903), p. 323-37
- « Nécrologie : Jules Lagneau », *Revue de métaphysique et de morale* 2, 3 (1894), « Supplément », p. 1.
 - (comme É. Chartier) « Commentaires aux fragments de Jules Lagneau », *Revue de métaphysique et de morale* 6, 5 (1898), p. 529-65
 - (comme É. Chartier) « Le problème de la perception », *Revue de métaphysique et de morale* 8, 6 (1900), p. 745-54
 - (comme É. Chartier) « Le culte de la raison comme fondement de la République (conférence populaire) », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 1 (1901), p. 111-8
 - (comme É. Chartier) « II^{me} Congrès de philosophie – Genève. Comptes rendus critiques : Philosophie générale. Séances de section et séance générale », *Revue de métaphysique et de morale* 12, 6 (1904), p. 1007-37
 - *Propos*, Éditions de la Nouvelle Revue française, Paris 1920, 2 vol.
 - *Vigiles de l'esprit*, Gallimard, Paris 1942
 - *Lettres à Sergio Solmi sur la philosophie de Kant*, Hartmann, Paris 1946
 - *Abrégé pour les aveugles. Portraits et doctrines de philosophes anciens et modernes*, Paul Hartmann Editeur, Paris 1954
 - *Correspondance avec Élie et Florence Halévy*, éd. par J. Michel-Alexandre, Gallimard, Paris 1958

- *Les arts et les dieux*, éd. par G. Bénézé, Gallimard, Paris 1958
- *Les passions et la sagesse*, Gallimard, Paris 1960
- *Propos sur des philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 1961
- *Portraits de famille*, Mercure de France, Paris 1966
- *Lettres sur la philosophie première*, Presses Universitaires de France, Paris 1963
- *Les arts et les dieux*, éd. G. Bénézé, Gallimard, Paris 1990
- *Premier journalisme d'Alain : les années d'apprentissage, 1900-1906*, Pd. J.-M. Allaire, R. Bourgne, P. Zachany et G. Pascal, Institut Alain, Le Vésinet 2001
- Alexandre M., *Lecture de Kant*, éd. G. Granel, Presses Universitaires de France, Paris 1961
- Andler C., *Le Pangermanisme : ses plans d'expansion allemande dans le monde*, Armand Colin, Paris 1915.
- « Les origines philosophiques du pangermanisme », *Revue de métaphysique et de morale* 23, 5 (1916), p. 659-95
- Aron R., *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire*, Vrin, Paris 1938
- *L'opium des intellectuels*, Calmann-Lévy, Paris 1955
- *Introduction à la philosophie de l'histoire : essai sur les limites de l'objectivité historique* (1938), Gallimard, Paris 1991
- *Le Spectateur engagé. Entretiens avec Jean-Louis Missika et Dominique Wolton* (1983), Éditions de Fallois, Paris 2004
- *Mémoires*, Éditions Robert Laffont, Paris 2010
- Aulard A., *La Paix future d'après la Révolution française et Kant*, Armand Colin, Paris 1915
- Benda J., *Une philosophie pathétique*, Cahiers de la Quinzaine, Paris 1900
- *Le bergsonisme, ou Une philosophie de la mobilité*, Mercure de France, Paris 1912
- *Le succès du bergsonisme*, Mercure de France, Paris 1914
- *Les pages immortelles de Kant choisies et expliquées par Julien Benda*, Corrêa, Paris 1944
- *De quelques constantes de l'esprit humain : critique du mobilisme contemporain (Bergson, Brunschvicg, Boutroux, Le Roy, Bachelard, Rougier)*, Gallimard, Paris 1950
- Bénézé G. *Allure du transcendantal*, Vrin, Paris 1936
- *Valeur : essai d'une théorie générale*, Vrin, Paris 1936.
- Bérard V., « Les nations européennes et la caserne germanique », dans A. Croiset *et al.*, *L'effort de la France*, Librairie Militaire Berger-Levrault, Paris-Nancy 1916
- Bergson H., « Perception et matière », *Revue de métaphysique et de morale* 4, 3 (1896), p. 257-279
- « À propos de l'Évolution de l'intelligence géométrique », *Revue de métaphysique et de morale* 16, 1 (1908), p. 28-33
- *Henri Bergson. Mémoire et vie*, textes choisis par Gilles Deleuze, Presses Universitaires de France, Paris 1957
- *Œuvres*, Presses Universitaires de France, Paris 1963
- *Mélanges*, éd. A. Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1972
- *Cours III. Leçons d'histoire de la philosophie moderne. Théorie de l'âme*, éd. H. Hude et J.-L. Dumas, Presses Universitaires de France, Paris 1995
- *Correspondances*, éd. A. Robinet, avec la collaboration de N. Bruyère *et al.*, Presses Universitaires de France, Paris 2002
- *Leçons clermontoises*, éd. R. Raghianti, L'Harmattan, Paris 2006, 2 vol.
- *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889), éd. A. Bouaniche, Presses Universitaires de France, Paris 2007

- *Écrits philosophiques*, éd. par A. Bouaniche *et al.*, Presses universitaires de France, Paris 2011
 - *La Pensée et le mouvant* (1938), éd. A. Bouaniche *et al.*, Presses Universitaires de France, Paris 2012
 - *Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit* (1896), éd. C. Riquier, Presses Universitaires de France, Paris 2012
 - *L'évolution créatrice* (1907), éd. A. François, Presses Universitaires de France, Paris 2016
 - *Histoire de l'idée de temps. Cours au collège de France, 1902-1903*, éd. C. Riquier, Presses Universitaires de France, Paris 2016
 - *L'évolution du problème de la liberté*, éd. A. François, Presses Universitaires de France, Paris 2017
 - *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, éd. É. During *et al.*, Presses Universitaires de France, Paris 2017
- Blondel M., *Carnets intimes*, Cerf, Paris 1966, 2 vol.
- Borel É., « La logique et l'intuition en mathématiques », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 3 (1907), p. 273-83
- « L'évolution de l'intelligence géométrique », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 6 (1907), p. 747-54
 - « Réponse à M. Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 16, 2 (1908), p. 224-5
- Bouglé C., *Les maîtres de la philosophie universitaire en France*, Maloine, Paris 1938
- Boutroux É., *Questions de morale et d'éducation*, Delagrave, Paris 1895
- Bréhier É., *Histoire de la philosophie allemande*, Payot & Cie, Paris 1921 ; troisième édition mise au jour par Paul Ricœur, Vrin, Paris 1954
- Brunschvicg, L., *Les étapes de la philosophie mathématique*, Alcan, Paris 1912
- *L'idéalisme contemporain* (1905), Alcan, Paris 1921²
 - *L'expérience humaine et la causalité physique*, Alcan, Paris 1922
 - *Spinoza et ses contemporains* (1894), troisième édition revue et augmentée, Alcan, Paris 1923³
 - *L'esprit européen*, La Baconnière, Neuchâtel 1947
 - *De la vraie et de la fausse conversion*, Presses Universitaires de France, Paris 1951
 - *Écrits philosophiques. Tome I. L'humanisme de l'Occident : Descartes, Spinoza, Kant*, éd. A. Weill-Brunschvicg et C. Lehec, Presses Universitaires de France, Paris 1951
 - *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927), Presses Universitaires de France, Paris 1953², 2 vol.
 - *Écrits philosophiques. II : L'orientation du rationalisme*, éd. A.-R. Weill-Brunschvicg et C. Lehec, Presses Universitaires de France, Paris 1954
 - *Écrits philosophiques. Tome III. Science – Religion*, éd. A. Weill-Brunschvicg et C. Lehec, Presses Universitaires de France, Paris 1954
 - *La Modalité du jugement* (1897), troisième édition augmentée de *La vertu métaphysique du syllogisme selon Aristote*, Presses Universitaires de France, Paris 1964³
- Brunschvicg L., Halévy É., « L'année philosophique 1893: philosophie pratique (suite) », *Revue de métaphysique et de morale* 2, 5 (1894), p. 563-90
- Burdeau A., *L'instruction morale à l'École*, Picard-Bernheim, Paris 1884
- *Manuel d'éducation morale*, Picard et Kaan, Paris 1893
- Couturat L., « La logique et la philosophie contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale* 14, 1 (1906), p. 318-41
- Cresson A., *Le malaise de la pensée contemporaine*, Alcan, Paris 1905

- *La morale de Kant* (1897), Alcan, Paris 1909²
- *Kant, sa vie, son œuvre*, Presses Universitaires de France, Paris 1941
- Darlu A., « Introduction », *Revue de métaphysique et de morale* 1, 1 (1893), p. 1-5
- Daudet L., *Contre l'esprit allemand : de Kant à Krupp*, Bloud et Gay, Paris 1915
- Delbos V., « Sur la théorie kantienne de la liberté », *Bulletin de la société française de philosophie* 5, 1 (1905)
- *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris 1905
- *L'esprit philosophique de l'Allemagne et la pensée française*, Bloud et Gay, Paris 1915
- *De Kant aux postkantians*, Aubier, Paris 1940
- Descartes R., *Œuvres philosophiques. Tome I – 1618-1637*, éd. F. Alquié, Garnier, Paris 2018
- Devolvé J., *Rationalisme et tradition : recherches des conditions d'efficacité d'une morale laïque*
- du Bos C., *Journal, 1921-1923*, Correa, Paris 1946
- Durkheim É., « L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie » (1885), dans *Textes*, Minuit, Paris 1975, t. III, p. 403-34.
- Einstein A., « Le principe de relativité et ses conséquences dans la physique moderne », tr. fr. É. Guillaume, *Archives des sciences physiques et naturelles*, 105, 1-2 (1910), p. 5-28, 125-44.
- « La théorie de la relativité », *Bulletin de la société française de philosophie* 22, 3 (1922), disponible en ligne à l'adresse : <http://www.sofrphilos.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/>
- Fouillée A., *Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain*, Alcan, Paris 1905
- *La pensée et les nouvelles écoles antiintellectualistes*, Alcan, Paris 1913
- Goblot E., *La logique des jugements de valeur : théories et applications*, Armand Colin, Paris 1927
- Hannequin A., « Préface », dans E. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Alcan, Paris 1905, p. i-xiv
- *Études d'histoire des sciences*, Alcan, Paris 1908, 2 vol.
- Lagneau J., « Fragments de Jules Lagneau d'après ses manuscrits », éd. É. Chartier, *Revue de métaphysique et de morale* 6, 2 (1898), p. 123-69
- *Célèbres leçon et fragments*, PUF, Paris 1964²
- *Cours intégral 1886-87. Volume 1 : histoire de la philosophie*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1996
- *Cours intégral 1886-87. Volume 3 : la psychologie. « Cours sur la perception »*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1997
- *Cours intégral 1886-87. Volume 4 : l'imagination, la conscience*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1997
- *Cours intégral 1886-87- Volume 5 : « Cours sur le jugement »*, éd. E. Blondel, CRDP de Bourgogne, Dijon 1999
- *Écrits*, Éditions du Sandre, Paris 2006
- Lalande A., « Progrès et destruction », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 49 (1900), p. 225-36
- *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*, Alcan, Paris 1899
- *La raison et les normes : essai sur le principe et sur la logique des jugements de valeur* (1948), Hachette, Paris 1963²
- *André Lalande par lui-même*, Vrin, Paris 1967

- Langevin P., « Le temps, l'espace et la causalité », *Bulletin de la société française de philosophie* 12, 1 (1912), disponible en ligne à l'adresse : <http://www.sofrphilo.fr/activites-scientifiques-de-la-sfp/conferences/grandes-conferences-en-telechargement/>
- Le Roy É., « Science et philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 4 (1899), p. 375-425
- « Science et philosophie (suite¹) », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 5 (1899), p. 503-62
 - « Science et philosophie (suite²) », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 6 (1899), p. 708-31
 - Science et philosophie (suite et fin) », *Revue de métaphysique et de morale* 8, 1 (1900), p. 37-72
 - « Un positivisme nouveau », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 2 (1901), p. 138-53
 - « De la valeur objective des lois physiques », *Bulletin de la société française de philosophie* 1 (1901), p. 5-32
 - « Sur quelques objections adressées à la philosophie nouvelle », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 3 (1901), p. 292-327
 - « Sur la logique de l'invention », *Revue de métaphysique et de morale* 13, 2 (1905), p. 193-223
 - *Une philosophie nouvelle : Henri Bergson*, Alcan, Paris 1912
- Le Senne R., *Le devoir*, Alcan, Paris 1930
- Léon X., *La philosophie de Fichte et ses rapports avec la conscience contemporaine*, Alcan, Paris 1902
- Lévy-Bruhl L., *History of Modern Philosophy in France*, Open Court Publishing Company, Chicago 1899
- Mauxion M., *La métaphysique de Herbart et la critique de Kant*, Hachette, Paris 1894
- Merleau-Ponty M., *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste* (1947), éd. C. Lefort, Gallimard, Paris 1980
- Metzger H., *La méthode philosophique en histoire des sciences. Textes 1914-1939*, éd. G. Freudenthal, Fayard, Paris 1987
- Meyerson É., *Identité et réalité*, Alcan, Paris 1908
- *De l'explication dans les sciences*, Payot et Cie, Paris 1921, 2 vol.
 - *Lettres françaises*, éd. B. Bensaude-Vincent et E. Telkes-Klein, CNRS Éditions, Paris 2009
 - *Du cheminement de la pensée* (1931), éd. F. Fruteau de Laclos, Vrin, Paris 2011
- Paquier J., *Le protestantisme allemand : Luther, Kant, Nietzsche*, Bloud et Gay, Paris 1915
- Parodi D., « Intuition et raison », *Revue de métaphysique et de morale* 19, 4 (1911), p. 555-9
- Politzer G., *Critique des fondements de la psychologie* (1928), Presses Universitaires de France, Paris 2003
- *Contre Bergson et quelques autres. Écrits philosophiques 1924-1939*, éd. R. Bruyeron, Flammarion, Paris 2013
- Rauh F., *Essai sur le fondement métaphysique de la morale*, Alcan, Paris 1890
- « Essai sur quelques problèmes de philosophie première », *Revue de métaphysique et de morale* 1, 2 (1893), p. 35-62
 - « La licence et l'agrégation de philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 3, 3 (1895), p. 353-66
 - « La conscience du devenir », *Revue de métaphysique et de morale* 5, 6 (1897), p. 569-681
 - « La conscience du devenir (suite et fin) », *Revue de métaphysique et de morale* 6, 1 (1898), p. 38-60

- *L'expérience morale*, Alcan, Paris 1903
- Revue de métaphysique et de morale* 12,3 (1904). Numéro monographique pour le centenaire de la mort de Kant.
- Rey A., *La philosophie moderne*, Flammarion, Paris 1908
- Reynaud L., *Histoire générale de l'influence française en Allemagne*, Hachette, Paris 1915
- *L'influence allemande en France au XVIII^e et au XIX^e siècle*, Hachette, Paris 1922
- Rougier L., *Les Paralogismes du rationalisme : essai sur la théorie de la connaissance*, Alcan, Paris 1920
- Ruyssen T., *Kant*, Alcan, Paris 1900
- « Kant est-il pessimiste ? », *Revue de métaphysique et de morale* 12, 3 (1904), p. 545-50
- Sorel G., *De l'utilité du pragmatisme*, Marcel Rivière, Paris 1921
- Vaugeois H., *La morale de Kant dans l'Université de France*, Nouvelle librairie Nationale, Paris 1917
- Wallace W., *Kant*, Blackwood et Cie, Londres 1882
- Wilbois J., « L'esprit positif », *Revue de métaphysique et de morale* 9, 2 (1901), p. 154-209 ; 9, 5 (1901), p. 579-645 ; 10, 1 (1902), p. 69-105 ; 10, 3 (1902), p. 334-70 ; 10, 5 (1902), p. 565, 612
- « La méthode des sciences physiques », *Revue de métaphysique et de morale* 7, 5 (1899), p. 579-615, 8, 3 (1900), p. 291-322
- Windelband W., *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und der besonderen Wissenschaften*, Bd. II, *Von Kant bis Hegel und Herbart. Die Blütezeit der deutschen Philosophie*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1880

2.2. Littérature secondaire

2.2.1. Textes d'ordre général

- Baillot A., *Influence de la philosophie de Schopenhauer en France, 1860-1900*, Vrin, Paris 1927 ; l'Harmattan, Paris 2009²
- Berthelot R., « Sur quelques philosophies des sciences dans la France contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale* 37, 2 (1930), p. 181-222
- Bianco G., *Après Bergson : portrait du groupe avec philosophe*, Presses Universitaires de France, Paris 2015
- Biezunski M., *Einstein à Paris : le temps n'est plus...*, Presses Universitaires de Vincennes, Saint-Denis 1991
- Boll M., *Attardés et précurseurs : propos objectifs sur la métaphysique et sur la philosophie de ce temps et de ce pays*, Étienne Chiron Éditeur, Paris 1921
- Borella V., *L'introduction de la relativité en France : 1905-1922*, ANRT, Lille 1998
- Bourgeois B., « La société des philosophes en France en 1900 », dans F. Worms (éd.), *Le moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 63-79
- Bréhier É., *Histoire de la philosophie. Tome III. XIX^e-XX^e siècles*, Presses Universitaires de France, Paris 1989⁴
- Cabanès J.-L., « L'anti-kantisme dans les morales fin de siècle », *Romantisme* 142, 4 (2008), p. 53-69

- Castelli Gattinara E., *Les inquiétudes de la raison : épistémologie et histoire en France dans l'entre-deux-guerres*, Vrin/EHESS, Paris 1998
- Chimisso C., *Writing the History of the Mind : Philosophy and Science in France, 1900 to 1960*, Ashgate, Aldershot 2008
- Clark T. N., *Prophets and Patrons : The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1973
- Colin R.-P., *Schopenhauer en France : un mythe naturaliste*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon 1979
- Dagan Y., « 'Justifier philosophiquement notre cause'. La *Revue de métaphysique et de morale*, 1914-1918 », *Mil neuf cent. Revue d'histoire intellectuelle* 23, 1 (2005), p. 49-74
- Dumesnil G., *Le spiritualisme*, Société française d'imprimerie et de librairie, Paris 1905
- Hanna M., *The Mobilization of Intellect : French Scholars and Writers during the Great War*, Harvard University Press, Cambridge, Ma., 1996
- Heilbron J., *French Sociology*, Cornell University Press, Ithaca-London 2015
- Joly M., *La révolution sociologique : de la naissance d'un régime de pensée scientifique à la crise de la philosophie (XIX^e-XX^e siècle)*, La Découverte, Paris 2017
- Kleinberg E., *Generation existential : Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca-London 2005
- Merllié D., « Les rapports entre la *Revue de métaphysique* et la *Revue philosophique* : Xavier Léon, Théodule Ribot, Lucien Lévy-Bruhl », *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 59-108
- Mucchielli L., *La découverte du social. Naissance de la sociologie en France (1870-1914)*, La Découverte, Paris 1998
- Parodi D., *La philosophie contemporaine en France : essai de classification des doctrines*, Alcan, Paris 1920
- Paty M., « Einstein et la philosophie en France : à propos du séjour de 1922 », *La Pensée* 210 (1980), p. 3-12
- Pillon F., « Bibliographie philosophique française de l'année 1911 », *L'Année philosophique* 22 (1911)
- « Bibliographie philosophique française de l'année 1912 », *L'Année philosophique* 23 (1912)
- Pinto L., « Le détail et la nuance : la sociologie vue par les philosophes de la *Revue de métaphysique et de morale*, 1893-1899 », *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 141-74
- Prochasson C., « Philosopher au XX^e siècle. Xavier Léon et l'invention du 'système R2M' (1891-1902) », *Revue de métaphysique et de morale* 98, 1/2 (1993), p. 109-40
- Séailles G., « Les philosophies de la liberté », *Revue de métaphysique et de morale* 5, 2 (1897), p. 162-80
- Sirinelli J.-F., *Génération intellectuelle. Khâgneux et Normaliens dans l'entre-deux-guerres*, Presses Universitaires de France, Paris 1994
- Soulié S., *Les philosophes en République*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2009
- Vogt W. P., « Identifying Scholarly and Intellectual Communities : A Note on French Philosophy, 1900-1930 », *History and Theory* 21, 2 (1982), p. 267-78

2.2.2. Textes sur des philosophes

- « Nécrologie : A. Darlu (20 mars 1859-5 mai 1921) », *Revue de métaphysique et de morale* 28, 2 (1921), « Supplément », p. 1-3
- Alexandre J., « Alain à Sévigné », *Nouvelle Revue française*, « Hommage à Alain » (septembre 1952), p. 13-22
- « Rencontre de Simone Weil et d'Alain », dans G. Kahn (dir.), *Alain philosophe de la culture et théoricien de la démocratie*, Association des amis d'Alain, Paris 1976, p. 183-99
- Alquié F., « Bergson et la *Revue de métaphysique et de morale* », *Revue de métaphysique et de morale* 48, 4 (1941), p. 315-28
- Aron R., « La philosophie de Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale* 50, 1/2 (1945), p. 127-40
- Azouvi F., *La gloire de Bergson. Essai sur un magistère philosophique*, Gallimard, Paris 2007
- Barberis D. S., « Moral Education for the Elite of Democracy : The *Classe de Philosophie* Between Sociology and Philosophy », *Journal of History of the Behavioral Sciences* 38, 4 (2002), p. 355-69
- Barthélemy-Madaule M., *Bergson adversaire de Kant : étude critique de la conception bergsonienne du kantisme, suivie d'une bibliographie kantienne*, préface de V. Jankélévitch, Presses Universitaires de France, Paris 1966
- Baudart A. et al., *Jules Lagneau, Alain et l'école française de la perception*, Institut Alain, Paris 1995
- Baverez N., *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*, Flammarion, Paris 1993
- Bianco G., « Présentation de H. Bergson, *Recension de Kant* », *Annales bergsoniennes*, 7 (2014), p. 13-8
- (dir.), *Politzer, le concret et sa signification*, Hermann, Paris 2016
 - « What Was 'Serious Philosophy' for the Young Bergson? Philosophy and the Science of the Psyche around 1880 », dans A. Lefebvre, N. Schott (dir.), *Interpreting Bergson*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, à paraître.
- Bideri D., *Lecture blondélienne de Kant dans les principaux écrits de 1893 à 1930. Vers un dépassement de l'idéalisme intégral*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999
- Bo Bramsen M., *Portrait d'Élie Halévy*, B. R. Grüner, Amsterdam 1978
- Boirel R., *Brunschvicg : sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1964
- Bourgne R. (dir.), *Alain lecteur des philosophes : de Platon à Marx*, Bordas, Paris 1987
- Braunstein J.-F., « Canguilhem avant Canguilhem », *Revue d'histoire des sciences* 53, 1 (2000), p. 9-26
- Brenner A., « Le statut de l'épistémologie selon Meyerson », *Archives de philosophie* 70, 3 (2007), p. 375-84
- Brunschvicg, J. « Un ennemi d'Aristote à Paris : Léon Brunschvicg », dans J. Wiesner (dir.), *Aristoteles Werk und Wirkung. Zweiter Band: Kommentierung, Überlieferung, Nachleben*, Springer, Berlin-New York 1987, p. 596-620
- Canales J., *The Physicist and the Philosopher : Bergson, Einstein and the Debate that Changed Our Understanding of Time*, Princeton University Press, Princeton 2015
- Canguilhem G., « Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire. De Hegel à Weber », *Enquête* 7 (1992), disponible en ligne à l'adresse <http://journals.openedition.org/enquete/138>
- Canivez A., *Jules Lagneau, professeur de philosophie : essai sur la condition du professeur de philosophie jusqu'à la fin du XIX^e siècle*, Les belles lettres, Paris 1965, 2 vols

- Chaumeix A., « La philosophie de M. Bergson », dans J. Bourdeau, *Pragmatisme et modernisme*, Alcan, Paris 1909, p. 221-35
- « Les critiques du rationalisme : à propos des idées de M. Bergson et de M. William James », *La Revue hebdomadaire* 19 (1910), p. 1-33
- Dauriac L., « Quelques réflexions sur la philosophie de M. Henri Bergson », *L'Année philosophique* 22 (1911), Alcan, Paris 1912, p. 55-72
- de Lapparent O., *Raymond Aron et l'Europe : itinéraire d'un Européen dans le siècle*, Peter Lang, Bern 2010
- Delbos V., « Matière et mémoire : essai sur la relation du corps à l'esprit, par Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 5, 3 (1897), p. 353-89
- Depraz N. (dir.), *Alain, un philosophe rouennais engagé*, Presses universitaires de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan 2017
- Deschoux M., « Brunschvicg et Bergson », *Revue internationale de philosophie* 5, 15 (1951), p. 100-14
- During É., *Bergson et Einstein : la querelle du temps*, Presses Universitaires de France, Paris 2016
- Einstein A., « À propos de *La déduction relativiste* de M. Émile Meyerson » (1928), dans *Œuvres choisies 3. Relativités II*, Seuil-CNRS Éditions, Paris 1993
- En souvenir de Michel Alexandre. Leçons, textes, lettres*, Mercure de France, Paris 1959
- Engel P., *Les lois de l'esprit : Julien Benda ou la raison*, Ithaque, Paris 2012
- Fabiani J.-L., « 'Par la porte étroite de la pédagogie' : Émile Durkheim ou de l'éducation », *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes* 19 (2013), p. 125-40
- Fedi L., *Piaget et la conscience morale*, Presses Universitaires de France, Paris 2008
- Ferrari M., « La filosofia matematica di Léon Brunschvicg », in M. Longo, G. Micheli (dir.), *La filosofia e la sua storia. Studi in onore di Gregorio Piaia. Tomo 2*, Cleup, Padova 2017, p. 191-211
- Freudenthal G. (éd.), *Études sur Hélène Metzger*, Brill, Leiden-New York 1990
- Fruteau de Laclou F., « Meyerson e la tradizione epistemologica francese », *Discipline filosofiche* 26, 2 (2006), p. 155-68
- *L'épistémologie d'Émile Meyerson : une anthropologie de la connaissance*, Vrin, Paris 2009
- Gil D., « Le 'vrai' spinoziste, de Brunschvicg à Bachelard », dans O. Bloch (dir.), *Spinoza au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 1993, p. 41-70
- Gillouin R., *La philosophie de M. Henri Bergson*, Grasset, Paris 1911
- Gouhier H., *Bergson et le Christ des Évangiles* (1962), Vrin, Paris 1999³
- Granel G., « Michel Alexandre et l'école française de la perception », *Critique* 183-4 (1962), p. 758-88
- Greenwood T., « The Logic of Jules Lachelier », *Proceedings of the Aristotelian Society* 35 (1934-5), p. 75-94
- Grondeux J., « Henri-Irénée Marrou et Raymond Aron face à la connaissance historique », dans Y.-M. Hilaire (éd.), *De Renan à Marrou. L'histoire du christianisme et les progrès de la méthode historique (1863-1968)*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve-d'Ascq 1999, p. 173-9
- Henriot P., « Alain devant Bergson », *Cahiers philosophiques* 103 (2005), disponible en ligne à l'adresse : <http://www.educ-revues.fr/CPHILO/AffichageDocument.aspx?iddoc=34122#N3>
- Invitto G., *Alain. Un filosofo dei segni*, Manni, Lecce 1999

- Jankélévitch V., « Prolégomènes au bergsonisme », *Revue de métaphysique et de morale* 35, 4 (1928), p. 437-90
- « Bergsonisme et biologie (à propos d'un ouvrage récent) », *Revue de métaphysique et de morale* 36, 2 (1929), p. 253-65
 - *Henri Bergson*, Alcan, Paris 1931
- Kahn G., « Alain et Brunschvicg », *Bulletin de l'Association des Amis d'Alain* 66 (1988), p. 15-25
- Keck F., *Lucien Lévy-Bruhl. Entre philosophie et anthropologie. Contradiction et participation*, CNRS Éditions, Paris 2008
- Khodoss F., « Le poème de la critique », *Revue de métaphysique et de morale* 57, 2 (1952), p. 215-42
- Lalande A., « L'épistémologie de M. Meyerson et sa portée philosophique », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 93 (1922), p. 259-80
- « Remarques sur *Le cheminement de la pensée* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 114 (1932), p. 105-28
 - La philosophie de l'intellect : les *Essais* d'Émile Meyerson », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 124, 9/10 (1937), p. 5-27
- Laporte J., « Léon Brunschvicg historien de la philosophie », *Revue de métaphysique et de morale* 50, 1/2 (1945), p. 85-103
- Le Lannou J.-M., « 'Un temple pur'. Léon Brunschvicg, lecteur de Spinoza », dans A. Tosel, P.-F. Moreau, J. Salem (dir.), *Spinoza au XIX^e siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris 2007, p. 295-310
- Lechallas G., « Identité et réalité d'après M. Meyerson », *Revue néoscholastique de philosophie* 21 (1914), p. 336-57, 480-4949
- Lecourt D., *Georges Canguilhem*, Presses Universitaires de France, Paris 2008
- Leterre T., *La raison politique. Alain et la démocratie*, Presses Universitaires de France, Paris 2000
- *Alain, le premier intellectuel*, Stock, Paris 2006
- Lovejoy A. O., « Some Antecedents of the Philosophy of Bergson », *Mind* 22, 88 (1913), p. 465-83
- Lubnicki N., « André Lalande dans les souvenirs d'un de ses disciples », *Revue de métaphysique et de morale* 70, 2 (1965), p. 165-72
- Maire G., « Les années de Bergson à Clermont-Ferrand », *Glanes* 5 (1949), p. 10-45
- Maritain J., *La philosophie bergsonienne*, Téqui, Paris 1913
- Messaut J., *La philosophie de Léon Brunschvicg*, Vrin, Paris 1938
- Mondor H., *Alain : souvenirs, pages inédites, lettre sur les sujets du cœur et de l'esprit*, Gallimard, Paris 1953¹⁴
- Ngô-Tiêng-Hiên, « La philosophie morale de Frédéric Rauh », *Revue philosophique de Louvain* 68 (1962), p. 542-72
- Nouvelle Revue française*, « Hommage à Alain » (septembre 1952)
- Paoletti G., « Durkheim historien de la philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 130, 3 (2005), p. 275-301
- Parodi D., « *De l'explication dans les sciences* par Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale* 31, 4 (1924), p. 585-97
- « *Le cheminement de la pensée* selon Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale* 39, 3 (1932), p. 387-415
- Pétrément S., *La vie de Simone Weil*, Fayard, Paris 1978, 2 vol.

- Pétrément S., Willemetz G. (éd.), *Henri Bergson : exposition du centenaire*, Bibliothèque Nationale de France, Paris 1959
- Philonenko A., *Bergson, ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Éditions du Cerf, Paris 1994
- Pilkington A. E., *Bergson and his Influence : A Reassessment*, Cambridge University Press, Cambridge 1976
- Politzer M., *Les trois morts de Georges Politzer*, Flammarion, Paris 2013.
- Ragghianti R., *Alain : Apprentissage philosophique et genèse de la Revue de métaphysique et de morale*, L'Harmattan, Paris 1995
- Rey A., « *Identité et Réalité* par Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale* 17, 4 (1909), p. 552-65
- Riquier C., *Archéologie de Bergson : temps et métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 2009
- Roth X., « Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939) », *Dialogue* 52, 4 (2013), p. 625-47
 - *Georges Canguilhem et l'unité de l'expérience : juger et agir (1926-1939)*, Vrin, Paris 2013
- Saint-Sernin B., « Michel Alexandre », *Archives de philosophie* 44, 1 (1981), p. 85-97
 - *Un philosophe méconnu, Georges Bénézé : 1888-1978*, Éditions France-Empire, Paris 1982
 - « L'idée de conversion intellectuelle selon Alain, Brunschvicg et Blondel », dans F. Worms (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 43-61
- Sernin A., *Alain. Un sage dans la cité. 1868-1951*, Robert Laffont, Paris 1985
- Sirinelli J.-F., « Raymond Aron avant Raymond Aron (1923-1933) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire* 2 (1984), p. 15-30
 - *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*, Fayard, Paris 1995
- Soulez P., Worms F., *Bergson*, Presses Universitaires de France, Paris 2002
- Thévenaz P., Beguin A. (dir.), *Henri Bergson : essais et témoignages*, La Baconnière, Neufchâtel 1941
- Trotignon P., « Bergson, lecteur et critique de Kant », dans J. Quillien, G. Kirscher (dir.), *Cahiers Eric Weil III : Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, p. 93-104
- Wahl J., « Le bergsonisme d'après deux ouvrages récents », *Revue du mois* (août 1912), p. 153-80
- Weber L., « *L'Évolution créatrice*, par Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 15, 5 (1907), p. 620-70
 - « *La Pensée et le mouvant*, par Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale* 42, 1 (1935), p. 53-75
- Wetshingolo N.-L., *La nature de la connaissance scientifique : l'épistémologie meyersonnienne face à la critique de Gaston Bachelard*, Peter Lang, Bern 1996.
- Worms F., « L'intelligence gagnée par l'intuition ? La relation entre Bergson et Kant », *Les Études philosophiques* 4 (2001), p. 453-64
 - « Entre critique et métaphysique : la science chez Bergson et Brunschvicg », dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, p. 403-446.
 - « Bergson et ses contemporains : le problème de l'homme entre vie et connaissance », dans F. Worms (dir.), *Le Moment 1900 en philosophie*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2004, p. 23-41

2.2.3. Autres sources

- Bourdieu P., *Homo academicus*, Éditions de Minuit, Paris 1984
- Formaggio D., *L'arte come comunicazione. I. Fenomenologia della tecnica artistica*, Nuvoletti, Milano 1953
- Genovesi A., *Il carteggio tra Albert Einstein e Édouard Guillaume. « Tempo universale » e teoria della relatività ristretta nella filosofia francese contemporanea*, Franco Angeli, Milano 2000
- Gracq J., *En lisant, en écrivant*, José Corti, Paris 1980
- Guillaume É., « La théorie de la relativité et le temps universel », *Revue de métaphysique et de morale* 25, 3 (1918), p. 285-323
- « La théorie de la relativité et sa signification », *Revue de métaphysique et de morale* 27, 4 (1920), p. 423-69
- Kuhn T., *La tension essentielle : tradition et changement dans les sciences*, tr. fr. M. Biezunski et al., Gallimard, Paris 1990
- Pluet-Despatin J., Leymarie M., Mollier J.-Y. (dir.), *La Belle Époque des revues, 1880-1914*, Éditions de l'IMEC, Paris 2002
- Zammito J. H., *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, University of Chicago Press, Chicago-London 1992

Troisième Partie

3.1. Littérature primaire

- « Éducation et philosophie », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 47/48 (1983)
- Alquié F., *La morale de Kant*, Centre de documentation universitaire, Paris 1957
- *La critique kantienne de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1968
- Althusser L., *Lire le Capital*, Maspero, Paris 1973²
- *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, François Maspero, Paris 1974
- *Écrits philosophiques et politiques. Tome I*, Stock/IMEC, Paris 1994
- *Solitude de Machiavel et autres textes*, Presses Universitaires de France, Paris 1998
- *Pour Marx (1865)*, La Découverte, Paris 2005
- *L'avenir dure longtemps, suivi de Les Faits*, Stock/IMEC, Paris 2007
- *Lettres à Hélène, 1947-1980*, éd. O. Corpet, Grasset/IMEC, Paris 2011
- *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Presses Universitaires de France, Paris 2014
- Bachelard G., *Le rationalisme appliqué* (1949), Presses Universitaires de France, Paris 1966³
- *Le nouvel esprit scientifique* (1934), Presses universitaires de France, Paris 1968¹⁰
- *Essai sur la connaissance approchée* (1927), Vrin, Paris 1969³
- *Études*, Vrin, Paris 1970
- *L'engagement rationaliste*, Presses Universitaires de France, Paris 1972
- *La formation de l'esprit scientifique : contribution à une psychanalyse de la connaissance objective* (1938), Vrin, Paris 1989¹⁴
- *L'intuition de l'instant* (1932), Stock, Paris 1992²

- *Philosophie du non* (1940), Presses universitaires de France, Paris 1996⁴
- Bachelard S., *La Logique de Husserl : étude sur « Logique formelle et logique transcendantale »*, Presses Universitaires de France, Paris 1957
- Bourdieu P., *La Distinction : critique sociale du jugement*, Minuit, Paris 1979
- *Les règles de l'art : genèse et structure du champ littéraire* (1992), Seuil, Paris 1998²
- Bouveresse J., *Le philosophe chez les autophages*, Minuit, Paris 1984
- Brunschvicg L., *La connaissance de soi*, Alcan, Paris 1931
- *Les âges de l'intelligence* (1934), Presses Universitaires de France, Paris 1953⁴
- Canguilhem G., *La connaissance de la vie*, Hachette, Paris 1952
- « Mort de l'homme ou épuisement du Cogito ? », *Critique* 242 (1967), p. 599-618
- *Études d'histoire et de philosophie des sciences* (1968), Vrin, Paris 2002⁷
- *Le normal et le pathologique*, Presses Universitaires de France, Paris 2003⁹
- *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie. Nouvelles études d'histoire et de philosophie des sciences* (1977), Vrin, Paris 2009²
- *Œuvres complètes. Volume I. Ecrits philosophiques et politiques (1926-1939)*, éd. J.-F. Braunstein, M. Cammelli et X. Roth, Vrin, Paris 2011
- *Œuvres complètes. Volume IV : Résistance, philosophie biologique et histoire des sciences, 1940-1965*, Vrin, Paris 2015
- Cassirer E., Heidegger M., *Débat sur le kantisme et la philosophie : Davos, mars 1929, et autres textes de 1929-1932*, éd. P. Aubenque, Beauchesne, Paris 1972
- Cavaillès J., *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Hermann, Paris 1994
- Cohen E., *La théorie de l'expérience de Kant*, tr. É. Dufour et J. Servois, Éditions du Cerf, Paris 2001
- Dalbiez R., *La Méthode psychanalytique et la doctrine freudienne*, Desclée de Brouwer, Paris 1936
- de Gandillac M., Goldmann L., Piaget J. (dir.), *Entretiens sur les notions de genèse et structure*, Mouton et Cie, Paris-La Haye 1965 ; réimpression Hermann, Paris 2011
- Deleuze G., *Le pli. Leibniz et le baroque*, Éditions de Minuit, Paris 1988
- *Nietzsche et la philosophie* (1962), Presses Universitaires de France, Paris 1983⁶
- *Cinéma I. L'image-mouvement*, Minuit, Paris 1983
- *Cours sur le cinéma*, séance du 24/05/1984. Disponible en ligne à l'adresse suivant : http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=244
- *Pourparlers, 1972-1990*, Éditions de Minuit, Paris 1990
- Deleuze G., *Critique et clinique*, Éditions de Minuit, Paris 1993
- (avec C. Parnet) *Dialogues*, Flammarion, Paris 1996
- *L'île déserte : textes et entretiens, 1953-1974*, éd. D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2002
- *Deux régimes de fous. Textes et entretiens, 1975-1995*, éd. D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2003
- *Différence et répétition* (1968), Presses Universitaires de France, Paris 1993⁷
- *Foucault*, Éditions de Minuit, Paris 2004
- *La philosophie critique de Kant* (1963), Presses Universitaires de France, Paris 2004³
- *Proust et les signes* (1964), Presses Universitaires de France, Paris 2006³
- *Lettres et autres textes*, éd. D. Lapoujade, Éditions de Minuit, Paris 2015
- Derrida J., « E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925* », *Les Études philosophiques* 1 (1963), p. 203-6

- « H. Hohl, *Lebenswelt und Geschichte. Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls* », *Les Études philosophiques* 1 (1963), p. 95-6
 - « J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning* », *Les Études philosophiques* 4 (1964), p. 617-9
 - « R. Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution* », *Les Études philosophiques* 4 (1965), p. 557-8
 - « E. Fink, *Studien zur Phänomenologie, 1930-1939* », *Les Études philosophiques* 4 (1966), p. 549-50
 - *De la grammatologie*, Éditions de Minuit, Paris 1967
 - *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967
 - *Marges de la philosophie*, Minuit, Paris 1972
 - « Économimésis », dans S. Agacinski *et al.*, *Mimesis des articulations*, Flammarion, Paris 1975, p. 55-93
 - *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Flammarion, Paris 1976
 - *La vérité en peinture*, Flammarion, Paris 1978
 - *Du droit à la philosophie*, Galilée, Paris 1990
 - *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1954), Presses Universitaires de France, Paris 1990
 - *L'autre cap, suivi de La démocratie ajournée*, Minuit, Paris 1991
 - *Points de suspension*, Galilée, Paris 1992
 - *Psyché. Inventions de l'autre. Vol. 2*, Galilée, Paris 2003²
 - *Force de loi, ou Le « Fondement mystique de l'autorité »*, Galilée, Paris 1994
 - *Politiques de l'amitié, suivi de L'oreille de Heidegger*, Galilée, Paris 1994
 - *Le droit à la philosophie au point de vue cosmopolitique*, Verdier, Paris 1997
 - *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort !*, Galilée, Paris 1997
 - *De l'hospitalité : Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*, Calmann-Lévy, Paris 1997
 - *Voyous. Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris 2003
 - *D'un ton apocalyptique naguère adopté en philosophie* (1983), Galilée, Paris 2005
 - *Heidegger : la question de l'Être et l'Histoire. Cours de l'ENS-Ulm 1964-1965*, Galilée, Paris 2013
- Derrida J., Descombes V., Kortian G., Lacoue-Labarthe P., Lyotard J.-F., Nancy J.-L., *La Faculté de juger*, Éditions de Minuit, Paris 1985
- Derrida J., Vattimo G. (dir.), *La religion*, Seuil, Paris 1996
- Dufrenne M., « Existentialisme et sociologie », *Cahiers internationaux de sociologie* 1 (1946), p. 161-71
- « Histoire et historicité : un aspect de la sociologie de Marx », *Cahiers internationaux de sociologie* 4 (1948), p. 98-118
 - « Pour une sociologie du publique », *Cahiers internationaux de sociologie* 6 (1949), p. 101-12
 - « Coup d'œil sur l'anthropologie culturelle américaine », *Cahiers internationaux de sociologie* 12 (1952), p. 26-46
 - *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1953
 - « Brève note sur l'ontologie », *Revue de métaphysique et de morale* 59, 4 (1954), p. 398-412
 - *La notion d'« a priori »*, Presses Universitaires de France, Paris 1959

- *Jalons*, Nijhoff, La Haye 1966
- *Esthétique et philosophie*, Klincksieck, Paris 1967
- *Pour l'homme*, Seuil, Paris 1968
- *La Poétique* (1963) Presses Universitaires de France, Paris 1973² *L'inventaire des a priori. Recherche de l'originaire*, Christian Bourgois, Paris 1981
- *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), Presses Universitaires de France, Paris 1992³
- Dufrenne M., Ricœur P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, Paris 1947
- Enriques F., *Les problèmes de la science et de la logique*, tr. fr. J. Dubois, Alcan, Paris 1909
- Ferry L., *Kant, une lecture des trois « Critiques »*, Grasset, Paris 2006
- Ferry L., Renaut A., *Système et critique : essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Ousia, Bruxelles 1984
- *La Pensée 1968. Essai sur l'antihumanisme contemporain*, Gallimard, Paris 1985
- *68-86 : itinéraires de l'individu*, Gallimard, Paris 1987
- Ferry L., Renaut A., Finkielkraut A., Pomian K., « Y a-t-il une pensée 68 ? », *Le Débat* 2 (1986), p. 31-55
- Fink E., *De la phénoménologie*, tr. D. Franck, Éditions de Minuit, Paris 1975
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris 1966
- *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris 1969
- *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1972
- *Dits et écrits : 1954-1988*, éd. D. Defert et F. Ewald, avec la collab. de J. Lagrange, Gallimard, Paris 1994, 4 vol.
- *Le gouvernement de soi et des autres*, éd. F. Ewald, A. Fontana et F. Gros, Gallimard/Seuil, Paris 2008
- « Introduction à l'Anthropologie de Kant », éd. D. Defert, Fr. Ewald, F. Gros, dans E. Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Vrin, Paris 2008, p. 11-79
- *Qu'est-ce que la critique ?*, suivi de *La culture de soi*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Vrin, Paris 2015
- Gillaume P., *La Psychologie de la forme*, Flammarion, Paris 1937
- Goldmann L., *La communauté humaine et l'univers chez Kant : études sur la pensée dialectique et son histoire*, Presses Universitaires de Kant, Paris 1949 ; réédition : *Introduction à la philosophie de Kant*, Gallimard, Paris 1967
- Goldstein K., *La structure de l'organisme*, tr. fr. D. E Burckhardt et J. Kuntz, Gallimard, Paris 1951.
- Granger G. G., « Kant selon l'ordre des raisons », *Revue de métaphysique et de morale* 61, 2 (1956), p. 195-200
- *Pensée formelle et sciences de l'homme* (1960), Vrin, Paris 2010
- Gueroult M., *La philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Alcan, Paris 1929
- *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, Paris 1930
- *Descartes selon l'ordre des raisons*, Montaigne, Paris 1968
- *Spinoza, I – Dieu (Éthique I)*, Aubier-Montaigne, Paris 1968
- Guillermit L., *Critique de la faculté de juger esthétique de Kant. Commentaire*, Éditions Pédagogie Moderne, Paris 1981
- *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, suivie d'une traduction nouvelle de la première partie de la *Critique du jugement* (« Critique de la faculté de juger esthétique »), éd. E. Schwartz et J. Vuillemin, CNRS Éditions, Paris 1986

- *Leçons sur la Critique de la raison pure de Kant*, éd. M. Fichant, Vrin, Paris 2008
- Gurvitch A., « Phénoménologie et criticisme », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 108 (1929), p. 235-84
- *Les tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger* (1930), Vrin, Paris 1949
- Heidegger M., *Qu'est-ce que la métaphysique ? Suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin*, éd. H. Corbin, Gallimard, Paris 1938
- *Kant et le problème de la métaphysique*, éd. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, Paris 1953
- *Lettre sur l'humanisme*, éd. R. Munier, Éditions Montaigne, Paris 1957
- *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. W. Brokmeier, Gallimard, Paris 1986²
- Huygens C., « Cosmotheoros » (1698), dans *Œuvres complètes*, t. XXI, Nijhoff, Den Haag 1944, p. 653-842
- Hyppolite J., *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, Paris 1953
- *Figures de la pensée philosophique*, Presses Universitaires de France, Paris 1971, 2 vol.
- Lachière-Rey P., *L'idéalisme kantien*, Alcan, Paris 1931
- *Le Moi, le Monde et Dieu*, Boivin, Paris 1938
- « Réflexions sur la méthode kantienne et son utilisation possible », *Kant-Studien* 45, 1-4 (1953), p. 132-9
- « Le kantisme et la science », *Dialectica* 1-2 (1955), p. 114-22
- *Lettres philosophiques*, Philopsis Éditions numériques, disponible en ligne à l'adresse http://www.philopsis.fr/IMG/pdf_lettres_philosophiques_lachieze_rey.pdf
- Lacroze R., *L'angoisse et l'émotion*, Boivin et Cie, Paris 1937
- Lebrun G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la « Critique de la faculté de juger »*, Armand Colin, Paris 1970
- Levinas E., *De l'évasion*, éd. J. Rolland, Fata Morgana, Montpellier 1982
- *Difficile liberté : essais sur le judaïsme* (1963), Albin Michel, Paris 1983³
- *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl* (1930), Vrin, Paris 1984
- *Hors sujet*, Fata Morgana, Montpellier 1987
- *Humanisme de l'autre homme* (1972), Le Livre de Poche, Paris 1987
- *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence* (1974), Le Livre de Poche, Paris 1990
- *Éthique et infini* (1981), Le Livre de Poche, Paris 1990
- *Totalité et infini : essai sur l'extériorité* (1961), Le Livre de Poche, Paris 1990
- *Entre nous*, Grasset, Paris 1991
- *De Dieu qui vient à l'idée* (1982), Vrin, Paris 1992
- *Les imprévus de l'histoire* (1994), Le Livre de poche, Paris 2007
- Lévy –Strauss C., « Autour de *La Pensée sauvage*. Réponses à quelques questions. Entretien du 'groupe philosophique d'Esprit avec Claude Lévi-Strauss (novembre 1963) », *Esprit* (janvier 2004), p. 169-92
- Lyotard J.-F., *La Phénoménologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1954
- *Discours, figure*, Klincksieck, Paris 1971
- *Instructions païennes*, Galilée, Paris 1977
- *Le Différend*, Éditions de Minuit, Paris 1983
- *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers*, Galilée, Paris 1984
- *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Galilée, Paris 1986
- (avec J. Rogozinski) « La police de la pensée », *L'Autre journal* 1 (1986), p. 27-34

- *Pérégrinations*, Galilée, Paris 1990
- *Moralités postmodernes*, Galilée, Paris 1993
- *Dérives. À partir de Marx et de Freud* (1973), Galilée, Paris 1994²
- *Misère de la philosophie*, éd. D. Lyotard, Galilée, Paris 2000
- *Le postmoderne expliqué aux enfants*, Galilée, Paris 2005
- (avec J.-L. Thébaud) *Au juste*, C. Bourgois, Paris 2006
- *L'inhumain. Causeries sur le temps* (1988), Klincksieck, Paris 2014
- *Leçons sur l'Analytique du sublime* (1991), Klincksieck, Paris 2015
- Maimon S., *Streifereien im Gebiete der Philosophie* (1793), dans *Gesammelte Werke*, éd. V. Verra, Hildesheim 1965, t. V
- *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, éd. F. Ehrensperger, Félix Meiner, Hamburg 2004
- Merleau-Ponty M., « Christianisme et ressentiment », *La vie intellectuelle* 7, 36 (1935), p. 278-306
- « Être et avoir », *La vie intellectuelle* 8, 45 (1935), p. 98-109
- *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945
- « Lettre à A. de Waelhens (12 novembre 1948) », disponible en ligne à l'adresse <http://cep.ophen.org/2016/09/28/merleau-ponty-a-de-waelhens-11-12-novembre-1948/>
- (dir.), *Les philosophes célèbres*, Editions Mazenod, Paris 1956
- *Signes*, Gallimard, Paris 1960
- *Le visible et l'invisible, suivi de Notes de travail*, éd. C. Lefort, Gallimard, Paris 1964
- *Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Verdier, Paris 1966
- *La structure du comportement* (1941), Presses Universitaires de France, Paris 1967⁶
- *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, éd. D. Séglaud, Seuil, Paris 1995
- *Parcours, 1935-1951*, Verdier, Paris 1997
- *Parcours II, 1951-1961*, Verdier, Paris 2001
- *Entretiens avec Georges Charbonnier et autres dialogues, 1946-1959*, éd. J. Melançon, Verdier, Paris 2016
- Nizan P., *Les chiens de garde* (1932), Maspero, Paris 1965
- Philonenko A., *L'œuvre de Kant : la philosophie critique*, Vrin, Paris 1969
- *L'œuvre de Kant : morale et politique*, Vrin, Paris 1972
- *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, Paris 1976
- *Études kantienne*, Vrin, Paris 1982
- *La théorie kantienne de l'histoire*, Vrin, Paris 1986
- *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte*, Vrin, Paris 1997
- Ricœur P., « Introduction du traducteur », dans E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie transcendantale pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. P. Ricœur, Gallimard, Paris 1950, p. xi-xxxix
- *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965
- *Le conflit des interprétations*, Seuil, Paris 1969
- *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1986
- *L'homme faillible*, dans *Philosophie de la volonté. II : Finitude et culpabilité* (1960), Aubier, Paris 1988
- *Philosophie de la volonté. I : Le volontaire et l'involontaire* (1949), Aubier, Paris 1988
- *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990
- *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éditions Esprit, Paris 1995

- *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau* (1934), Éditions du Cerf, Paris 2017
- Rivelaygue J., *Leçons de métaphysique allemande. Tome I : De Leibniz à Hegel*, Grasset, Paris 1990 ; *Tome II : Kant, Heidegger, Habermas*, Grasset, Paris 1992
- Sartre J.-P., *Situations, I. Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947
- *Situations, II. Littérature et engagement*, Gallimard, Paris 1948
- *Situations, IV. Portraits*, Gallimard, Paris 1964
- *La transcendance de l'ego : esquisse d'une description phénoménologique* (1934), Vrin, Paris 1966
- *Situations, IX. Mélanges*, Gallimard, Paris 1972
- Serres M., *Hermès I : La Communication*, Éditions de Minuit, Paris 1968
- Todorov T., *Critique de la critique*, Seuil, Paris 1985
- Vuillemin J., *L'Être et le travail. Les conditions dialectiques de la psychologie et de la sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1949
- *L'héritage kantien et la révolution copernicienne : Fichte, Cohen, Heidegger*, Presses Universitaires de France, Paris 1954
- *Physique et métaphysique kantienne*, Presses Universitaires de France, Paris 1955
- *La Philosophie de l'algèbre. Vol. I : Recherches sur quelques concepts et méthodes de l'Algèbre Moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 1962
- *L'intuitionnisme kantien*, Vrin, Paris 1994
- Wahl J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Alcan, Paris 1920
- *Vers le concret. Études d'histoires de la philosophie contemporaine : William James, Whitehead, Gabriel Marcel*, Vrin, Paris 1932
- *Vers la fin de l'ontologie*, Société d'éditions d'enseignement supérieur, Paris 1956
- Weil É., *Hegel et l'État*, Vrin, Paris 1950
- *Logique de la philosophie* (1950) Vrin, Paris 1996²
- *Problèmes kantienne*, Vrin, Paris 1998²

3.2. Littérature secondaire

3.2.1. Textes d'ordre général

- von Aster A., « Les aspects principaux de la philosophie allemande contemporaine », *Revue de métaphysique et de morale* 38, 2 (1931), p. 259-75
- Baugh B., *French Hegel : From Surrealism to Postmodernism*, Routledge, London-New York 2003
- Bellantone A., *Hegel en France*, Hermann, Paris 2011, 2 vols
- Berger G., « Quelques aspects de la philosophie allemande contemporaine », *Les Études philosophiques* 10, 3/4 (1936), p. 68-74
- Bianco G., Fruteau de Laclous F. (dir.), *L'angle mort des années 1950. Philosophie et sciences humaines en France*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2016
- Boudot P., *Nietzsche et les écrivains français de 1930 à 1960*, Aubier-Montaigne, Paris 1970
- Braunstein J.-F., *Bachelard, Canguilhem, Foucault. Le « style français » en épistémologie*, dans P. Wagner (dir.), *Les philosophes et la science*, Gallimard, Paris 2002, p. 920-63
- Cusset F., *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, La Découverte, Paris 2003

- Descombes V., *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Éditions de Minuit, Paris 1979
- Dupont C., *Phenomenology in French Philosophy : Early Encounters*, Springer, Dordrecht 2014.
- Fabiani J.-L., *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts, 1880-1980*, Éditions de l'EHESS, Paris 2010
- Forestier F., Message J., Svenbro A. (dir.), *Kierkegaard en France : incidences et résonances*, BNF Éditions, Paris 2016
- Geroulanos S., « Russian Exiles, New Scientific Movements, and Phenomenology : History of a Philosophical Immigration in 1930s France », *New German Critique* 113 (2011), p. 89-128
- Geroulanos S., *An Atheism that is not a Humanism Emerges in French Thought*, Stanford University Press, Stanford 2010
- Gonzi A., *Zarathustra a Parigi. La ricezione di Nietzsche nella cultura francese del primo Novecento*, Aracne, Roma 2012
- Gordon P. E., *Continental Divide : Heidegger, Cassirer, Davos*, Harvard University Press, Cambridge (Ma.)-London 2010
- Gouarné I., *L'introduction du marxisme en France : philosoviétisme et sciences humaines, 1920-1939*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes 2013
- Gualandí A., *Le problème de la vérité scientifique dans la philosophie française contemporaine. La rupture et l'événement*, L'Harmattan, Paris 1998
- Jacob A., « Sens, énoncé, communication », *L'Homme et la société* 14 (1969), p. 193-9
- Janicaud D., *Heidegger en France*, Albin Michel, Paris 2001, 2 vol.
- Jarczyk G., Labarrière P.-J., *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, Paris 1996
- Kleinberg E., *Generation Existential : Heidegger's Philosophy in France 1927-1961*, Cornell University Press, Ithaca-London 2005
- Lalande A., « La philosophie en France, 1942-1945 », *The Philosophical Review* 55, 1 (1946), p. 1-23
- Le Rider J., *Nietzsche en France : de la fin du XIX^e siècle au temps présent*, Presses Universitaires de France, Paris 1999
- Maniglier P. (dir.), *Le Moment philosophique des années 1960 en France*, PUF, Paris 2011
- Marc A., « Une philosophie nouvelle ? », *Esprit* 2, 3 (1933), p. 472-6
- Monseu N., *Les usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Peeters, Louvain 2005
- Peden K., *Spinoza contra Phenomenology : French Rationalism from Cavaillès to Deleuze*, Stanford University Press, Stanford 2014
- Pettigrew D., Raffoul F. (éds.), *French Interpretations of Heidegger : An Exceptional Reception*, SUNY Press, Albany 2008.
- Piccioni L., « Studi francesi sulla *Critica della ragion pura* (1980-1988) », dans I. Cubeddu (dir.), *Kant teoretico. Materiali del Novecento*, Montefeltro, Urbino 1991
- Pinto L., *Les philosophes entre le lycée et l'avant-garde. Les métamorphoses de la philosophie dans la France d'aujourd'hui*, L'Harmattan, Paris 1987
- *Les neveux de Zarathustra. La réception de Nietzsche en France*, Seuil, Paris 1995
- « (Ré)traductions. Phénoménologie et 'philosophie allemande' dans les années 1930 », *Actes de la recherche en sciences sociales* 145 (2002), p. 21-33
- Ramella L., *Il soggetto e la differenza. La ricezione del pensiero di Heidegger nella filosofia francese*, Vita e Pensiero, Milano 2004

- Rockmore T., *Heidegger and French Philosophy : Humanism, Antihumanism and Being*, Routledge, London 1995
- Roudinesco E., *Histoire de la psychanalyse en France*, Fayard, Paris 1994, 2 vol.
- Salanskis J.-M., *Philosophie française et philosophie analytique au XX^e siècle*, Presses Universitaires de France, Paris 2016
- Schober A., *Ewige Wiederkehr des Gleichen ? Hundertzehn Jahre französische Nietzsche-rezeption*, Presses Universitaires de Limoges, Limoges 2000
- Taylan F., *Concepts et rationalités. Héritages de l'épistémologie historique, de Meyerson à Foucault*, Éditions matériologiques, Paris 2018
- Teboul M., « La réception de Kierkegaard en France, 1930-1960 », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 89, 2 (2005), p. 315-36
- Waldenfels B., *Phänomenologie in Frankreich*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986
- Winock M., *Histoire politique de la revue Esprit : 1930-1950*, Seuil, Paris 1975

3.2.2. Textes sur des philosophes

- Abramo M. R., *Gaston Bachelard e le fisiche del Novecento*, Guida, Napoli 2002
- Angelini A., « Filosofia del concetto e soggettività : Jean Cavaillès tra fenomenologia e dialettica », *Discipline filosofiche* 25, 2 (2015), p. 197-215
- Bamford K., *Jean-François Lyotard*, Reaktion Books, London 2017
- Baring E., *The Young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*, Cambridge University Press, Cambridge 2013
- Berto G., « Illuminismo », *Aut-aut* 327 (2005), p. 11-8
- Bianco G., « La dialectique bavarde et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite », dans G. Bianco (dir.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Éditions Rue d'Ulm, Paris 2013, p. 107-32
- Bonicalzi F., *La ragione cieca. Teorie della storia della scienza e comunità scientifica*, Jaca Book, Milano 1982
- Bourgeois B., « Le kantisme de Pierre Lachièze-Rey », dans J. Quillien, G. Kirscher (dir.), *Cahiers Eric Weil III : Interprétations de Kant*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992, p. 105-26
- Braunstein J.-F., *Abel Rey et les débuts de l'Institut d'histoire des sciences et des techniques (1932-1940)*, dans M. Bitbol, J. Gayon (dir.), *L'épistémologie française, 1830-1970*, Éditions Matériologiques, Paris 2015², p. 163-80.
- Brügger N., Frandsen F., Pirotte D. (éds.), *Lyotard, les déplacements philosophiques*, tr. fr. E. Danino, De Boeck Université, Bruxelles 1993
- Brunschvicg L., « Essai sur la connaissance approchée, par Gaston Bachelard », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 107 (1929), p. 95-101
- Canguilhem G., « Jean Hyppolite (1907-1968) », *Revue de métaphysique et de morale* 74, 2 (1969), p. 129-36
- *Vie et mort de Jean Cavaillès*, Allia, Paris 2018
- Cany B., Poulain J., Prado Jr. P. W. (dir.), *Passages de Jean-François Lyotard*, Hermann, Paris 2011
- Cassou-Noguès P., *Un laboratoire philosophiques : Cavaillès et l'épistémologie en France*, Vrin, Paris 2017
- Castelli Gattinara E., « Introduzione. Bachelard : un filosofo venuto dal nulla per una filosofia dell'innesto », dans G. Bachelard, *Saggio sulla conoscenza approssimata*, tr. it. E. Castelli Gattinara, Mimesis, Milano-Udine 2016

- Cherniavsky A., Jacques C. (dir.), *L'Art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Garnier, Paris 2013
- Chimisso C., *Gaston Bachelard : Critic of Science and the Imagination*, Routledge, London-New York 2001
- Ciocan C. (éd.), *Emmanuel Levinas 100*, Zeta Books, Bucarest 2007
- Cohen-Halimi M., « Le moment sublime de la philosophie française », dans C. Bouton, F. Brugère, C. Lavaud (dir.), *L'année 1790. Kant. « Critique de la faculté de juger » : beauté, vie, liberté*, Vrin, Paris 2008, p. 321-331
- « Surréflexion éthique », *Cahiers philosophiques* 117, 1 (2009), p. 62-81
- Costa V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Jaca Book, Milano 1996
- Crocco G., « Méthode structurale et systèmes philosophiques », *Revue de métaphysique et de morale* 45, 1 (2005), p. 69-88.
- Dagognet F., « Brunschvicg et Bachelard », *Revue de métaphysique et de morale* 70, 1 (1965), p. 43-54
- Dastur F., *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl and Heidegger*, Hermann, Paris 2016
- de Coorebyter V., *Sartre face à la phénoménologie : autour de « L'intentionnalité » et de « La transcendance de l'ego »*, Ousia, Bruxelles 2000
- de Saint-Aubert E., *Du lien des êtres aux éléments de l'être : Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Vrin, Paris 2004
- *Le scénario cartésien : recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2005
- *Vers une ontologie indirecte : sources et enjeux critiques de l'appel à l'ontologie chez Merleau-Ponty*, Vrin, Paris 2006
- De Santis D., *Derrida tra le fenomenologie : 1953-1967. La differenza e il trascendentale*, Mimesis, Milano-Udine 2019
- Dekens O., « Le Kant de Levinas. Notes pour un transcendantalisme éthique », *Revue philosophique de Louvain* 100, 1/2 (2002), p. 108-28
- Dosse F., *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, La Découverte, Paris 1997
- Eribon D., *Michel Foucault*, Flammarion, Paris 1989
- Ferraris M., « Habermas, Foucault, Derrida. A proposito di neoilluminismo e neoconservatorismo », *Aut-aut* 208 (1985), p. 41-6
- Ferrières G., *Jean Cavaillès : un philosophe dans la guerre, 1903-1944*, Éditions du Félin, Paris 2003
- Filoni M., *La double fin de l'histoire. Alexandre Kojève et Éric Weil*, Grin, Munich 2012
- Garo I., *Foucault, Deleuze, Althusser & Marx : la politique dans la philosophie*, Démopolis, Paris 2011
- Geraets T. F., *Vers une nouvelle philosophie transcendantale : La genèse de la philosophie de Maurice Merleau-Ponty jusqu'à la Phénoménologie de la perception*, préface par Emmanuel Levinas, Nijhoff, La Haye 1971
- Giolito C., *Histoires de la philosophie avec Martial Guérault*, L'Harmattan, Paris 2000
- Granger G. G., « Le rationnel selon Gaston Bachelard », dans G. Lafrance (éd.), *Gaston Bachelard. Profils épistémologiques*, Presses Universitaires d'Ottawa, Ottawa 1987, p. 9-23
- « Jean Cavaillès et l'histoire », *Revue d'histoire des sciences* 49, 4 (1996), p. 573-7.
- Gualandi A., *Deleuze*, Les Belles Lettres, Paris 1999
- Guendoux C., *La philosophie de la sensation de Maurice Pradine : espace et genèse de l'esprit*, Olms, Hildesheim-Zurich-New York 2003
- Han B., *L'ontologie manquée de Michel Foucault : entre l'historique et le transcendantal*, J. Millon, Grenoble 1998

- Hodge J., « Kant par excellence : introducing Kant after Derrida », dans P. Rothfield (dir.), *Kant after Derrida*, Clinamen, Manchester 2003, p. 1-17
- Kerslake C., *Immanence and the Vertigo of Philosophy from Kant to Deleuze*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2009
- Kirscher G., *La philosophie d'Éric Weil : systématique et ouverture*, Presses Universitaires de France, Paris 1989
- *Figures de la violence et de la modernité. Essais sur la philosophie d'Éric Weil*, Presses Universitaires de Lille, Lille 1992
- Laruelle F. (éd.), *Textes pour Emmanuel Levinas*, Jean-Michel Place, Paris 1980
- Lawlor L., *Derrida and Husserl. The Basic Problem of Phenomenology*, Indiana University Press, Bloomington 2002
- Lecourt D., *L'épistémologie historique de Gaston Bachelard*, Vrin, Paris 1969
- *Bachelard ou Le jour et la nuit*, Grasset, Paris 1974
- Lescourret M.-A., *Emmanuel Levinas*, Flammarion, Paris 2005
- Marianetti M., « Canguilhem, Kant e la 'filosofia trascendentale' », *Studi kantiani* 7 (1994), p. 43-78.
- Marrati P., *La genèse et la trace. Derrida lecteur de Husserl et de Heidegger*, Kluwer, Dordrecht 1998
- Matherne S., « Kantian Themes in Merleau-Ponty's Theory of Perception », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98, 2 (2016), p. 193-230
- McKenna W. R., Claude Evans J. (dir.), *Derrida and Phenomenology*, Springer, Dordrecht 1995
- Michelfelder D. P., Palmer R. E. (dir.), *Dialogue and Deconstruction : The Gadamer-Derrida Encounter*, SUNY Press, Albany 1989
- Mougin H., « Jean Cavaillès », *La Pensée* 7 (1945), p. 70-83
- Moyn S., *Origins of the Other: Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Cornell University Press, Ithaca-London 2005
- Orchard V., *Jacques Derrida and the Institution of French Philosophy*, Legenda, London 2010
- Osier J.-P., « Jacques Rivelaygue (1936-1990) », *Les Études philosophiques* 1 (1992), p. 140-1
- Pagès C. (dir.), *Lyotard à Nanterre*, Klincksieck, Paris 2010
- Palazzo S., *Trascendentale e temporalità. Gilles Deleuze e l'eredità kantiana*, ETS, Pisa 2013
- Paltrinieri L., « Les aventures du transcendantal : Kant, Husserl, Foucault », dans G. Le Blanc (dir.), « Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique », *Lumières* 16 (2010), p. 11-32
- *L'expérience du concept : Michel Foucault entre épistémologie et histoire*, Publications de la Sorbonne, Paris 2012
- « L'archeologia del sapere », dans M. Iofrida, M. Melegari, *Foucault*, Carocci, Roma 2017, p. 105-35
- Peeters B., *Derrida*, Flammarion, Paris 2010²
- Pelletier A., « Michel Foucault et les usages de Kant », dans J. Ferrari et al. (dir.), *Kant et la France / Kant und Frankreich*, Olms, Hildesheim 2005, p. 363-76
- Perine M., *Philosophie et violence. Sens et intention dans la philosophie d'Éric Weil*, tr. fr. J.-M. Buée, Beauchesne, Paris 1991
- Philonenko A., « Ferdinand Alquié ou de la lucidité », *Revue de métaphysique et de morale* 90, 4 (1985), p. 462-82
- Pigeaud J., Schwartz E., Vuillemin J., *Louis Guillermit : historien de la philosophie. In memoriam*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1986
- Poirier F., *Emmanuel Levinas. Essai et entretiens*, Babel, Paris 1996

- Raimondi F., « Althusser : philosophie de la contingence et science de l'histoire », dans G. Rametta (éd.), *Les métamorphoses du transcendantal. Parcours multiples de Kant à Deleuze*, Olms, Hildesheim-Zürich-New York 2009, p. 133-57
- Ricœur P., « Le poétique », *Esprit* 345 (1966), p. 107-16
- Roth X., « Le jeune Canguilhem, lecteur de Bergson (1927-1939) », *Dialogue* 52, 4 (2013), p. 625-47
- Sabatier X., « La logique dans la science : place et statut de la logique dans la philosophie de Jean Cavailles », *Revue d'histoire des sciences* 52, 1 (1999), p. 87-8
- Saison M., *La nature artiste. Mikel Dufrenne de l'esthétique au politique*, Éditions de la Sorbonne, Paris 2018
- Salanskis J.-M., *Le concret et l'idéal. Levinas vivant III*, Klincksieck, Paris 2015
- Sauvagnargues A., « L'accord discordant des facultés. Lectures deleuziennes de Kant », dans C. Bouton, F. Brugère, C. Lavaud (dir.), *L'année 1790. Kant. « Critique de la faculté de juger » : beauté, vie, liberté*, Vrin, Paris 2008, p. 311-20
- *Deleuze. L'empirisme transcendantal*, Presses Universitaires de France, Paris 2010
- Schmidgen H., « Canguilhem et les 'discours allemands' », dans A. Fagot-Largeault, C. Debru, M. Morange (dir.), *Philosophie et médecine. En hommage à Georges Canguilhem*, Vrin, Paris 2008, p. 49-62
- Sinaceur H. B., *Jean Cavailles*, Les Belles Lettres, Paris 2013
- Vallée M.-A., « Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur », *Études ricœuriennes* 3, 1 (2012), p. 144-55
- Vieillard-Baron J. L., « Les origines spiritualistes de la pensée de P. Ricœur », *Revue des sciences religieuses* 92, 2 (2018), pp. 245-62
- Voss D., *Conditions of Thought : Deleuze and Transcendental Ideas*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2013
- Vuillemin J., Dreyfus G., Guillermit L., Goldschmidt V., « Martial Gueroult († 13.8.1976) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 59, 3 (1977), p. 289-312
- Wortham S., *Counter-Institutions : Jacques Derrida and the Question of the University*, Fordham University Press, New York 2006
- Wunenburger J.-J. (dir.), *Bachelard et l'épistémologie française*, Presses Universitaires de France, Paris 2003

3.2.3. Autres sources

- La grève de la philosophie. École et philosophie*, Osiris, Paris 1986
- D'Anna V., *Kant in Italia. Letture della Critica della ragion pura, 1860-1940*, CLUEB, Bologna 1990
- Beaufret J., « Holderlin et Sophocle », dans *Remarques sur Œdipe / Remarques sur Antigone*, Ch. Bourgeois, Paris 1965, p. 16-26
- Beiser F., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Harvard 1987
- « Maimon and Fichte », dans G. Freudenthal (dir.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic : Critical Assessments*, Springer, Dordrecht 2003, pp. 233-48
- Felaj S., *Il sublime nel pensiero di Kant*, Morcelliana, Brescia 2013
- Ferrari M., *Non solo idealismo. Filosofi e filosofie in Italia tra Ottocento e Novecento*, Le Lettere, Firenze 2006
- Gasché R., « Have We Done with the Empire of Judgment ? », dans *Deconstruction: Its force, Its violence*, SUNY Press, Albany 2016, p. 89-108

- Grisoni D., *Politiques de la philosophie*, Grasset, Paris 1976
- Jauss H. R., *Pour une esthétique de la réception*, tr. fr. C. Maillard, Gallimard, Paris 1978
- Keck T., *Jeunesse de l'Église (1936-1955). Aux sources de la crise progressiste en France*, Karthala, Paris 2004, p. 281-4
- Piché C., *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel*, Vrin, Paris 1995
- Thomas-Fogiel I., *Référence et autoréférence : étude sur le thème de la mort de la philosophie dans la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 2005

4. Archives et fonds

- Fonds Léon Brunschvicg et Fonds Jacques Derrida, Institut Mémoires de l'édition contemporaine, Abbaye d'Ardenne, Saint-Germain-la-Blanche-Herbe (Caen)
- Fonds Jean-François Lyotard, Bibliothèque littéraire Jacques Doucet, Paris
- Bibliothèque Victor-Cousin, Bibliothèque interuniversitaire de la Sorbonne, Paris

BIBLIOGRAPHIE – TRADUCTIONS FRANÇAISES DES KANT

1846

- *Critique du jugement, suivie des Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, tr. fr. J. Barni, Ladrance, Paris

1848

- *Critique de la raison pratique, précédée des Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. J. Barni, Ladrance, Paris

1853

- *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit (première partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un Essai philosophique sur la paix perpétuelle et d'autres petits écrits relatifs au droit naturel*, tr. fr. Barni, A. Durand, Paris

- *Principes métaphysiques du droit, par Emm. Kant, auxquels ont été ajoutés : 1° le Projet de paix perpétuelle, par le même auteur ; 2° l'Analyse très détaillée de ces deux ouvrages, par G. S. A. Mellin*, tr. fr. J. Tissot, Ladrance, Paris² (1^{ère} édition 1837)

1854

- *Principes métaphysiques de la morale, par Emm. Kant. Troisième édition en français augmentée du Fondement de la métaphysique des mœurs ; de la Pédagogique ; de divers Fragments de morale*, tr. fr. J. Tissot, Ladrance, Paris² (1^{ère} édition 1830)

1855

- *Éléments métaphysiques de la doctrine de la vertu (seconde partie de la Métaphysique des mœurs), suivis d'un Traité de pédagogie et de divers opuscules relatifs à la morale*, tr. fr. J. Barni, A. Durand, Paris

1862

- *Logique*, tr. fr. J. Tissot, Ladrance, Paris² (1^{ère} édition 1840)

- *Mélanges de logique*, tr. fr. J. Tissot, Ladrance, Paris

1863

- *Anthropologie, suivie des divers fragments du même auteur relatifs aux Rapports du physique et du moral et au Commerce des esprits d'un monde à l'autre*, tr. fr. J. Tissot, Ladrance, Paris

1864

- *Critique de la raison pure, comprenant toutes les différences entre les deux premières éditions allemandes, les seules données par l'auteur, avec l'analyse de l'ouvrage entier par Mellin*, tr. fr. J. Tissot, Ladrance, Paris³ (1^{ère} édition 1835)

1865

- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science, suivis de deux autres fragments du même auteur, relatifs à la Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Tissot, Ladrance, Paris

1869

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni, G. Baillière, Paris

1880

- *Essai philosophique sur la paix perpétuelle*, tr. fr. et avec une préface de Ch. Lemonnier, Fischbacher, Paris

1886

- *Théorie du Ciel*, tr. fr. C. Wolf, dans C. Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques. Examen des théories scientifiques modernes sur l'origine des mondes*, Gauthier-Villars, Paris

- *Traité de pédagogie*, tr. fr. J. Barni, avec une préface, des sommaires analytiques et un lexique, par Raymond Thamin Alcan, Paris

1888

- *Critique de la raison pratique*, nouvelle traduction française, avec un avant-propos sur la philosophie de Kant en France, de 1773 à 1814, des notes philologiques et philosophiques, par F. Picavet, tr. fr. J. Barni, Alcan, Paris

1891

- *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, avec introduction sur la philosophie de la nature dans Kant par C. Andler et E. Chavannes, Alcan, Paris

- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, tr. fr. L. Brunschvicg, L. Chambert, A. Cresson, F. Gazin, H. Havard, P. Landormy, Hachette, Paris

1904

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. H. Lachelier, Hachette, Paris

1905

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface de A. Hannequin, Alcan, Paris

1907

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. V. Delbos, Delagrave, Paris

1908

- *Les grandes idées morales et les grands moralistes. Kant. Pages choisies*, éd. J. Vaudouer et L. Lantoine, Alcide Picard et Kaan, Paris

1912

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni, revue et corrigée par P. Archambault, Flammarion, Paris

1913

- *La religion dans les limites de la raison*, tr. fr. A. Tremesaygues, Alcan, Paris

1917

- *Écrits politiques*, tr. fr. A. Aulard, La Renaissance du livre, Paris

1921

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. P. Lemaire, Hatier, Paris

1927

- *Kant, choix de textes*, traduction de l'allemand avec étude du système philosophique et notices biographique et bibliographique par R. Gillouin, Vald. Rasmussen, Paris

1928

- *Critique du jugement*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

1930

- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

1931

- *Pensées successives d'Emmanuel Kant sur la Théodicée et la Religion / Considérations sur l'optimisme (1759 / L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu (1763) / Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée (1791) / La fin de toutes choses (1794)*, tr. fr. P. Festugière, Vrin, Paris

- *Rêveries d'un visionnaire*, tr. fr. W. Riese et A. Requet, Coueslant, Cahors

1932

- *Critique de la Raison pure, avec Préface de la 2^e édition*, tr. P. Mesnard, Hachette, Paris

1935

- *Le Conflit des facultés en trois sections*, 1798, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

1942

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni, J. Gibert, Paris, 2 vol.

- *La Dissertation de 1770*, tr. fr. P. Mouy, Vrin, Paris

1943

- *Critique de la raison pratique*, tr. fr. F. Picavet, avec une introduction de F. Alquié, Presses Universitaires de France, Paris

- *La Religion dans les limites de la simple raison*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

1944

- *Critique de la raison pratique, suivie de Sur le lieu commun: Ceci peut être juste en théorie, mais ne vaut rien en pratique et de Sur le mysticisme et les moyens de s'en préserver*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, préface Ch. Serrus, Presses Universitaires de France, Paris

- *Les pages immortelles de Kant*, choisies et expliquées par Julien Benda, Correa, Paris

1947

- *La Philosophie de l'histoire, opuscules*, tr. fr. S. Piobetta, avec un avertissement de J. Nabert, Aubier, Paris 1947

- *Projet de paix perpétuelle, esquisse philosophique, 1795*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

1949

- *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, tr. fr. Roger Kempf, préface de G. Canguilhem, Vrin, Paris

1950

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni, revue et corrigée par P. Archambaud, Flammarion, Paris
- *Opus postumum, textes choisis*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

1952

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. V. Delbos, Delagrave, Paris
- *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris

1953

- *Observations sur le sentiment du beau et du sublime*, tr. fr. R. Kempf, Vrin, Paris
- *La Raison pure, extraits de la Critique, choisis et présentés par Florence Khodoss*, Presses Universitaires de France, Paris

1954

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. P. Lemaire, Hatier, Paris

1955

- *Le jugement esthétique, textes choisis et traduits par Florence Khodoss*, Presses Universitaires de France, Paris
- *La Raison pratique. Textes choisis par Claude Khodoss*, Presses Universitaires de France, Paris

1958

- *Vers la paix perpétuelle, essai philosophique*, tr. fr. J. Darbellay, Presses Universitaires de France, Paris

1959

- *Réponse à Eberhard*, tr. fr. R. Kempf, Vrin, Paris

1960

- *Critique de la raison pratique*, tr. fr. F. Picavet, avec une introduction de F. Alquié, Presses Universitaires de France, Paris³
- *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée*, tr. fr. A. Philonenko, préface par F. Alquié, Vrin, Paris

1963

- *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. J. Costillhes, Hatier, Paris

1964

- *Anthropologie du point de vue pragmatique*, tr. fr. M. Foucault, Vrin, Paris

1965

- *Critique de la faculté de juger*, tr. fr. A. Philonenko, Vrin, Paris

1966

- *Logique*, tr. fr. L. Guillermit, Vrin, Paris
- *Réflexions sur l'éducation*, tr. fr. A. Philonenko, Vrin, Paris
- *Recherches sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale / Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver 1765-1766*, tr. fr. M. Fichant, Vrin, Paris

1967

- *La Dissertation de 1770*, tr. fr. P. Mouy, suivie de la *Lettre à Marcus Herz*, tr. fr. A. Philonenko, Vrin, Paris
- *Rêves d'un visionnaire*, tr. fr. F. Courtès, Vrin, Paris
- *Textes*, choisis et présentés par G. Pascal, Bordas, Paris
- *Sur l'expression courante il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien / Sur un prétendu droit de mentir par humanité*, tr. fr. L. Guillermit, Vrin, Paris 1967

1968

- *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*, tr. fr. R. Verneaux, Aubier-Montaigne, Paris
- *Métaphysique des mœurs. 2 : Doctrine de la vertu*, tr. fr. A. Philonenko, préface par M. Villey, Vrin, Paris
- *Première introduction à la critique de la faculté de juger / D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie / Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie*, tr. fr. L. Guillermit, Vrin, Paris
- *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf, 1793*, tr. fr. L. Guillermit, Vrin, Paris

1969

- *Lettres de Kant sur la morale et la religion*, tr. fr. J.-L. Bruch, Aubier-Montaigne, Paris

1970

- *La monadologie physique, 1756/Nouvelle définition du mouvement et du repos, 1758/De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme, 1762 /Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace, 1768*, tr. fr. S. Zac, Vrin, Paris

1971

- *Métaphysique des mœurs. 1 : Doctrine du droit*, tr. fr. A. Philonenko, Vrin Paris
- *Kant, ou L'invention de l'homme : choix de textes*, tr. fr. J. Ferrari, Seghers, Paris

1973

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni, revue par P. Archambaut, avant propos de R. Verneaux, Aubier-Montaigne, Paris

1974

- *Critique de la raison pratique*, tr. fr. J. Gibeli, nouvelle édition entièrement revue, Vrin, Paris

1980

- *Œuvres philosophiques. Tome I : Des premiers écrits à la « Critique de la raison pure » (1747-1781)*, sous la direction de F. Alquié, « Pléiade », Gallimard, Paris

1981

- *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, tr. fr. J.-M. Muglioni, Éditions Pédagogie moderne, Paris
- *Préface à la 2^e édition de la Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Deschamps, préface par A. Philonenko, Nathan, Paris

1982

- *La Religion dans les limites de la simple raison*, tr. fr. J. Gibelin, revue par M. Naar, Vrin, Paris

1983

- *Analytique du beau*, tr. fr. J. Barni, revue par et avec une introduction de O. Hansen-Løve, Hatier, Paris

1984

- *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, tr. fr. P. Kerszberg, A.-M. Roviello, J. Seidengart, Vrin, Paris

1985

- *Œuvres philosophiques. Tome II : Des « Prolégomènes » aux écrits de 1791*, sous la direction de F. Alquié, « Pléiade », Gallimard, Paris
- *Pour la paix perpétuelle : projet philosophique, avec un choix de textes sur la paix et la guerre d'Érasme à Freud réunis par J. Lefebvre*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon

1986

- *Œuvres philosophiques. Tome III : Les derniers écrits*, sous la direction de F. Alquié, Gallimard, « Pléiade », Paris
- *Opus postumum : passages des principes métaphysiques de la science de la nature à la physique*, tr. fr. F. Marty, Presses Universitaires de France, Paris
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, tr. fr. L. Guillermit et E. Schwartz, Vrin, Paris

1987

- *Critique de la raison pure*, tr. fr. J. Barni, préface de Luc Ferry, Flammarion, Paris

INDEX DES NOMS

A

ADAM, Charles; 213; 259; 653
ADAM, Paul; 273
ALAIN (Émile Chartier); 1-2; 10-1; 26;
128-9; 130; 144; 254; 257-8; 262; 273;
277; 283; 319; 325-7; 333; 337; 347;
389; 391; 395-400; 402-22; 424-6; 433;
435; 439-41; 447; 457; 459; 461; 463;
469; 470-1; 474-5; 505-6; 526-7; 530-1;
545; 638; 647-8; 666-7; 673-6
ALCAN, Félix; 253
ALEXANDRE, Michel; 325; 398; 399; 419;
674; 676
ALLEN, Grant; 221; 242; 653
ALLENDY, René; 387
ALQUIE, Ferdinand; 13; 277; 312; 317;
386; 451-2; 455; 456; 459; 572; 577;
622; 639; 669; 673; 677; 687; 692-5
ALTHUSSER, Louis; 3; 214; 437-9; 456;
506; 533-44; 550; 600; 603; 624; 638;
648; 677; 686; 688
AMPERE, André-Marie; 30; 174
ANDLER, Charles; 129; 233; 278; 282; 653;
667; 691
ARCHAMBAULT, Paul; 280; 421; 644; 691
ARCHIMEDE; 338
ARISTOTE; 1; 38; 52; 87; 93; 128; 150;
155-6; 170; 190; 262; 295; 324; 337-8;
344-5; 363; 372; 390; 436; 485; 534;
600; 625; 652; 655; 661; 668; 673
ARON, Raymond; 2; 262; 335; 338; 369;
382; 389-96; 418; 445; 667; 673-4; 676
ARTAUD, Antonin; 458; 551; 594; 600
AULARD, Alphonse; 278; 282; 667; 691
AVENARIUS, Richard; 383

B

BACHELARD, Gaston; 3; 180; 261; 319;
330; 339; 368-9; 376; 382; 421; 439;
441; 445; 448; 505-18; 523-4; 532-4;
536; 538-40; 543; 563; 648; 660; 667;
674; 676-8; 683; 685-8
BACHELARD, Suzanne; 598

BACON, Francis; 28; 38; 68; 101; 174; 346;
377; 654
BADIOU, Alain; 3; 600
BAIN, Alexander; 25; 27; 35; 48; 91; 100;
289
BARNI, Jules; 3; 23; 41; 151; 205-11; 278;
280; 421; 459; 644-5; 653; 660-2; 690-5
BARRES, Maurice; 187; 189; 273-5; 422;
653
BARTHELEMY-SAINT-HILAIRE, Jules; 210;
399
BASCH, Victor; 210; 220; 227; 229; 231-
44; 260; 280; 282; 456; 647; 653; 661-2;
664
BATAILLE, Georges; 442; 549; 561; 600
BATTEUX, Charles; 204
BAUDELAIRE, Charles; 210; 223; 665
BAUMGARTEN, Alexander G.; 207; 232;
240
BAYER, Raymond; 441; 474
BEAUFRET, Jean; 447; 549; 591; 688
BEAUNIER, André; 175-6; 653
BEAUSSIRE, Émile; 43; 46; 662
BECK, Jakob S.; 581; 648
BELOT, Gustave; 272; 281
BELTRAMI, Eugenio; 358
BENARD, Charles; 207; 208; 653
BENDA, Julien; 244; 310; 320; 328-33;
518; 653; 667; 674; 692
BENEZE, Georges; 130; 419-20; 667; 676
BENVENISTE, Émile; 433; 619
BERGSON, Henri; 2; 5; 7; 10-1; 29; 51; 54;
57; 119; 128; 139; 150; 167; 168-9; 171;
177; 180-1; 214; 232; 250-2; 256; 258-9;
262; 264-5; 277; 282; 284-336 ; 370;
382-8; 401; 409; 420; 424-5; 432; 438-9;
447; 461; 463; 467; 478; 486; 488; 534-
7; 571-2; 574-5; 590; 595; 647-8; 655;
659; 662; 667-8; 670-1; 673-6; 688
BERNARD, Claude; 30; 32-4; 37; 61; 93;
156; 329; 528; 653; 665
BERNOULLI, Daniel; 67
BERTHELOT, Marcellin; 26; 31; 175; 261;
329
BERTHELOT, René; 310; 372

- BICHAT, Marie F. X.; 30
 BIEMEL, Walter; 446; 448; 681
 BINSWANGER, Ludwig; 550
 BIRAULT, Henri; 598
 BLANCHOT, Maurice; 475; 549
 BLONDEL, Maurice; 275; 280; 282-3; 337;
 347; 400-1; 471; 668-9; 676
 BLONDEL, Charles; 485; 486
 BLUM, Léon; 129; 310
 BOILEAU, Nicolas; 636
 BOIRAC, Émile; 105; 113; 120; 123; 125-7;
 213; 653
 BOREL, Émile; 310; 315-6; 318; 510; 668
 BOSCH, Hieronymus; 480
 BOSSUET, Jacques B.; 165
 BOUGLE, Célestin; 22; 144; 148-9; 154;
 253-4; 259-60; 266-7; 322; 394; 434;
 661; 668
 BOURDIEU, Pierre; 12; 368; 602; 615-21;
 638; 677-8
 BOURGET, Paul; 223; 653
 Boutroux, Aline; 375
 BOUTROUX, Émile; 1; 2; 11; 23; 25; 29;
 33; 36; 101; 107; 110; 121; 129; 130;
 133; 141; 143-4; 146; 150-1; 154; 157;
 161-86; 189; 198; 213; 249; 250; 252;
 254; 258-60; 272; 274; 276; 278; 280-8;
 312; 324-5; 330; 334-5; 337-8; 341; 348;
 369; 370; 398; 417; 432; 439; 440; 448;
 451; 496; 582; 646; 653; 659; 661-3;
 667-8
 BREHIER, Émile; 256; 280; 337; 382; 448;
 462-3; 668; 671
 BROCA, Paul; 266
 BROCHARD, Victor; 105; 113-4; 117; 129;
 135; 337; 370; 379; 440; 654
 BRUNSCHVIG, Cécile; 375
 BRUNSCHVIG, Léon; 2; 5; 7; 10-1; 52; 62-
 3; 70; 106; 132-3; 144; 146; 149; 151-2;
 159; 162; 164; 186; 253-4; 256; 260;
 262-5; 268-9; 270-1; 275; 277-8; 280;
 282-4; 312; 322-4; 327; 330-70; 372-4;
 376; 378-98; 400; 402-3; 409-10; 417;
 424; 432-41; 445; 447-8; 458; 460-7;
 469; 471-5; 482; 485-7; 495-7; 505-7;
 509-12; 517-20; 522-4; 532-7; 539-40;
 544; 545; 582; 586; 647-9; 651-2; 667-8;
 673-6; 678; 685-6; 689; 691
 BUBER, Martin; 487
 BUHLE, Johann G.; 202
 BUISSON, Ferdinand; 42-3; 48; 656; 664;
 665
 BURDEAU, Auguste; 274-5; 668
 BURKE, Edmund; 228; 241; 636
- C**
- CABANIS, Pierre J. G.; 2
 CALINON, Auguste; 120
 CANGUILHEM, Georges; 3; 333; 389; 394;
 396; 399; 412; 420-7; 439; 459; 478;
 505-6; 510; 517; 524; 526-34; 536; 539;
 551; 559; 563; 622; 648; 673; 675-6;
 678; 683; 685; 687-8; 693
 CANTONI, Carlo; 260
 CANTOR, Georg; 84; 329; 351-2; 517; 518
 CARNOT, Hippolyte; 55
 CARNOT, Lazare; 30-1; 116; 380
 CARO, Elme M.; 39; 107; 140; 145; 151;
 162; 190
 CARTERON, Henri; 485
 CASSIRER, Ernst; 34; 265; 353; 435; 441;
 456; 486; 561; 562; 638; 678; 684
 CASTORIADIS, Cornelius; 622
 CAUCHY, Augustin-Louis; 30
 CAVAILLES, Jean; 3; 435; 448; 506; 517-
 24; 526; 532; 534; 536; 539; 551; 563;
 598; 648; 678; 684-8
 CAVALIERI, Bonaventura; 116
 CAZELLES, Émile; 37
 CEZANNE, Paul; 637
 CHAMBERT, Louis; 278; 691
 CHAMPOLLION, Jean-François; 30
 CHARPENTIER, Thomas V.; 161
 CHATELET, François; 445; 452; 601; 622
 CHAUMEIX, André; 251; 310-1; 674
 CHEVALIER, Jacques; 41-2; 306; 534; 654
 CLEMENCEAU, Georges; 35
 CLIFFORD, William K.; 234
 COHEN, Hermann; 383; 448-9; 458; 481-2;
 587; 678; 683; 686
 COIGNET, Clarisse; 41-2; 654
 COLERIDGE, Samuel T.; 635

COLLINGWOOD, Robin; 8
 COMTE, Auguste; 19; 22; 32-5; 55; 58; 60;
 61; 76-7; 84; 124; 135; 157; 165; 174;
 181; 188; 253; 269; 272; 279; 310; 323;
 328-9; 352; 363-4; 376; 406; 475; 485;
 528-9; 645; 656; 663
 COPERNIC, Nicolas; 200; 355; 597
 CORBIN, Henry; 447; 681
 COURNOT, Antoine-Augustin; 1; 11; 60-70;
 80; 92; 103-4; 249; 257; 359; 360; 372;
 645; 654; 662-3
 COUSIN, Victor; 1-2; 4; 11; 17-9; 21; 23-4;
 38-9; 42-3; 56-7; 61-2; 64; 74; 101; 109;
 130; 141-2; 144; 146; 157; 159; 186;
 190; 202; 205-210; 228; 267; 288; 338;
 348; 351; 384; 386; 400; 642; 645; 651;
 654; 659; 660; 663-4; 689
 COUTURAT, Louis; 101; 120; 121-3; 184;
 253; 260; 277; 292; 315; 322; 347; 358;
 654; 662; 668
 CRESSON, André; 40; 152; 254; 275-6;
 278; 668; 691
 CROISSET, Alfred; 129; 251; 281; 667
 CUVIER, Georges; 30; 207; 557
 CZARNEKI, Jan; 599

D

D'ALEMBERT, Jean-Baptiste Le Rond; 174
 DALBIEZ, Roland; 495-6; 678
 DALTON, John; 116
 DARLU, Alphonse; 143-4; 253-4; 288; 337;
 341; 348; 398; 403; 661; 669; 673
 DARWIN, Charles; 22; 31-2; 37; 97; 98;
 143; 329; 597; 658; 665
 DAUDET, Léon; 282; 669
 DAURIAC, Lionel; 6; 24-5; 36-7; 52; 53;
 55; 81; 105-6; 107; 110-4; 124; 126;
 134; 142; 144-5; 156; 179; 255; 266;
 277; 278; 291-2; 654; 661; 664; 666;
 674
 DAUZATS, Charles; 143; 144; 661
 DAVY, Georges; 475
 DE BALZAC, Honoré; 223
 DE BANVILLE, Théodore; 223
 DE BIRAN, Maine; 1-2; 17; 29; 54; 99; 139-
 42; 146; 147; 149-51; 337; 400; 418;
 438; 659; 662
 DE BUFFON, Georges-Louis Leclerc; 207
 DE CONDILLAC, Étienne B.; 26-7; 32; 48
 DE CONDORCET, Nicolas; 67; 125; 214;
 253; 272; 286; 414; 530
 DE GANDILLAC, Maurice; 435; 444; 561;
 598; 622; 678
 DE GONCOURT (frères); 223
 DE LA LEUDE, Jean; 219
 DE LAMARCK, Jean-Baptiste; 30; 97
 DE LAMENNAIS, Félicité; 21; 228
 DE LAVOISIER, Antoine L.; 30-1; 39
 DE MONTAIGNE, Miguel; 270; 337; 339;
 395; 411; 416; 431; 447; 448; 577
 DE NERVAL, Gérard; 163; 551
 DE REMUSAT, Charles; 202; 657
 DE ROBERVAL, Gilles P.; 116
 DE SADE, Donatien-Alphonse-François;
 551
 DE SAINTE-BEUVE, Charles A; 229
 DE SAINT-SIMON, Henri; 135
 DE SAUSSURE, Ferdinand; 600
 DE STAËL, Germaine; 2; 4; 202-4; 208;
 212; 658; 660; 663
 DE VIGNY, Alfred; 210
 DE VILLERS, Charles; 2; 103; 128; 201-2;
 659
 DE WAELHENS, Alphonse; 446; 448; 681;
 682
 DEDEKIND, Richard; 84; 517; 518
 DEGERANDO, Joseph-Marie; 2; 202; 654
 DELACROIX, Henri; 230; 260; 384; 463;
 654; 663
 DELBOS, Victor; 250; 260; 276-7; 280;
 282-3; 313-4; 319; 322; 338; 459; 463;
 669; 674; 691; 693
 DELEUZE, Gilles; 3; 12; 51-2; 285; 291;
 305; 333; 445; 451; 456; 458; 482; 505;
 538; 539; 546; 547; 548; 564; 565; 566;
 571-98; 622; 625; 638; 648; 650; 667-8;
 683-4; 686-8
 DERRIDA, Jacques; 3; 6; 7; 12; 18; 438;
 444; 458; 460; 475; 491; 505; 546; 547-
 8; 561; 563; 598-622; 628; 638; 642;
 648-9; 678-9; 683; 685-9

DESANTI, Jean-Toussaint; 534; 539
 DESAYMARD, Joseph; 310
 DESCARTES, René; 8; 17; 29; 30; 38; 74;
 95; 100-1; 106; 114-5; 128-9; 150; 165;
 168; 179; 257; 259; 260; 270; 282; 296;
 324; 328; 337-9; 343-4; 346; 364; 377;
 386; 390; 395-6; 400; 403; 406; 411;
 414-6; 419; 435-6; 445; 448; 462; 464-5;
 472; 474; 496; 534-5; 537; 549; 565;
 591; 596; 645; 651; 654-5; 665; 668-9;
 680
 DESCHAUMES, Edmond; 219
 DESTUTT DE TRACY, Antoine-Louis-
 Claude; 2; 202
 DEVOLVE, Jean; 272-3; 669
 DIDEROT, Denis; 101; 204; 224
 DIETZ, Jules; 25
 DILTHEY, Wilhelm; 369; 391; 566
 DIOGENE; 391
 DREYFUS (affaire); 11; 266-7; 273; 280;
 398; 435; 437; 453; 647; 688
 DU CHATELET, Émilie; 100-1; 665
 DUFRENNE, Mikel; 2; 395; 432-3; 447;
 461; 474; 475-85; 497; 559; 572; 623;
 648; 679-80; 688
 DUHEM, Pierre; 31; 180-1; 369; 510; 660;
 662
 DUMAS, Georges; 150; 152; 290; 388; 656;
 667
 DUMESNIL, Georges; 348-9; 672
 DUMEZIL, Georges; 433
 DUNS SCOT, Jean; 81; 324
 DUPONT, Paul; 310
 DURAND, Auguste; 22; 24; 101; 211; 654;
 690
 DURKHEIM, Émile; 2; 129; 134-8; 256;
 266-72; 370; 393; 475; 485; 654-5; 661-
 3; 669; 674; 675
 DURUY, Victor; 20; 145-6; 161

E

EGGER, Victor; 106-7; 114; 129
 EINSTEIN, Albert; 260; 26-5; 352; 357;
 366; 387; 391; 396; 420; 462; 507; 669;
 671-4; 677
 ENRIQUES, Federigo; 510-1; 680

ERDAN (André, Alexandre J.); 57-9; 665
 ERDMANN, Benno; 101; 183; 237; 260
 ESPINAS, Alfred; 36; 134; 216; 255; 287;
 645; 658; 666
 ESQUIROL, Jean-Étienne D.; 30
 EUCKEN, Rudolf; 162-3; 260; 281; 653
 EUCLIDE; 89; 104; 316; 358; 451
 EVELLIN, François; 115-20; 122; 184; 272;
 277; 295; 298; 654

F

FABIANI, Jean-Louis; 618
 FAUCONNET, Paul; 266; 393
 FAULKNER, William; 480
 FECHNER, Gustav T.; 35; 227; 229; 233
 FERRY, Jules; 46; 161; 271-3
 FERRY, Luc; 3; 12; 42; 46; 452; 455; 457;
 459; 546; 638-42; 644; 649; 665; 680;
 695
 FICHTE, Johann G.; 71; 74; 128; 132; 145;
 183; 237; 253-4; 281-2; 284; 324; 337;
 342; 347; 386; 399; 448-9; 453; 456;
 482; 496; 581-2; 586; 596; 639; 655;
 670; 680; 682-3; 688
 FINK, Eugen; 435; 460; 464; 469; 598-9;
 679-80
 FISCHER, Kuno; 182-3
 FLAUBERT, Gustave; 210; 654; 665
 FLOURENS, Marie-J.-P.; 30
 FOUCAULT, Michel; 3; 12; 389; 426; 439;
 445; 449; 455; 505; 529-30; 533-4; 536;
 538-9; 546-73; 575; 591; 598; 601; 615;
 622; 638; 648; 678; 680; 683; 685-7;
 693
 FOUCHER DE CAREIL, Louis-Alexander;
 101; 654
 FOUILLEE, Alfred; 1; 101; 119; 125; 127;
 141; 161; 186-99; 214; 219; 229; 260;
 266; 274-6; 310; 333; 347; 355; 646;
 655; 662; 669
 FRANCK, Adolphe; 23; 190; 207; 653; 680
 FREGE, Gottlob; 438; 517
 FREUD, Sigmund; 329; 438; 496; 597; 600;
 624; 682; 695

G

GALILEE; 6; 18; 415; 532; 598; 600; 622; 634; 637
GALL, Franz J.; 529
GAMBETTA, Léon; 19; 41
GARNIER, Adolphe; 24; 134; 209; 581; 654; 663; 669; 686
GAUSS, Karl F.; 104
GAUTIER, Théophile; 209; 223; 655
GAZIN, Fernand; 278; 691
GELB, Adhémar; 464
GENETTE, Gérard; 3
GEOFFROY Saint-Hilaire, Étienne; 30; 207
GIBELIN, Jean; 278; 280; 443; 692-3; 695
GILLAUME, Paul; 464; 680
GILLOUIN, René; 310; 328; 692
GILSON, Étienne; 182; 448
GLACHANT, Charles; 189
GOBLOT, Edmond; 174; 282; 310; 423; 655; 669
GOLDMANN, Lucien; 441; 444; 598; 678; 680
GOLDSTEIN, Kurt; 18; 464; 527; 662; 680
GOUHIER, Henri; 280; 286; 291; 372; 448; 674
GOURD, Jean-Jacques; 123-6; 655; 663
GOYA, Francisco; 551; 565
GRACQ, Julien; 418; 677
GRANDJEAN, Franck; 310
GRANGER, Gilles G.; 448; 451; 453; 505; 508; 521; 680; 686
GREARD, Octave; 146
GROOS, Karl; 219-20
GUEROULT, Martial; 250; 448; 450-4; 572; 577; 581-4; 680; 688
GUILLAUME, Édouard; 262; 669; 677
GUILLERMIT, Louis; 448; 452-4; 456; 553; 680; 687-8; 694; 695
GUILLOUX, Louis; 52
GUITTON, Jean; 144; 534; 660
GURVITCH, Georges; 432; 434-6; 446; 464; 475; 486; 681
GURWITSCH, Aron; 433
GUTERMAN, Norbert; 382
GUYAU, Jean-Marie; 190; 214; 217-9; 221-5; 229; 232; 275; 655; 662

H

HABERMAS, Jürgen; 456-7; 566; 568; 615; 638; 683; 686
HABY, René; 601
HAECKEL, Ernst; 97; 281
HALBWACHS, Maurice; 266; 485
HALEVY, Élie; 129; 253; 255-6; 269; 277; 312; 319; 322; 325; 337; 382; 390; 397-8; 652; 666; 668; 673
HAMELIN, Octave; 53; 127-35; 137-8; 257; 287; 292; 317; 319; 320; 344; 363; 364; 407; 436; 486; 510; 52-4; 577; 655; 661; 663-4
HAMILTON, Hamilton; 19-20; 141
HANNEQUIN, Arthur; 120; 179-80; 260; 278-9; 280; 354; 379; 515; 655; 669; 691
HAVARD, Henri; 278; 691
HEGEL, Georg W. F.; 1; 17; 32; 34; 59; 71-2; 125; 128-30; 132-3; 162; 183; 207-9; 214; 228; 237; 260; 281; 284; 287; 381; 390; 405-6; 412; 417; 419; 431; 435; 437; 438; 442; 446; 457; 474; 488; 518; 523-4; 531; 534-5; 541; 542; 549-50; 561; 570; 582; 596; 599-600; 603; 605; 622; 648; 653; 664; 671; 673; 681; 683; 684
HEIDEGGER, Martin; 12; 285; 309; 386; 393-4; 431; 435-6; 441; 446-50; 455; 456-7; 460; 470-1; 475; 479; 481; 483; 486-8; 492-3; 498; 500; 547; 549-51; 554-9; 576; 578; 589; 591; 598; 599-600; 603-6; 611; 621; 636; 638; 640-2; 648; 672; 678-9; 681; 683-7
HENNEQUIN, Émile; 218-9; 229; 655; 661-2
HENRY, Charles; 221; 229-30; 653; 655; 661; 664
HERACLITE; 324
HERBART, Johann F.; 182; 284; 582; 670; 671
HERDER, Johann G.; 206; 208; 235
HERMITE, Charles; 30
HERR, Lucien; 129; 405
HERTZ, Heinrich R.; 234
HERXHEIMER, Gotthold; 527

HILBERT, David; 517-8
HITLER, Adolf; 391
HÖLDERLIN, Friedrich; 447; 591; 681
HOME, Henry; 241
HUGO, Victor; 214-6; 224; 226; 658
HUME, David; 26; 77; 124; 130; 142; 157;
160; 174; 198; 305; 338; 350; 436; 439;
454; 572; 586; 589
HUSSERL, Edmund; 86; 285; 313; 431;
434-6; 438; 440; 446-7; 460-2; 465;
469-70; 477-9; 481; 486-7; 489-93; 495;
497; 500; 502-4; 517; 521-3; 537; 541;
547; 549; 555; 559; 570; 589; 597-600;
623; 648; 678-9; 681-2; 684; 686-7
HUTCHESON, Francis; 241
HUYGENS, Christiaan; 30; 472; 681
HYPPOLITE, Jean; 26; 405; 419; 446; 460;
471; 523; 534; 547; 549; 550-2; 561;
571; 572; 681; 685

J

JACOB, Baptiste; 319; 320
JACOBI, Friedrich H.; 73; 581
JAMES, William; 35; 51; 71; 251-2; 287;
311; 432; 661; 665; 674; 683
JANET, Paul; 2; 21; 26; 36; 38-40; 42-3;
53; 57; 107; 114; 139; 140-1; 150; 160;
162; 171; 186; 217; 341; 661
JANKELEVITCH, Vladimir; 253; 291; 333;
673; 675
JASPERS, Karl; 431; 474-5; 497; 527; 680
JAURES, Jean; 129
JORDAN, Camille; 120
JOUFFROY, Théodore; 18; 24; 34; 207; 209;
210; 228-9; 400; 655; 659

K

KAFKA, Franz; 458
KARDINER, Abram; 474
KIERKEGAARD, Søren; 431; 684; 685
KOFFKA, Kurt; 464
KOJEVE, Alexandre; 128; 394; 431-3; 441;
534; 655; 684; 686
KOYRE, Alexandre; 1; 129; 375; 378; 432-
3; 439; 513
KREIS, Friedrich; 460; 605

KUHN, Thomas; 378; 677
KUN, Béla; 382

L

LACAN, Jacques; 388; 445; 475; 534; 638
LACHELIER, Henri; 101; 277; 691
LACHELIER, Jules; 1-2; 11; 22-3; 25-6; 33;
36; 40-1; 44; 77; 93; 101; 106-10; 112-3;
139-65; 172; 177; 184; 186; 189; 191-3;
195; 213-4; 217-8; 249-50; 253; 258;
277-8; 283; 285-8; 322; 325; 337; 338;
344; 345; 348; 360; 395; 398-400; 402-
3; 406; 418; 421; 439; 440; 463; 485;
496; 645-6; 649; 656; 661-4; 674; 683
LACHIEZE-REY, Pierre; 447; 451; 460-1;
463; 470-3; 477; 553; 681; 685
LACROIX, Jean; 534
LACROZE, René; 479; 681
LAFORGUE, René; 387; 619
LAGNEAU, Jules; 26; 129; 253; 325; 337;
398-404; 406; 408-14; 419; 42-3; 425;
463; 470; 496; 527; 666; 669; 673; 683
LAGRANGE, Joseph-Louis; 329; 549; 680
LALANDE, André; 2; 77; 120; 148-9; 160;
252; 256; 270; 277; 310; 322; 335; 368-
79; 381-2 ; 434-5; 439-40; 524; 648;
662; 665; 669; 675; 684
LALLIER, Roger; 25
LALO, Charles; 227; 231; 656
LANDORMY, Paul; 278; 691
LANGEVIN, Paul; 262-63; 670
LANTOINE, Louise; 278; 691
LAPIE, Paul; 267
LAPLACE, Pierre-Simon; 67; 200
LAPORTE, Jean; 341; 462; 463; 675
LAROMIGUIERE, Pierre; 2
LASK, Emil; 434; 436; 582; 681
LAUTMAN, Albert; 518
LAVELLE, Louis; 133; 471; 497; 656
LAWRENCE, David H. R.; 458
LE DANTEC, Félix; 310
LE ROY, Édouard; 2 ; 178; 181; 250; 256-
7; 310-1; 315; 318-4; 330-1; 334; 336;
354; 373; 379; 385; 409; 595; 656; 667;
670

LE SENNE, René; 133-5; 423; 497; 599;
656; 662; 670
LEBRUN, Gérard; 8; 453-5; 559; 681
LECHALAS, Georges; 120; 376; 656; 675
LEFEBVRE, Henri; 289; 382; 384-5; 673;
695
LEFORT, Claude; 393; 473; 622; 670; 682
LEIBNIZ, Gottfried W.; 1; 29; 38; 66; 72;
89-91; 99; 100-2; 111; 114-5; 125; 130;
150; 155; 157-8; 168; 174; 232; 240-1;
28-2; 290; 296; 337; 439; 452; 456; 565;
570; 584; 586; 596; 654-6; 665; 678;
683; 694
LEMAIRE, Paul; 278; 692; 693
LEMOINE, Albert; 140
LENINE (Vladimir I. Oulianov); 383; 387;
438; 536; 539; 540
LEON, Xavier; 124; 143; 250; 253; 255-8;
260; 277; 284; 287; 312; 337; 403; 666;
672
LEQUIER, Jules; 52; 144; 658; 661
LEROUX, Pierre; 18; 21; 41; 55; 60; 71;
663
LEVEQUE, Charles; 46; 190; 210-1; 656;
662
LEVINAS, Emmanuel; 2; 432-3; 435; 446-
7; 461; 485-95; 545; 648; 681; 686-8
LEVI-STRAUSS, Claude; 445; 600; 681
LEVY-BRUHL, Lucien; 129; 251; 255-6;
270; 272; 277; 322; 334; 369; 372; 375;
448; 468; 670; 672; 675
LEWES, George H.; 35
LIARD, Louis; 36; 44; 105-110; 125; 127;
134; 142; 152; 218; 319; 656; 661; 663
LIPOVESTKY, Gilles; 639
LIPPS, Theodor; 187; 233; 243
LITTRE, Émile; 19; 22; 33-5; 38-9; 155-7;
188; 253; 645; 655-6
LOBATCHEVSKI, Nikolai I.; 104; 178; 352;
357
LOCKE, John; 32; 48; 101; 142; 174; 586;
654
LONGINUS (Pseudo); 636
LOTZE, Hermann; 229; 289
LULLE, Raymond; 384
LYON, Georges; 278

LYOTARD, Jean-François; 3; 12; 435; 457-
9; 505; 546-7; 568; 598; 601; 622-44;
649; 679; 681-2; 685; 687; 689

M

MACH, Ernst; 234; 264-5; 372; 440
MAGENDIE, François; 30
MAIMON, Salomon; 284; 453; 581; 582-5;
594; 595; 648; 680; 682; 688
MAIRE, Gilbert; 288; 675
MALABOU, Catherine; 3
MALEBRANCHE, Nicolas; 101; 165; 174;
329; 534; 654
MALRAUX, André; 52
MARC, Alexandre; 434
MARCEL, Gabriel; 386; 432; 447; 487;
496-8; 518; 683
MARION, Henri; 42-3; 48-9; 130; 161; 192;
656
MARITAIN, Jacques; 282; 333; 495; 518;
675
MARMONTEL, Jean-François; 204
MARTIN, Jacques; 535
MARX, Karl; 3; 369; 383; 390; 393-4; 405;
412; 438; 475; 534-5; 538-9; 541-4; 549;
610; 624; 648; 673; 677; 679; 682; 686
MATISSE, Georges; 310
MAURIAL, Émile; 23; 24; 656
MAURRAS, Charles; 273-4; 282
MAUSS, Marcel; 134; 266; 433
MAUXION, Marcel; 284; 670
MEILLASSOUX, Quentin; 3
MERLEAU-PONTY, Maurice; 2-3; 10; 393;
395; 433; 435; 437-8; 447-8; 461-77;
479; 485-6; 497; 523; 534; 553; 559;
571; 598; 623; 637; 648; 670; 682; 686-
7
METZGER, Hélène; 252; 369; 439; 670; 674
MEYERSON, Émile; 2; 129; 252; 265; 369-
70; 375-81; 439; 440; 505; 511; 524;
670; 673-6; 685
MEZIERES, Alfred; 43-4; 656
MILHAUD, Gaston; 53; 55; 180-1; 260;
369; 656; 66

MILL, John S.; 25-7; 34-5; 48; 91; 108;
157; 160; 336; 338; 364; 399; 433; 435;
656; 659

MIRBEAU, Octave; 218

MOLLET, Guy; 457

MONOD, Gabriel; 253

MORHANGE, Pierre; 382

MOUNIER, Emmanuel; 433; 497; 534

MÜLLER, Max; 27; 289

N

NABERT, Jean; 1; 130; 260; 383; 447; 496-
8; 599; 663; 692

NAPOLEON III (Louis-Napoléon); 55; 146

NATORP, Paul; 260; 435

NEWTON, Isaac; 30; 100-1; 173; 378; 411;
451; 665

NIETZSCHE, Friedrich; 275; 282; 284; 329;
431; 435; 458; 549-1; 561; 565; 572-5;
580-1; 600; 648; 670; 678-9; 683-4

NIZAN, Paul; 384; 389-90; 437; 536; 682

NOLEN, Désiré; 25; 26; 101-2; 656

NORDAU, Max; 274

NOURISSON, Jean-Félix; 101; 162; 656

O

OLLE-LAPRUNE, Léon; 135; 161; 218; 286;
656

P

PACAUD, Bernard; 278; 669; 691; 692

PANOFSKY, Erwin; 441

PAQUIER, Jules; 282; 670

PARMENIDE; 147; 380

PARODI, Dominique; 61; 65; 70; 132; 135;
161; 179; 251-2; 254; 260; 273-4; 277;
281; 316-7; 370; 376; 379; 381; 435;
660; 662-3; 670; 672; 675

PASCAL, Blaise; 29; 58; 289; 324-5; 406;
462; 534; 667

PASTEUR, Louis; 30-1

PAULSEN, Friedrich; 260

PAYOT, Jules; 265; 272; 377; 668; 670

PEANO, Giuseppe; 54; 517

PEGUY, Charles; 318; 332

PENJON, Auguste; 39

PHILONENKO, Alexis; 301-2; 305; 444;
455-7; 459; 575; 639-40; 676; 682; 687;
693-5

PIAGET, Jean; 344; 359; 441; 444; 468;
598; 674; 678

PICARD, Émile; 120; 275; 668

PICAVET, François; 277; 691-3

PIERON, Henri; -388

PILLON, François; 19; 25; 39; 50; 53; 55-6;
71; 76-7; 104; 113; 120; 128; 269; 311-
2; 651; 656; 662-3; 672

PINEL, Philippe; 30

PINTO, Louis; 269; 437; 445; 561; 618

PLANET, Camille; 423-5; 526

PLATON; 17; 113-4; 146; 147; 150; 190;
196; 270; 324; 327; 338; 343; 386; 390;
395; 399; 403; 405-6; 416; 445; 463;
471; 488; 531; 534; 596; 651; 655; 673

POE, Edgar A.; 218

POINCARÉ, Henri; 30; 120; 177-81; 234;
262; 310; 312; 315; 320; 322; 329; 372;
375; 439; 510; 656; 662-3

POINCARÉ, Lucien; 30

POISSON, Siméon-Denis; 67

POLITZER, Georges; 2; 324-5; 328; 333;
381-9; 432; 464; 550; 670; 673; 676

PORET, Hector; 52

PRADINES, Maurice; 230; 485; 663

PRAT, Louis; 50; 53; 88; 99; 658; 663

PRETI, Giulio; 549; 563

PROCLUS; 17

PROTAGORAS; 327; 350

PROUST, Marcel; 143; 253; 337; 572; 586;
590; 661; 678

PRUDHOMME, Sully; 229

PTOLEMÉE; 39; 200; 410

PYTHAGORE; 351

Q

QUATREMÈRE DE QUINCY, Antoine C.;
209; 228

R

RABIER, Élie; 152; 218; 230; 400; 424;
656; 664

RAGEOT, Gaston; 310

- RANCIERE, Jacques; 3
RAUH, Frédéric; 106; 268-9; 274-7; 310; 313; 317; 322; 416; 670; 675
RAVAISSON, Félix; 19; 20; 22-3; 25-6; 29; 33; 41; 52-3; 57; 71; 74; 99; 106; 107; 139; 140-3; 145-51; 160-2; 165; 172; 177; 192-3; 213-4; 249; 254; 258; 285-6; 312; 335; 337; 344; 403; 418; 496; 657; 660; 661; 664
RAWLS, John; 457; 638
REDON, Odilon; 218
REID, Thomas; 18; 141; 350; 660
REINHOLD, Karl L.; 78; 236; 237; 284; 581-; 657
RENAN, Ernest; 26; 37-9; 107; 161-2; 328; 329; 655; 657; 662; 674
RENAUT, Alain; 3; 12; 107; 457; 459; 546; 638-42; 644; 649; 663; 680
RENOUVIER, Charles; 1-3; 10-1; 19; 21-6; 33-4; 39-40; 43; 44-61; 70-139; 143; 145; 152; 159-60; 174; 179-80; 184; 192-3; 214-8; 221; 223; 224-6; 249; 255-7; 270; 276; 278; 287; 292; 294; 307; 328-30; 332; 338; 347-50; 372; 376; 395; 407; 412-3; 416; 436; 439; 510; 523-4; 582; 645-6; 648; 651; 655; 657-8; 661-3; 666
REVAULT d'Allonnes, Olivier; 622
REY, Abel; 18; 210; 252; 262; 310; 369; 376; 451; 507; 663; 665; 671; 676; 685
REYNAUD, Jean; 55; 282; 671
REYNAUD, Louis; 282
RIBOT, Théodule; 35-7; 39; 42; 216; 219; 220; 232; 253; 255-6; 287; 329 ; 401; 645; 658; 663; 666; 672
RICHTER, Jeremias; 116
RICKER, Gustav; 527
RICKERT, Heinrich; 383; 391; 435; 441
RICŒUR, Paul; 3; 280; 444-5; 460-61; 474; 479; 486; 491; 495-504; 545; 597-8; 623; 648; 668; 680; 682; 686; 688
RIEHL, Alois; 183; 260; 383
RIEMANN, Bernhard; 104; 237; 352; 357
RITSCHL, Albrecht; 163
RIVELAYGUE, Jacques; 456;-7; 459; 683; 687
ROBIN, Charles; 22
ROBIN, Léon; 7; 577; 582; 651
ROD, Édouard; 219
RODRIGUES, Gustave; 310
ROGOZINSKI, Jacob; 642-3; 681
ROSENZWEIG, Franz; 487
ROUGIER, Louis; 310
ROUSSEAU, Jean-Jacques; 600; 619
ROUSTAN, Désiré; 310; 376
ROYER, Clémence; 18; 31-2; 658-9; 664; 665
RUSSELL, Bertrand; 354; 438; 547
RUYER, Raymond; 333; 478
RUYSSSEN, Théodore; 260; 274; 281-2; 671
- S**
- SAGERET, Jules; 310
SAISSET, Émile; 24; 651
SARTRE, Jean-Paul; 10; 54; 388-90; 393; 395; 433-4; 437-40; 448; 461-4; 470; 471; 475-6; 479; 486; 498; 534; 547; 571; 597-9; 623; 659; 676; 683; 686
SCHELER, Max; 435-6; 461; 464; 468; 479; 480; 681
SCHELLING, Friedrich W. J.; 17; 71-4; 129; 145; 172; 183; 207-9; 214; 281; 582; 635
SCHILLER, Friedrich; 204; 208; 212-3; 216-9; 221; 230; 233; 235; 653; 657; 665
SCHLEGEL (frères); 204
SCHOPENHAUER, Arthur; 74; 183; 187; 192; 195; 274; 284; 287; 315; 435; 456; 671; 672
SCHULZE, Gottlob E.; 581
SCHÜTZENBERGER, Paul; 375
SEAILLES, Gabriel; 53; 73; 129; 143; 149; 150; 160; 217; 218; 229; 232; 324; 341; 398; 658; 663; 672
SEARLE, John; 638
SECRETAN, Charles; 73; 107; 192; 658
SEGOND, Joseph; 310; 311
SERRES, Michel; 445; 601; 683
SIGERIST, Henry E.; 527
SIMIAND, François; 266; 267
SIMMEL, Georg; 187; 369; 391; 485
SIMON, Jules; 24; 46; 205; 255; 666
SIMONDON, Gilbert; 333

SOCRATE; 108; 190; 317; 337-8; 345; 346;
395; 400; 415-6; 493
SOREL, Georges; 310-1; 332; 671
SOUDAY, Paul; 310
SOURIAU, Michel; 280
SOURIAU, Paul; 230-1; 441; 658; 662
SPENCER, Herbert; 25-6; 35; 37; 91; 108;
143; 194; 198; 216; 219; 221; 225; 230;
269; 279; 287; 292; 336; 371; 424; 435;
439; 657; 658
SPENGLER, Oswald; 369
SPINOZA, Baruch; 26; 72-3; 101; 114-5;
259; 260; 270; 284; 296; 324; 329; 335-
42; 347-9; 366; 379; 395; 399; 403-4;
413; 421; 439; 458; 461; 463; 474; 476;
478; 496; 517; 520; 524; 534; 537--9;
572; 577; 584; 600; 647; 654; 668; 674-
5; 680; 684
STADLER, Arthur; 456
STALLO, John; 234
STEWART, Dugald; 18
STIRNER, Max; 233; 275; 284; 653
STUMPF, Carl; 35; 242
SULLY, James; 221; 242; 287; 658

T

TAINÉ, Hippolyte; 22; 26-7; 29; 35; 37-9;
48; 57; 162; 219; 228-9; 235; 254; 325;
328-9; 336; 422; 424; 645; 655; 659
TANNERY (frères); 177; 322
TANNERY, Jules; 120; 177; 178; 659
TANNERY, Paul; 259
TARDE, Gabriel; 266
TENNEMAN, Wilhelm G.; 202; 659
THAO, Tran Duc; 534; 598; 623
THIBAUDET, Albert; 119; 660
THIERS, Adolphe; 18; 423
THOUVEREZ, Émile; 144; 664
TISSOT, Claude-Joseph; 3-4; 24; 151; 202;
278; 690
TÖPFFER, Rodolphe; 209; 659
TORAU-BAYLE, Xavier; 187-8; 659
TORRICELLI, Evangelista; 532
TOYNBEE, Arnold J.; 369
TREMESAYGUES, André; 278; 669; 691-2
TRENDELENBURG, Friedrich A.; 182

Ü

ÜBERWEG, Friedrich; 237

V

VACHEROT, Étienne; 36; 38-9; 64; 107;
162; 190; 655; 659; 662
VAIHINGER, Hans; 234; 383
VALÉRY, Paul; 229
VAN BEETHOVEN, Ludwig; 281; 315; 517
VAPÉREAU, Gustave; 189
VAUDOUEUR, Jeanne; 278; 691
VAUGEOIS, Henri; 282; 671
VERLAINE, Paul; 223
VERON, Eugène; 230; 659
VIRCHOW, Rudolf; 527
VISCHER, Friedrich T.; 229; 233; 243
VOLKELT, Johannes I.; 233; 237
VOLTAIRE (Arouet, François-Marie); 204;
385
VON GOETHE, Johann W.; 119; 163; 208;
281
VON HARTMANN, Eduard; 187; 229; 274;
434; 436; 666
VON HELMHOLTZ, Hermann; 35; 104; 162;
234; 237; 242; 289
VON NEUMANN, John; 517
VON WEIZSÄCKER, Viktor; 527
VUILLEMIN, Jules; 12; 178; 448-53; 482-3;
546;-7; 549; 555-6; 558; 587-8; 648;
656; 680; 683; 687; 688
VULPIAN, Alfred; 30

W

WAHL, Jean; 310; 333; 432; 446-7; 487;
515; 676; 683
WALLACE, William; 287-8; 671
WARBURG, Aby; 441
WATSON, John; 464
WEBER, Ernst H.; 35; 673; 676
WEBER, Louis; 31-5; 317; 369
WEBER, Max; 369; 390-1; 393; 485; 569;
620
WEIERSTRASS, Karl; 315; 352
WEIL, Éric; 288; 419; 432; 441-4; 456;
676; 683; 686-7
WEIL, Simon; 419; 673; 675

WENZEL, Carl; 116
WHITEHEAD, Alfred N.; 432; 515; 683
WILBOIS, Joseph; 181; 321; 671
WINCKELMANN, Johann J.; 209
WINDELBAND, Wilhelm; 281; 283-4; 582;
671
WITTGENSTEIN, Ludwig; 475; 552; 627;
628; 648
WOLFF, Christian; 101; 241; 338; 565
WORMS, René; 266

WUNDT, Wilhelm; 35-6; 113; 187; 198;
217; 220; 229; 233; 281; 289; 388
WYROUBOFF, Grégoire; 34-5; 645; 656

Z

ZELLER, Eduard; 162; 183; 659
ZENON; 119; 295; 351; 391
ZOCHER, Rudolf; 460
ZOLA, Émile; 223