

UNIVERSITE DE BOURGOGNE - Ecole Doctorale LISIT 491

UNIVERSITE DE PEROUSE - Ecole Doctorale de Philosophie

THÈSE

Réalisée en cotutelle avec l'Italie pour obtenir le grade de Docteur
de l'Université de Bourgogne et de l'Université de Pérouse

Discipline : PHILOSOPHIE

Présentée et soutenue publiquement par

Christine AIELLO

Le 15 Décembre 2012

« Vers une poïétique de soi ou les enjeux d'une nouvelle interprétation de l'être » :

Les possibilités et les limites du renouvellement de la Métaphysique de Kant à Bachelard

Directeurs de thèse

Madame Maryvonne PERROT - Professeur - Université de Bourgogne

Monsieur Carlo VINTI - Professeur - Université de Pérouse

Jury

Monsieur Roland QUILLIOT - Professeur - Université de Bourgogne

Monsieur Jean-Jacques WUNENBURGER - Professeur - Université Lyon III

Madame Francesca BONICALZI - Professeur - Université de Bergame

Monsieur Marco MOSCHINI - Professeur - Université de Pérouse

Remerciements

Je tiens tout d'abord à remercier infiniment Madame le Professeur Maryvonne Perrot pour son soutien, pour son accompagnement et surtout pour avoir suscité et entretenu en mon esprit, depuis le début de mes études universitaires, une véritable curiosité à l'égard de l'objet philosophique et en particulier, pour l'être humain.

Je suis aussi extrêmement reconnaissante à Monsieur le Professeur Carlo Vinti de m'avoir si bien accueillie au sein de l'Université italienne de Perugia et pour avoir tant soutenu et nourri mon projet de recherches dans ce cher pays de mes ancêtres.

Par ailleurs, je tiens à remercier les membres du jury pour leur implication et plus particulièrement Monsieur le Professeur Roland Quilliot qui s'est toujours tenu à mes côtés au cours de mes recherches, contribuant indéniablement à leur réussite.

Enfin je tiens à remercier ma famille et plus particulièrement mes parents ainsi que mon époux pour leur patience au regard des nombreuses heures sacrifiées à cette recherche mais aussi pour leurs encouragements sans lesquels assurément ce travail n'aurait pu trouver son aboutissement. Je ne peux enfin oublier ma fille, Anaïs, qui a été pour moi un événement merveilleusement décisif dans cette démarche.

« L'Esprit peut changer de métaphysique, il ne peut se passer de métaphysique »

Gaston Bachelard, *La Philosophie du Non*, Avant-propos p. 13, PUF, 1940

Introduction

Qu'en est-il désormais de la Métaphysique ? Qu'est-elle devenue et plus précisément, comment les philosophes perçoivent-ils aujourd'hui les innombrables changements apportés à cette science fondamentale depuis son avènement dans l'Antiquité ? Alors elle fut construite et admise par son fondateur Aristote comme le lieu privilégié du questionnement qui, en parvenant à interroger l'objet de toute spéculation possible, devait enfin nous permettre d'abolir les frontières de la compréhension humaine et d'accéder à un type inédit de connaissance. Mais, loin de constituer uniquement aux yeux de ce philosophe l'occasion de générer une autre idée du réel, la Métaphysique représentait également l'opportunité de changer la méthodologie du questionnement philosophique et en l'occurrence d'offrir à toute spéculation des règles de son usage. En imposant la redéfinition des contours et des critères de l'objectivité, les réflexions métaphysiques sont donc certes venues bouleverser les repères de notre esprit mais elles ont également permis, en adoptant de nouveaux procédés d'abstraction propres à leur objet, de renforcer notre pouvoir de pénétration et de compréhension du réel. C'est pourquoi la réflexion métaphysique sera rapidement reconnue au Moyen-âge par les scolastiques et notamment par Thomas d'Aquin, comme étant déterminante et même nécessairement préalable à toute autre recherche philosophique. Loin donc de n'appartenir qu'à cette tradition antique qui l'a vu naître, loin de refléter non plus les seules inquiétudes de cette époque, le questionnement de la Métaphysique allait naturellement avoir une résonance dans tous les champs de la spéculation. Devenant *le* symbole du philosophe authentique et *le* modèle de la rationalité philosophique, atteignant même dans les différents domaines intellectuels, le statut incontestable de référence, la réflexion de la Métaphysique sera ainsi continuellement réceptionnée et réalimentée. Car malgré les nombreuses révolutions qui transformeront à jamais son image, cette science suscita toujours la même volonté et la même détermination chez les philosophes à percer à travers elle, le mystère du monde. Or aujourd'hui, peut-on encore considérer que la Métaphysique représente aux yeux de ces philosophes une science première comme la définissait Aristote ; peut-on encore penser comme le fit Thomas d'Aquin qu'elle reste la première voie à emprunter sur le chemin de la vérité ou devons-nous nous résoudre au fait d'un certain affaiblissement de cette science ?

Indéniablement, il importe d'interroger la situation de la Métaphysique aujourd'hui et plus précisément l'intérêt que les philosophes lui accordent encore compte tenu de l'apparition de nouveaux foyers spéculatifs qui ne manquèrent pas d'attirer vers eux, toutes les consciences critiques en manque d'une adversité constructive que cet objet de la Métaphysique n'arrive plus semble-t-il dorénavant à susciter. Effectivement, si l'on tient compte des nombreux échecs connus par cette discipline et des revers subis par les intellectuels qui ont tenté une incursion dans le domaine de la Métaphysique pour y découvrir cette vérité suprême depuis toujours convoitée mais jamais atteinte, nous pouvons concevoir qu'une certaine lassitude puisse s'emparer des philosophes à l'endroit de sa problématique et pourquoi de ce fait, l'Être ne puisse plus constituer l'objet premier de leur spéculation. Mais, s'apercevoir que l'objet de la Métaphysique n'est plus le seul objet des préoccupations philosophiques aujourd'hui ce n'est pas pour autant constater qu'il n'est plus du tout un objet de spéculations. Au contraire, c'est plutôt remarquer qu'il reste en dépit du fait que ses promesses de déploiements se soient considérablement amoindries, un objet de questionnements et comprendre qu'il est confronté aujourd'hui comme il a pu l'être par le passé aux bouleversements des considérations d'une époque. Rien n'empêche de penser semble-t-il, que dans les décennies et les siècles à venir cet objet vienne de nouveau nous interpeller et que la Métaphysique puisse être encore à l'origine de quelques avancées déterminantes. Au regard de l'Histoire de la Philosophie certes nous devons considérer que la discipline a toujours suscité les soupçons et qu'elle a régulièrement fait l'objet de discussions.

Toutefois en dépit de toutes les tentatives de dénigrement, la Métaphysique demeura non sans avoir été ébranlée mais cependant elle survécut et cela parce que la question qu'elle pose n'est pas encore résolue, de sorte que son objet s'impose toujours, même si ce n'est plus de manière aussi prégnante dans les réflexions philosophiques. Il y a donc à penser que son objet ne puisse échapper à une réflexion philosophique et que la recherche métaphysique demeure de ce fait actuelle et même intemporelle. Mais, c'est sans tenir compte d'une nouvelle tendance, d'un autre constat bien plus radical réalisé par des penseurs suivant lesquels la Métaphysique est une science archaïque dont la réflexion ne produit plus que le désœuvrement à tel point que sa poursuite n'en devienne problématique et qu'il faille désormais se résoudre à la *destruction*.

S'enquérir de la situation de la Métaphysique aujourd'hui, c'est bien pour nous tenir compte de l'émergence de cette nouvelle tendance à l'anéantissement complet de la Métaphysique et nous y intéresser d'une part pour pouvoir estimer la teneur réelle de la proposition radicale qui nous est ainsi faite et d'autre part, pour déterminer les implications de sa mise en œuvre pour la réflexion philosophique en général. Il y a incontestablement un enjeu majeur à venir convoquer selon nous de telles prises de positions contre la Métaphysique car c'est dans ces moments de défection, face aux critiques et aux objections que cette science a paradoxalement toujours su trouver les moyens de se renouveler et donc de subsister depuis l'Antiquité. On peut envisager dès lors que si une nouvelle crise viendrait à bousculer la discipline, l'occasion nous serait peut-être donnée ainsi de renouveler fondamentalement les perspectives et les méthodes ancestrales de cette discipline si singulière dans le paysage philosophique. Or précisément si certains philosophes interviennent aujourd'hui c'est pour contester cette possibilité et remettre alors en question le statut incomparable et apparemment intouchable d'une telle science. Il faut considérer selon eux que cette survivance de la Métaphysique au fil des siècles n'est pas le fait d'une valeur incommensurable de sa recherche mais bien plutôt celui de l'opposition insurmontable de son objet face à de multiples tentatives de résolution. Dans ces conditions, persister dans l'interrogation ne peut manquer d'apparaître alors comme une attitude dogmatique qu'il est urgent d'éradiquer. Il y a urgence en effet selon certains philosophes à nous détourner d'un problème insoluble qui à lui seul proscrit tout développement de la rationalité.

En restant aussi inébranlable depuis des siècles, le questionnement métaphysique est donc devenu, nous devons ici en convenir le sujet d'une crispation et d'une suspicion telle qu'il est perçu comme étant l'antithèse de la réflexion philosophique. A tel point que non seulement des philosophes invoquent aujourd'hui comme Hegel le fit en son temps à propos de l'Esthétique la fin des grands récits métaphysiques mais qu'ils ont aussi tendance à évoquer en guise de solution définitive à un dogmatisme persistant, la *mort* de toute Métaphysique. Si elle est loin d'être nouvelle et si elle ne va pas sans rappeler la démarche de certains intellectuels dans le passé, cependant les termes de cette nouvelle révocation de la Métaphysique démontrent qu'un tournant radical est pris par les philosophes et c'est cette tournure de la discussion qui nous interpelle.

On peut légitimement se demander en effet pourquoi cette tendance vient à émerger aujourd'hui et comment les philosophes qui la défendent espèrent voir leur intention se concrétiser alors même que depuis des siècles, la Métaphysique ne fait que résister aux arguments qu'on lui oppose. Il nous faut précisément pour le comprendre, nous référer à ce nouveau mouvement de condamnation et chercher à découvrir quels sont les motifs d'un parti pris aussi radical, qui voudraient justifier le bien-fondé de cette démarche. En l'occurrence, c'est dans le courant postmoderne que va apparaître cette nouvelle conception de la fin de la Métaphysique, c'est donc vers lui que nous allons nous tourner, tachant ici de retourner aux racines d'une vision pessimiste qui cherche à s'imposer aujourd'hui. Concernant ce courant postmoderne qui est apparu dans les années cinquante en France et aux Etats-Unis, sous l'égide de Jean-François Lyotard, il n'est pas superflu de rappeler quel est son contexte d'émergence pour en saisir plus précisément, la philosophie. En l'occurrence, si ce courant suit la Modernité comme l'indique le préfixe « *post* », lequel signifie littéralement ce qui vient après, toutefois il ne s'impose pas dans la continuité mais plutôt dans une discontinuité avec le courant qui le précéda. Il faut même affirmer dans le cas d'un tel courant philosophique que la rupture est un élément caractéristique à la fois de son histoire et de sa démarche.

Indéniablement en effet, il faut considérer la remise en cause des conceptions de leurs ancêtres comme étant le point de départ de l'engagement de ces philosophes dans un courant de philosophie dit *postmoderne*. Et, il faut alors considérer que cette première opposition va jouer le rôle d'un catalyseur pour les suites de leurs recherches tant et si bien que le développement de ce courant prendra plusieurs sources d'inspiration et différentes formes dans la déclinaison d'un principe fondamental qu'il faut étayer. Or, ce qui sera unanimement rejeté par les représentants du postmodernisme ce sont les idéaux que les philosophes de la Modernité vont entretenir, reconduisant alors les perspectives d'un passé proche mais aussi plus lointain puisqu'ils appartiennent tant aux Lumières qu'à l'Antiquité. C'est particulièrement l'idéal d'ordre et d'harmonie qui va nourrir les doctrines de l'époque, lesquelles affirmeront la prédominance de la raison dans la compréhension et dans l'organisation du monde. A l'appui d'une telle orchestration, interviendra le concept d'universalité qui permettra la totalisation des savoirs et des cultures, dans l'histoire des progrès perpétuels de l'Humanité.

Ainsi, cultivant l'universel et l'éternel, les philosophes des Lumières vont continuer de poser comme leurs ancêtres grecs l'avaient fait, l'absoluité de la raison, du savoir et de la vérité. Et les philosophes de la Modernité de reconduire une telle démarche et d'entonner à leur manière le chant de cette glorification en reprenant à leur compte non seulement certains de leurs concepts mais aussi de leurs préoccupations comme cette question de l'absolu pouvoir d'ordonnement de la raison humaine. Or, c'est précisément cette préoccupation pour les absolus qui devient problématique pour les philosophes postmodernes et c'est ce qui va générer ici de nombreuses critiques, à la fois à l'égard de la réappropriation des idéaux du 18^e siècle chez les Modernes mais à l'égard aussi et surtout des disciplines philosophiques qui cultivent ces conceptions. En l'occurrence les attaques se concentrent nous le voyons aujourd'hui avec cet appel à la destruction sur la Métaphysique car c'est elle qui serait venue générer l'adoration des absolus et la croyance en un pouvoir illimité de la raison qui nous permettrait de tout régenter une fois devenus comme maîtres et possesseurs de la Nature. C'est que la fondation de la Métaphysique par Aristote est certes venue répondre à un manque de connaissances fondamentales qu'une nouvelle réflexion devait permettre de venir combler en menant une recherche totalement vouée à la compréhension de l'essence. Mais la réflexion aristotélicienne est aussi venue répondre, rappelons-le, au problème qui est à cette époque celui d'un langage vérac dont la philosophie a besoin depuis que la Sophistique a ruinée les repères de la connaissance. Car si Platon est parvenu à discriminer les apparences sur lesquelles s'appuient les sophistes en construisant une frontière entre vrais et faux savoirs, il n'a pas rendu cette barrière infranchissable.

Pour Aristote ce dont la pensée est toujours en manque c'est de clairvoyance quant à la réalité qu'elle juge ordinairement. Alors confronté au danger d'un nouveau retour de la Sophistique et d'une déperdition du point de vue philosophique, Aristote va prendre une décision, celle du sens laquelle impose à travers la Métaphysique et la quête des fondements universels de la réalité, une reconquête de la significativité du discours. Car c'est uniquement en rendant le langage inviolable que l'on empêchera l'esprit des hommes comme celui de la cité, d'être asservis aux faux-semblants. C'est donc en opposant aux Sophistes sa volonté de vérité qu'Aristote imposera certes une science mais surtout une foi ininterrompue en la raison et l'amour des absolus.

Or, une telle décision ne sera pas sans conséquences bien au contraire pour le devenir de toutes recherches philosophiques puisque nous savons que la quête métaphysique s'est transmise au fil des siècles et qu'elle a ainsi vu son modèle de compréhension et d'explication être distillé dans les différentes doctrines. La difficulté en l'occurrence pour les postmodernes, c'est cette transmission du modèle métaphysique de pensée à travers les siècles et malgré toutes les critiques faites à son égard. Car c'est bien lui qui continue d'entretenir des croyances chimériques pour sauver des apparences de sens. C'est lui qui soutient le devoir spirituel et moral de réponse à cette question de l'essence pour maintenir sa science au premier plan des préoccupations. Et, c'est lui enfin qui régleme notre vision de l'histoire des écueils de la réflexion pour nous donner l'impression d'une implacable rationalité de notre obstination. Sinon en effet, comment expliquer que depuis des siècles cette entreprise de déterminations, bien qu'elle soit inféconde, demeure vivace et qu'elle attire encore de nombreux partisans. Comment comprendre, la volonté de quelques-uns de poursuivre la recherche même si aucune avancée réelle n'a été faite sinon parce que la problématique métaphysique vient hanter les consciences depuis la nuit des temps provoquant avec le regret d'un échec, le sursaut d'un orgueil inhumain puisqu'il sert à entretenir notre annihilation. C'est pour nous alerter sur cette situation dans laquelle nous sommes plongés depuis des siècles et éviter que les représentants de la Métaphysique ne défendent encore la thèse d'un renouvellement que les postmodernes vont s'insurger, rejetant jusqu'aux racines de cette science et donc toute la décision qui en commanda l'avènement.

Selon eux loin d'être le moyen du sens, la Métaphysique est plutôt un non-sens et il faut prendre en ce qui concerne cette science une nouvelle décision qu'est celle de la destruction car un retour à la lucidité doit s'engager aujourd'hui. Or, l'émancipation implique déjà de nombreuses considérations. En effet il faut reconnaître que le devoir de vérité et de véracité auquel Aristote nous avait obligé appartient à un autre âge de la raison, qu'il renvoie à une autre époque et que dorénavant les hommes doivent devenir responsables. Cette responsabilisation induit l'acceptation des résultats de la critique kantienne et en l'occurrence du fait que certains objets sont et resteront pour nous inaccessibles. Cela n'a rien de problématique en soi, sauf pour les dogmatiques qui souscrivent encore illusoirement à des schémas métaphysiques de pensée.

Mais précisément parce que les résultats de la critique kantienne n'ont pas empêché depuis leurs publications une réitération de la réflexion en métaphysique, parce qu'il y eut au contraire une réapparition, sous divers aspects, de sa problématique initiale, les philosophes sont bien acculés à faire un choix définitif. Il n'est effectivement plus concevable pour notre époque de voir les philosophes s'empêtrer dans des questions du passé surtout lorsque celles-ci ont été soumises à l'épreuve de la critique objective et ne l'ont pas emporté. Logiquement, ces interrogations n'auraient pas dû subsister, elles auraient dû s'effacer face à cette certitude établie par Kant que dorénavant elles n'auraient plus d'autre place qu'au panthéon de l'Histoire de la Philosophie. Contre toutes attentes cependant le questionnement de la Métaphysique ne s'est point éteint, la curiosité envers son objet ne s'est point tarie et la recherche s'est prolongée, voyant alors les philosophes replonger dans des discussions infructueuses et dangereuses : infructueuses puisque comme le montra Kant, la problématique de la Métaphysique ne peut trouver solution ; et dangereuses parce qu'en renouvelant ce questionnement les philosophes accentuent leur dogmatisme et s'éloignent alors de toute objectivité possible. C'est pour dénoncer cet embrigadement des philosophes et l'enrayement de l'histoire au prise avec ces conflits que les postmodernes nous font entendre leur voix aujourd'hui et qu'ils nous interpellent de par la violence de leur exhortation.

Incontestablement selon eux nous n'avons plus en effet qu'une seule alternative : *ou bien*, prenant le risque d'entretenir l'illusion de la possibilité d'une connaissance en ce domaine et ainsi de raviver des querelles fratricides, nous poursuivons la recherche en Métaphysique ; *ou bien*, prenant définitivement conscience de la stérilité de cette démarche et surtout, des effets néfastes d'un acharnement thérapeutique pour sauver la recherche, nous faisons alors le choix d'un abandon définitif de la Métaphysique. En d'autres termes, il faut comprendre qu'il n'y a pas d'autre alternative que celle de la révocation, il n'y a pas d'autre solution que celle de la destruction des racines de cet assujettissement à savoir de la Métaphysique. A travers ce semblant d'alternative les postmodernes poussent bien leur raisonnement à l'absurde. Ils entendent forcer à l'acquiescement de leur proposition. En l'occurrence, cette proposition ne signifie pas que la destruction de la Métaphysique et les postmodernes de chercher à travers elle à produire l'adhésion à l'idée qu'un autre modèle de rationalité doit être adopté.

En invoquant notre obstination, les postmodernes pointent en effet l'habitude néfaste des philosophes à ne pas se remémorer les leçons de l'histoire et de ceux qui la font. Ils déplorent le défaut de leur réflexion et cette absence de reconnaissance quant aux erreurs qu'ils ont pu faire, ce qui les empêche fatalement de pouvoir en tirer partie et de lancer en ce qui concerne leur science, un véritable plan de renouvellement. Certes tributaires jusqu'ici des représentations métaphysiques et des devoirs associés à un tel questionnement, les philosophes virent tout leur développement être refreiné et même toute volonté d'émancipation être submergée par cette soi-disant grandeur du dessein métaphysique. Ainsi littéralement maintenus sous l'emprise de cette science, ils sont restés dans l'impossibilité de faire évoluer leurs considérations car même s'ils leur arrivaient de percevoir quelques difficultés, ils restaient cependant incapables de les dépasser véritablement. Au fil des siècles et malgré des révolutions engagées dans les autres domaines et notamment dans ceux des sciences empiriques les philosophes n'ont pas réussi à se détacher de ce modèle métaphysique de pensée. De ce fait et en dépit de leurs contradictions manifestes avec des perspectives critiques dont celle de Kant, les schémas traditionnels de cette science sont restés valides et les concepts qui sont à leur fondement ont continué de travailler. Mais aujourd'hui, connaissant une sorte d'asphyxie la recherche vient subrepticement en appeler au délaissement de ces vieux schémas. C'est bien cet essoufflement qui vient démontrer de lui-même suivant les postmodernes, que la philosophie traditionnelle dans son dispositif schématique est devenue inopérante et qu'il n'y a d'autre choix que d'en modifier la structure.

Ce constat concerne en premier lieu la Métaphysique dont le questionnement n'a pas de réponse définitive puisque son objet reste hors de portée de la raison : il s'agit ici d'interpeller les métaphysiciens qui s'entêteraient pour les éclairer sur leur situation. Mais le constat des postmodernes est plus large et concerne toute la philosophie car c'est cette science qui est mise en péril aujourd'hui sous l'influence préjudiciable de la Métaphysique et de ses hypostases. Si nous sommes maintenant dans l'urgence de combattre la Métaphysique selon les postmodernes c'est parce qu'elle est empreinte de dogmatisme. Or, il importe de forger d'autres ambitions à la lueur d'une seule et unique résolution celle que la philosophie doit devenir une discipline productive de savoirs, capable de rivaliser de pertinence avec les autres domaines scientifiques.

En ce sens, détruire tout germe du dogmatisme ce n'est pas seulement questionner la Métaphysique et dresser le bilan des difficultés rencontrées par cette discipline pour tenter de les dépasser ; c'est selon nos contemporains réaliser comme l'a fait Kant, la critique de l'esprit humain et montrer que ces difficultés sont insurmontables et que la volonté de poursuivre la réflexion en ce domaine est irrationnelle. Vouloir libérer les philosophes de ce qui reste un fardeau intellectuel et moral, c'est indéniablement devoir empêcher qu'ils ne s'obstinent encore et toujours à penser métaphysiquement. Pour les postmodernes en effet plus qu'une attitude à combattre, plus qu'une somme de connaissances à démentir, c'est une façon de penser, une manière de philosopher qui doit disparaître définitivement. Ayant vocation à être antidogmatique, ayant qui plus est acquis désormais toute la maturité nécessaire au délaissement du problème de la Métaphysique, la philosophie doit aujourd'hui plus qu'à toute autre époque regagner sa légitimité et adopter selon les vœux des postmodernes et précisément de Jürgen Habermas, le paradigme d'une pensée post-métaphysique. En l'occurrence, le concept d'une pensée post-métaphysique dans le courant postmoderne lequel resitue comme nous l'avons vu précédemment l'ensemble des confusions humaines au cœur du projet de connaissance métaphysique, va apparaître ici comme étant l'idée d'une pensée qui peut se renouveler uniquement en se détournant d'une certaine forme du logos et plus particulièrement de la forme métaphysique. Car pour pouvoir repenser le logos de la Philosophie et donner à cette science de réelles chances de survie, il faut déjà pouvoir le penser et pour cela dès lors combattre tout ce qui nous en empêche.

Cela implique d'abord de prendre véritablement en considération la critique de Kant, non seulement dans ses résultats vis-à-vis de la Métaphysique mais plus largement aussi, pour la philosophie et la démarche qu'elle doit mettre en œuvre pour devenir objective. En l'occurrence, la démarche kantienne devient ici un modèle à reproduire et ce qui doit être répété c'est bien le retour aux sciences. Indubitablement, selon les postmodernes Kant marque par toutes ses références à Copernic, à Newton et Galilée une prise de conscience quant à la valeur des autres disciplines pour la redéfinition de la fonction de la Philosophie. Aujourd'hui et plus encore qu'à l'époque de Kant, il paraît justifié de s'y référer tant les révolutions se sont multipliées ici au cours de ces derniers siècles, les sciences se démarquant ainsi de leur antique matrone.

Pour nous l'expliquer et nous le faire comprendre, les postmodernes vont s'appuyer sur les recherches du philosophe Auguste Comte afin de mettre en évidence le sens des révolutions scientifiques ainsi que les motifs de cette autonomisation qui servent d'arguments pour la destruction de toute Métaphysique. En l'occurrence, Comte voit dans l'Histoire de l'Humanité, les preuves d'une évolution de notre rationalité qu'il explicite en termes de stades ou d'états. L'état dit « positif », qui définit en propre les sociétés modernes, est selon Auguste Comte le plus haut degré de rationalité que les hommes puissent atteindre. Concrètement cet état marque le retour aux phénomènes la recherche des causes métaphysiques et religieuses étant ici abandonnée en faveur d'une exploration des faits. Il y a une réintroduction de l'observation dans le travail de recherche dont la seule finalité est la constitution des lois générales qui régissent le réel. Ainsi voyons-nous ces révolutions scientifiques essentiellement consister en une redéfinition des tâches laissées à l'esprit humain, étant ici redéfinies les exigences de celui-ci et avec elles tous les critères par lesquels il nous faut désormais juger une proposition. En l'occurrence, le retour au phénoménal va s'accompagner dans l'état positif d'une volonté de voir la recherche se pourvoir enfin d'une forme de résonance pratique. Désormais, on exige que chaque théorie ait des applications, qu'elle ne reste pas une vision abstraite du monde. La différence entre les sciences de la Nature et la Philosophie, le sens de leur démarcation est celui d'un réalisme et d'un pragmatisme.

Mais, elle consiste aussi en un relativisme. Si la pratique est désormais au centre des préoccupations scientifiques, c'est que la portée des recherches a été repensée et que le projet d'une connaissance absolue qui appartenait autrefois à la Métaphysique, est désormais désavoué de même que les sciences qui l'adoptent. Depuis la Modernité, la Science ne consiste plus en conglomérat de connaissances mais elle est une activité qui doit constamment prouver sa légitimité et aussi sa pertinence. Pour cela, elle doit passer l'épreuve de la vérification et apporter systématiquement les preuves de ses allégations. Selon la définition qu'en donne Karl Popper la scientificité se reconnaît à la possibilité de falsifier une proposition c'est-à-dire à la possibilité de discuter une théorie. Si cette possibilité n'existe pas, cela signifie que l'on manque ici d'objectivité et que nous sommes confrontés à une pseudoscience, la différence entre une science et une pseudoscience étant en effet, la réfutabilité des thèses qui sont défendues.

En ce sens, la révolution scientifique marque donc l'adoption d'une nouvelle forme d'objectivité qui consiste à reconnaître les limites de l'exercice rationnel et à pondérer toutes les ambitions de la connaissance. Mais cette nouvelle objectivité consiste aussi à recentrer les recherches sur les objets qui, suscitant une interrogation sont en même temps susceptibles de permettre une explication et une compréhension du réel. C'est pourquoi on assiste dans les sciences empiriques à l'abandon de certaines questions métaphysiques à propos desquelles il faut se résoudre à l'indécidabilité, décision qui est moins irrationnelle que l'obstination aveugle à vouloir trouver ici une réponse. La démarcation radicale des sciences empiriques vis-à-vis de la science philosophique tient bien au fait que les premières n'œuvrent plus suivant un mode métaphysique de pensée alors que la seconde en est encore dépendante. Certes, loin d'affirmer que la philosophie ne vit jamais ces difficultés, il faut reconnaître que même l'autocritique ne lui permet pas de renouveler son projet ni de redéfinir son modèle de rationalité. Décrier aujourd'hui un tel enfermement c'est bien réaffirmer la nécessité et l'urgence d'une refondation de la rationalité philosophique et prendre la radicale décision de la destruction de toute Métaphysique. En effet, unilatéralement aujourd'hui les sciences viennent dénoncer le logos métaphysique comme relevant d'un modèle de rationalité obsolète dans lequel règnent les absolus en dépit de la relativité de notre pouvoir d'explication. Tendre à une évolution c'est pour les postmodernes, s'inspirer de cette révolution scientifique et se la réapproprier pour œuvrer à notre propre révolution.

En l'occurrence, une telle révolution va en appeler au dépassement du kantisme qui n'a finalement d'influence ici que par le criticisme qu'il a développé c'est-à-dire par la méthode révolutionnaire qu'il a imposée aux philosophes et à leur forte tendance au dogmatisme ; car l'idée d'un type postmoderne de pensée se détournant du logos métaphysique va impliquer de travailler à l'intégration de l'expérience au sein d'une dialectique expérimentale et de reconnaître les limites et l'historicité de la raison. En cela il y a en effet un abandon du kantisme car les postmodernes vont défendre l'idée que désormais *l'expérimental* doit dépasser le *transcendantal* dans l'ordre des priorités et qu'il doit devenir le nouveau mode de la connaissance. Pour eux la concentration des philosophes sur la question de la détermination a priori des connaissances est ce qui est devenu problématique dans la tenue même d'un questionnement objectif.

Sous l'influence de la Métaphysique, concentrée alors sur cette saisie des catégories de l'entendement humain et sous l'effet de la révolution copernicienne pratiquée par Kant, les philosophes sont devenus logocentriques mais aussi égocentriques. En effet, comme l'expliquera Jacques Derrida, en tant qu'ils se détournèrent du réel pour se concentrer uniquement sur la raison et sur l'épineuse question des conditions a priori de la connaissance, les philosophes sont devenus logocentriques. Si une telle attitude était rendue en quelque sorte nécessaire pour combattre le dogmatisme toutefois elle ne devait pas durer car la tâche critique qui lui est liée ne définissait pas à elle seule, l'ensemble du projet de connaissance philosophique. En se concentrant uniquement sur cette question les philosophes alimentèrent les querelles et ils dévalèrent vers un égocentrisme confondant. Or, pour en finir avec cette attitude des plus pernicieuses les philosophes devront dépasser leur logocentrisme et tenir compte des données de la critique kantienne suivant lesquelles pour les postmodernes nous devons prendre modèle sur les sciences empiriques. Qu'est-ce à dire d'autre sinon que la Philosophie à défaut de devenir positiviste devra devenir une science plus réaliste et aussi en un sens, plus pragmatique. Au lieu de rester un ensemble de thèses, elle devra travailler ses hypothèses pour devenir le lieu d'une réelle activité qui passe par une résolution des énoncés. Mais surtout cette résolution devra désormais répondre à des critères déterminés. Autrement dit, les thèses philosophiques doivent toutes être prouvables, falsifiables et applicables, si nous voulons qu'elles soient valables objectivement.

Or, avant d'acquérir une telle objectivité et d'évoluer vers un modèle de rationalité enfin conforme aux possibilités de l'esprit il faut d'abord suivant les postmodernes que les philosophes reconquièrent pleinement leur objet. Depuis toujours l'objet de la Philosophie est bien la possession d'un savoir fonction d'une certaine sagesse et c'est précisément cette sagesse qui doit être aujourd'hui repensée. Pour les postmodernes, la sagesse philosophique ne doit plus consister en une collection d'images, elle n'a plus à être ce fabuleux livre des croyances humaines. Elle doit devenir un ensemble de règles, pour préparer et soutenir l'action humaine qui reste encore aujourd'hui le lieu de confrontation ultime entre le possible et le réalisable. Or précisément, que doit nous permettre de comprendre cette évolution vers un âge post-métaphysique, que doit nous permettre de considérer l'adoption d'un autre logos philosophique ?

Pour Jean-François Lyotard, il permet d'abord et avant tout de comprendre que tous les idéaux qu'ils soient antiques ou modernes, n'ont essentiellement qu'une seule et même fonction à savoir celle de piéger le désordre afin de pouvoir ainsi assurer à la société une certaine stabilité. La stabilité et l'ordre ont en l'occurrence réussis à se maintenir durant la Modernité par ce que Lyotard nommera les « *métarécits* », ou bien encore les « *méta-narrations* », des histoires aux contenus hautement symboliques qui diffusent un ensemble de croyances propres à une culture afin de les transmettre et surtout, de les maintenir dans le temps. Or, l'une des caractéristiques essentielles de ce courant postmoderne en la personne de son fondateur sera de venir dénoncer ces récits pour ce qu'ils sont, à savoir l'occasion de dissimuler par leur usage toutes les formes de désordre existant dans les sociétés et les systèmes de pensée. Toutefois, ce dont le passage à l'âge post-métaphysique de pensée permet de prendre conscience selon Lyotard c'est qu'il est impossible de tout niveler par la raison car toute création d'ordre produit en retour l'apparition du désordre qui ne peut jamais disparaître en dépit des tentatives de la raison pour réussir à le résorber. Cette prise de conscience s'accompagnera d'une remise en question de l'universalité des savoirs et surtout de cette idée que la Science a une valeur intrinsèque. Pour Lyotard, les développements des sciences et ceux de la technologie imposent à tout savoir une fonction qui forme l'essence même de sa rationalité. Le savoir est acquis en vue d'un savoir-faire et cette pratique impose une pragmatique du savoir qui surpasse le besoin absolu de vérité.

Contrairement aux conceptions traditionnellement défendues dans les doctrines de la Philosophie et de la Métaphysique en particulier, Lyotard va aussi défendre l'idée que la vérité est pluriforme voyant dans le langage, la raison et l'occasion de réaliser des changements de considération et de pouvoir les communiquer. Sous l'impulsion de Lyotard, le courant postmoderne fait ainsi prendre à la Philosophie un tournant linguistique crucial. A sa suite des philosophes dont Michel Foucault, Richard Rorty, Jürgen Habermas mais aussi Jacques Derrida, vont s'intéresser à ces jeux de langages et tenter de réévaluer les concepts philosophiques et même au-delà tout le travail de conceptualisation afin de déterminer quelles sont les véritables racines et aussi quels sont les critères de validité du savoir. Or, si la rationalité philosophique n'implique plus désormais la question de l'ordre et de la stabilité et qu'en même temps elle doit

se confondre avec un certain pragmatisme selon lequel le langage constitue vraiment un outil indispensable, dès lors la validité n'apparaît plus comme étant fonction pour les philosophes postmodernes de l'acceptation unanime d'une idée mais elle dépend plutôt de la décision quant à ce qui doit être précisément entendu par une telle idée. Chez les philosophes postmodernes, le langage devient la base de la compréhension et de la communication de la rationalité. Pour la tenue de cette réflexion, l'on perçoit mieux la nécessité d'abandonner toute la question de la racine fondamentale du sens pour se concentrer sur la communication des idées dans le dialogue des personnes et de chercher à établir ici des normes de la communication. Ce sont Jürgen Habermas et Richard Rorty qui viendront réellement travailler cette question. En l'occurrence, ce qui nous intéresse particulièrement dans la postmodernité, c'est le point de vue de Jürgen Habermas et la volonté qu'il affiche quant à une destruction définitive de ces métarécits mais aussi et surtout de la Métaphysique avec ses outils, ses méthodes et ses concepts. Or, si Habermas défend l'idée de la destruction de toute Métaphysique, c'est d'abord pour échapper au concept philosophique traditionnel de logos et plus précisément au logos métaphysique avec cette grille de compréhension que sont les catégories et ses normes pour la communication que sont les principes de la logique, afin de pouvoir défendre les vertus éthiques du langage pour la communication du sens. Revenir sur le fondement logologique à l'insigne de l'instauration du sens dans la science philosophique, c'est devoir passer à un âge post-métaphysique de pensée car c'est seulement ainsi selon Habermas que l'on peut se dessaisir des artifices de la pensée traditionnelle et que l'on peut dès lors saisir que le sens se fonde moins sur la conformité des positions que sur la solidarité morale des interlocuteurs.

Comme Lyotard l'a en effet montré, le langage qui est la racine de toute connaissance reste déstructuré, désorganisé c'est-à-dire désolidarisé des structures universelles de base. Il n'y a donc pas de stabilité du langage mais uniquement des compositions et des arrangements dont les règles changent en permanence. Il n'y a pas une absoluité des mots ni de leur signification, seulement des adaptations au cours de l'histoire et suivant l'évolution propre à chaque culture. C'est pourquoi Lyotard dira, sur la base de ce changement perpétuel des références, qu'il n'y a pas de terrain commun dans le dialogue et que la position fondamentale est toujours d'abord ici le différend.

C'est donc faire une erreur que de vouloir globaliser les règles de la communication du sens, croyant pouvoir assoir universellement certaines représentations historiques car il est impossible que toutes ces références soient unanimement reconnues de sorte qu'une représentation demeure en soi singulière et particulière. Lyotard dénonce fondamentalement ici cette habitude à la généralisation par les concepts laquelle s'est instaurée avec la Métaphysique et son besoin de tout catégoriser. Or, ce besoin a son origine et il doit être compris suivant Jacques Derrida, comme le fait de vouloir ainsi parvenir en philosophie à niveler, harmoniser et ordonner toutes nos représentations. Véritablement selon lui, la Philosophie n'a en effet toujours cherché qu'à réaliser une synthèse qui réduirait les désaccords. Reste que cette pratique a été inefficace car les dichotomies et les jeux d'opposition n'ont pas servis mais desservis la Philosophie qui s'est ainsi réduite à n'offrir qu'une vision manichéenne du réel. Si cette méprise a été possible, c'est que les philosophes ont réellement mal perçu le rôle de la synthèse. Tributaires d'une Métaphysique de la présence qui réprouve l'absence, le chaos, le vide et l'incertitude, ils ont alors défini la synthèse comme étant le moyen de réduire les différences en les englobant sous un même terme. Mais pour Derrida, la synthèse est en soi une véritable construction que seule une déconstruction peut permettre de révéler en éclairant les racines structurelles du langage c'est-à-dire leurs différences essentielles. Passer à un âge post-métaphysique de pensée, c'est d'abord reconnaître la relativité des connaissances, c'est-à-dire leur caractère historique et fabriqué que le concept par sa fonction de généralisation vient masquer. Mais c'est reconnaître aussi que la richesse de la pensée se trouve dans cette complexité et cette singularité.

Pour Derrida, retrouver une telle complexité n'implique pas, comme pour les autres représentants du postmodernisme de détruire la Métaphysique car c'est uniquement en pratiquant la déconstruction des concepts de cette science que l'on peut retrouver les racines du sens de toutes nos connaissances. C'est dire que si ces philosophes que nous venons d'évoquer appartiennent au même courant, toutefois ils ne développent pas la même conception quant à ce qu'il doit être et produire. Déstructurer, détruire ou déconstruire voici les chemins qui sont proposés au titre du renouvellement de la Philosophie et c'est bien en ces termes qu'un choix nous est imposé sur la question du devenir de la Métaphysique et plus largement, de celui de la Philosophie.

Se résoudre au fait que le dernier acte de l'histoire de la Métaphysique doive se jouer, c'est constater que la survivance de cette science est une question très problématique laquelle impose de se positionner de manière définitive car les tergiversations quant à l'essence ou le devenir de la Métaphysique et qui se multiplient depuis des siècles, créant inlassablement la polémique, doivent désormais cesser. Il apert effectivement, par un retour sur l'Histoire de la Philosophie, que suivant les époques et les courants de pensées dominants les positions divergent, s'opposent et se contredisent quant à savoir ce que doit être la Métaphysique et même, si elle doit exister. Au fil des siècles non seulement aucune réponse définitive n'a été livrée sur la question métaphysique elle-même mais qui plus est aucun consensus n'a été trouvé sur la question de savoir si une Métaphysique est simplement possible. Il y a sur ces questions de nombreuses querelles qui précisément peuvent obstruer les autres débats et inciter alors peut-être à l'abandon pur et simple de la Métaphysique. Si cette position est compréhensible, d'un certain point de vue, elle n'est pas nécessairement acceptable ni acceptée dans les moyens ni les fins qu'elle tend à instaurer. Il y a en l'occurrence une opposition liée à l'évidence d'un échec de la Métaphysique et cette opposition restitue une forte divergence d'appréciation. Si l'on suit cette tendance lancée par Habermas et que l'on s'accorde avec son constat, il faudra alors nous résoudre à un achèvement définitif de la Métaphysique et nous retrancher à l'idée de la nécessité de sa destruction.

Que l'achèvement soit synonyme de délaissement n'est cependant pas une opinion répandue. Pour Derrida donc mais aussi pour Heidegger, l'achèvement signifie une fermeture de la réflexion étant alors close soit la manière dont nous avons de traiter habituellement la problématique de la Métaphysique soit la façon dont nous avons de problématiser traditionnellement en Philosophie. Ainsi pour ces philosophes est-il certes indispensable de venir réfléchir les échecs rencontrés par la Métaphysique et par les philosophes en général afin de pouvoir les évaluer et surtout, de pouvoir les dépasser. Mais ce dépassement ne passera pas par la destruction, les deux penseurs considérant la déconstruction comme le moyen de retrouver pour toute construction, et toute transformation les origines du sens. Et là encore il y a des divergences car s'il s'agit pour Derrida d'interroger tous les concepts de la Métaphysique il s'agira plutôt pour Heidegger de retourner à son histoire pour interroger un passé d'ignorance.

Enfin, plusieurs constats s'imposent et nous interpellent quant à ce mouvement postmoderne et la tournure radicale qu'il veut nous voir adopter aujourd'hui dans la réflexion philosophique. D'une part, un pluralisme si fortement marqué au sein d'un même courant de pensée ne peut manquer de rejaillir sur notre compréhension de la situation de la Métaphysique et de la décision à laquelle on veut nous voir souscrire perd de sa pertinence à la lueur de tant de déclinaisons. Mais surtout, elle perd de sa légitimité en considérant d'autre part qu'il y face à elle de nombreuses oppositions qui n'ont rien de réactions pathologiques face à l'abandon de cette antique science et avec elles d'habitudes ancrées depuis des siècles. Car les partisans de la réévaluation de la Métaphysique et de toutes ses possibilités, défendent leur engagement par de solides arguments, ceux précisément que Kant mettra en avant dans sa critique. Ainsi pour Heidegger notamment, au terme de la réflexion kantienne nous connaissons les fondements réels de la Métaphysique et nous savons quelles sont nos possibilités en ce domaine. Etant donnée la nature de l'esprit humain il est naturel que se développe un questionnement métaphysique tout comme il est naturel qu'on ne puisse jamais y répondre. Ici, la portée de tout questionnement métaphysique est redéfinie par Kant comme étant limitée, autrement dit, une portée demeure et la Métaphysique n'est pas démantelée. Conclusion est alors faite par Heidegger que la philosophie kantienne n'est pas l'occasion de la destruction et que l'achèvement dont il fait état reste relatif. Loin de proscrire une continuation de la recherche le kantisme sera au contraire pour Heidegger, l'occasion de la justifier et de la projeter vers de nouveaux horizons.

Autrement dit ce qui est remarquable dans la discussion actuelle ce n'est pas tant le fait que des philosophes se proposent de détruire tout un pan de notre histoire sous couvert de vouloir éradiquer les germes du dogmatisme ; ce n'est pas non plus le fait de vider la sagesse philosophique de sa substance sous prétexte qu'elle aurait besoin aujourd'hui de devenir plus pragmatique et fonctionnelle. Ce qui véritablement nous interpelle c'est que les postmodernes défendent une thèse contre laquelle on va faire jouer non pas certes les mêmes arguments mais les mêmes références, à savoir Kant. Rejetant l'idée que ce philosophe ait pu défendre dans le même ouvrage, deux thèses aussi contradictoires nous comprenons qu'il en va pour lui-même comme pour cette question du devenir de la Métaphysique d'une certaine interprétation du problème.

Et nous comprenons aussi en quoi précisément une telle situation peut être à la fois préjudiciable pour la Métaphysique qui est selon les postmodernes en sursis et aussi et même surtout pour la Philosophie car au-delà des rénovations que l'on tente de lui imposer quitte à renier ses spécificités, c'est bien sa valeur de pertinence qui menace de se désagréger à mesure que les disputes et les clans se reforment. S'il est donc un fait sur lequel nous pouvons nous accorder sans réserve avec les postmodernes c'est qu'il y a aujourd'hui une mise en péril de la science philosophique et qu'il faut pour ne pas la voir dépérir, définitivement en finir avec les querelles et les tergiversations. Il faut enfin résoudre la question des possibilités et des limites de la science que l'on appelle encore aujourd'hui Métaphysique et pour cela, il faut réévaluer tant bien les discours des métaphysiciens que ceux de leurs commentateurs et de leurs détracteurs qui ont attisé dans l'histoire de nombreuses controverses qui n'ont fait qu'empêcher le débat. Questionner la situation de la Métaphysique, c'est percevoir le danger d'un nouvel enfermement dans des disputes doctrinales stériles, c'est dépasser les clivages d'écoles et demander pour le bien de la science philosophique elle-même si quelque chose comme une Métaphysique est simplement possible. Dépasser la Métaphysique et dépasser en l'occurrence les problèmes qu'elle pose et impose irrémédiablement, c'est bien devoir selon nous repenser une telle science dans son histoire et dans ses fondements. En l'occurrence, nous devons d'abord repenser ou plutôt penser ce que les postmodernes ont seulement présumé, à savoir la possibilité de toute destruction de la Métaphysique. A travers la continuation, à travers la perpétuation du problème fondamental de cette science au fil des siècles, il faut certes constater une obstination qui n'est pas nécessairement synonyme de progression quant à toute résolution.

Mais surtout, il faut constater qu'il y a une résurgence, une réapparition constante et permanente du problème métaphysique, tout le problème étant de savoir quel est le sens de l'Être si tant est qu'une telle connaissance nous soit par ailleurs possible. En interrogeant une telle possibilité Kant est venu détruire certains chemins empruntés par la réflexion métaphysique mais il est aussi venu en consolider certains. En effet, la critique kantienne se présente, à travers la révolution copernicienne sous la forme d'une autocritique rendue nécessaire pour la destruction du dogmatisme en tant que cette démarche cherche à élucider les possibilités et les limites de la raison.

Le paradigme post-métaphysique que défendent alors certains de nos contemporains et plus précisément Jürgen Habermas se concentrera uniquement sur ces limites et il va renier la possibilité qu'une quelconque ouverture nous soit offerte par une analyse transcendantale de la raison. Toutefois si la critique kantienne établit que le problème métaphysique n'est pas soluble, dans le même temps elle insiste aussi sur une valeur intrinsèque de ce questionnement. Ce qui devient donc ici foncièrement considérable selon nous c'est l'incapacité que nous avons de nous désolidariser véritablement de la question de la Métaphysique que ce soit par un abandon ou par une destruction et la nécessité avec laquelle nous sommes conduits à réfléchir sur la possibilité que le questionnement métaphysique puisse réellement jouer un rôle et avoir pour nous, une certaine forme d'utilité. Donc il ne s'agit pas de chercher à nouveau une réponse, mais de déterminer si la question de l'Être ne serait pas malgré son opacité, créatrice de sens d'un point de vue théorique mais surtout d'un point de vue pratique pour l'existence humaine. Pour tenter de répondre à cette question nous devons revenir à la critique kantienne afin d'en évaluer véritablement les résultats et de saisir la réalité des opportunités qui nous sont offertes, loin des conflits d'interprétations. Or, parce que ce sont imposés sur le kantisme de nombreux préjugés et des mésinterprétations, il faudra reprendre le chemin de l'histoire en appliquant ici cette fois une méthode de lecture saillante qui nous permette de voir comment les propositions kantienne ont pu déchoir au cœur d'une polémique qui les mettrait dans une position paradoxale.

Toute compréhension des portées de la Métaphysique implique bien une élucidation de la position kantienne et pour cela, nous choisissons de nous en remettre à certains de ses commentateurs afin de déconstruire leur interprétation et d'interroger leurs oppositions. En l'occurrence, il sera pour nous décisif de questionner leurs évolutions depuis le kantisme et de demander au-delà de toutes ces tentatives, de leurs échecs et réussites, comment il est encore possible aujourd'hui de révolutionner notre point de vue. La question est de savoir si un autre regard sur la Métaphysique et sur son objet est encore possible aujourd'hui et plus spécifiquement, si au-delà de la fondation de la science de l'être, le questionnement ici n'aurait pas une autre forme d'utilité. C'est alors en explorant les chemins allant de Kant à Bachelard que nous interrogerons la dimension pratique de la question de l'être, celle d'une véritable poïétique de soi.

1 - Les limites de la philosophie kantienne et les différentes tentatives de dépassement dans la Métaphysique Allemande du 18^{ème} siècle

Si dès son avènement, la philosophie kantienne sera effectivement reconnue comme une véritable révolution philosophique dans les universités européennes néanmoins les effets du kantisme seront différemment perçus et ressentis chez les contemporains de Kant et chez ses héritiers. A n'en pas douter le kantisme opère un vrai tournant dans la conception classique de la Métaphysique et aussi dans celle de la Philosophie, à tel point d'ailleurs que l'on dise qu'il y a dans l'Histoire, un avant et un après Kant. Dès lors l'une des questions principales qui va agiter les esprits de l'époque concerne la possibilité que l'on puisse désormais en Philosophie réellement penser sans Kant. Pour certains ce sera la limite à ne plus franchir, le kantisme étant un aboutissement des grandes réflexions conduites depuis l'avènement de la science philosophique en tant que telle. Mais pour d'autres, le kantisme représentera bien au contraire *l'en-deçà* duquel il faudra désormais aller chercher des réponses. Car concrètement l'entreprise kantienne est venue saper tous les fondements traditionnels de la pensée occidentale en venant ici bouleverser tant bien la manière que nous avons de nous rapporter au réel que la façon dont les philosophes avaient l'habitude de venir le questionner. En ce sens, il fut formellement impossible à l'époque de prôner quelques conciliations et de ne pas se positionner définitivement : pour ou contre Kant, telle fut véritablement la problématique rencontrée par les philosophes suite à la première parution de la « *Critique de la Raison Pure* » en 1781, et après la disparition du maître en 1804. C'est l'une des raisons qui va expliquer les nombreuses perspectives développées par les philosophes dans leur analyse de la pensée kantienne. Mais malgré tout ce que vont avoir en commun de telles interprétations, outre nécessairement quelques exceptions sur lesquelles nous reviendrons plus tard dans notre exposé, c'est une difficulté dans la refondation du système de Kant. Il y a en effet un constat préalable à notre enquête et que nous devons réfléchir suivant lequel tout essai de modification se solde ici souvent par un échec dans la mesure où le kantisme, comme tout système en soi, se montre souvent rigide et rétif aux changements. Dans ces conditions nous pouvons comprendre que le passage à la postérité de Kant se soit produit dans la contestation.

« Quelques années seulement après la parution de la *Critique de la Raison Pure*, Kant sera étudié et enseigné en Allemagne. Mais presque aussitôt également à Königsberg même, il sera discuté. Et, ce débat continuera et s'étendra »¹, dit Bernard Bourgeois. Aujourd'hui nous pouvons finalement constater qu'il ne s'est jamais vraiment clôt et que les interrogations autour de la pensée kantienne, de sa portée et de ses limites, se sont intensifiées à mesure que les interprètes pensèrent approcher l'essence de son fondement. Indéniablement, dévoiler le sens authentique de cette philosophie est une entreprise noble mais audacieuse qui se voit être compliquée comme toute tentative d'interprétation par les revendications du lecteur et par le contexte historique de leur propre émergence. Portée par de nombreuses voix dans l'Histoire de la Philosophie, l'œuvre kantienne sera reconduite sur plusieurs chemins différents et les nombreux portraits qui nous restent désormais font apparaître, plutôt que le visage du kantisme ceux de ses interprètes et de leurs perceptions singulières. Revenir sur certaines de ces interprétations c'est donc nous permettre d'aborder l'histoire du kantisme dans la série de ses développements consécutifs afin de comprendre de quelle manière un tel modèle de pensée a pu alimenter hier comme aujourd'hui encore des thèses qui sont antagonistes et contradictoires pour certaines d'entre elles avec les fondements de la Philosophie. Forte de cet héritage, la tradition allemande de ces trois derniers siècles sera le vecteur de la compréhension de l'œuvre kantienne et elle constitue donc pour nous le passage obligé de l'interrogation et même, son point de départ légitime.

Cependant, il ne s'agira pas pour nous ici de percer dans tous ses nombreux détails l'histoire du kantisme ni de retracer son évolution complète depuis son émergence et ce, jusqu'à aujourd'hui. Il s'agira plutôt dans notre réflexion de nous concentrer sur certains commentaires et plus particulièrement sur ceux qui selon nous, expliquent la perte des repères quant au sens authentique de cette pensée. Pour cela nous devons alors emprunter la voix des interprètes eux-mêmes afin de faire apparaître toutes les déterminations réelles du destin de cette philosophie. Ce sera d'abord dans les textes de Hamann, Herder, Jacobi, Fichte et enfin Hegel ou autrement dit dans l'expression de la pensée allemande de ces siècles derniers et particulièrement des métaphysiques du 18^e siècle, que nous chercherons à dénouer l'énigme de la fonction du kantisme.

¹ Bourgeois B., *La Philosophie Allemande Classique*, PUF, 1995, Page 79.

Or, immédiatement, il faut faire deux constations importantes quant à la « tournure » de cette histoire : *d'une part*, il faut compter ici avec des philosophes dont notamment, Hamann, Herder mais aussi Jacobi qui vont immédiatement s'opposer à cette pensée kantienne s'attaquant alors à elle comme à l'emblème de l'Aufklärung qu'ils rejettent violemment. Malgré une telle attitude d'opposition qui pourrait rendre infructueuse notre réflexion dans la mesure où précisément ils remettent directement en question les thèses kantienne, il nous semble pertinent de provoquer une rencontre avec ces penseurs et de revenir sur leurs textes afin de connaître le contexte de réception et de problématisation du kantisme. *D'autre part*, il faut aussi prendre en compte parmi les soutiens du kantisme et ils sont nombreux, l'existence de plusieurs tendances dont le projet et l'intention divergent fondamentalement. Qu'il s'agisse alors de compléter le système kantien pour Reinhold, de le concrétiser pour Schiller et Humboldt ou bien encore de le radicaliser comme pour Fichte ces différentes tendances viennent faire le récit du destin du kantisme nous racontant son déclin inévitable avec l'avènement de l'hégélianisme dont l'essence du propos est d'en annuler même la simple démarche. Mais loin de vouloir ici lister les penseurs qui se sont d'une manière ou d'une autre penchés sur la pensée kantienne et cela bien que notre propos puisse se présenter de prime abord comme une vaste collection de patronymes célèbres, il s'agira pour nous de retrouver dans cette galerie de portraits non pas le vrai visage du kantisme mais les nombreux masques qu'on lui a fait porter au cours de l'Histoire de la Philosophie.

Tantôt rationaliste, tantôt empiriste, tantôt idéaliste, la pensée kantienne sera en effet soumise à diverses interprétations, fluctuant suivant les traditions et leurs références. Voici donc comment le projet de la « *Critique de la Raison Pure* », sera progressivement réécrit, à la lumière de ces différentes lectures. Mais voici surtout comment le sens de ce projet va finalement se perdre, dans le méandre de l'histoire. Le retrouver, ce n'est pas seulement se ressaisir de la totalité de ses expressions à travers le corpus kantien mais c'est aussi questionner cet abandon, ce détachement progressif des philosophes vis-à-vis du sens véritable de l'œuvre kantienne. Constatant à regret aujourd'hui que le kantisme est encore au cœur d'une polémique il importe de savoir quel est le sens de cette philosophie et si l'absence de cohésion ici provient d'une incompréhension, d'une mésinterprétation ou bien de difficultés inhérentes à la doctrine elle-même.

1-1 La rénovation kantienne du rationalisme et les problèmes soulevés par la frontière tracée dans la « Critique [...] », entre le rationnel et l'irrationnel

Si le kantisme sera sans cesse controversé, depuis la première parution du texte de la « Critique de la Raison Pure », en 1781 et cela même jusqu'à aujourd'hui dans certaines théories postmodernes telles celles de Jürgen Habermas, nous saisissons donc avant toute étude approfondie que la problématisation du kantisme suivant son contexte de développement n'a rien de semblable et qu'elle peut même diverger totalement, d'où l'importance de ne pas amalgamer les propos et de les considérer aussi et avant tout suivant l'histoire de leur construction. Indéniablement en effet les principes de l'herméneutique nous enseignent que tout commentaire, toute réflexion autour d'une œuvre va dépendre nécessairement du contexte duquel est issu le lecteur à tel point que non seulement il est difficile de comparer strictement deux interprétations qui ne seraient pas issues du même contexte historique mais qui plus est surtout dans le cas du kantisme nous ne saurions jamais assez nous prémunir d'omettre que la réception de cette philosophie fut longue et continue de sorte que son histoire procède sinon par étapes du moins par époques et que chacune doit être d'abord considérée pour elle-même avant d'être ensuite replacée dans une fresque historique. C'est seulement ainsi que nous pourrions en effet comprendre toutes les évolutions de perspectives et les changements progressifs de perception de la fonction de cette œuvre, c'est-à-dire sa portée véritablement révolutionnaire pour toute l'Histoire de la Philosophie. C'est pourquoi si l'on veut connaître et en définitive comprendre les termes de la réception et de la disputation du kantisme, il faudra certes repartir de certains commentateurs mais il nous faudra aussi évoquer les traits distinctifs de leur époque afin de saisir comment l'interprétation du kantisme depuis son émergence et jusqu'à aujourd'hui, a pu être déterminée et surtout, en quel sens elle a pu l'être. Or, primordialement si Kant marque un tournant dans l'Histoire de la Philosophie, c'est d'abord parce qu'il révolutionne la méthodologie du questionnement philosophique et qu'il refonde le système du savoir en interrogeant les concepts et les principes qui permettent a priori de déterminer le réel objectivement, le but du penseur de Königsberg étant alors de définir notre pouvoir d'explication et de tracer le chemin de la rationalité véritable.

Ce faisant, Kant va redéfinir certes nos possibilités spéculatives et nos priorités dans le questionnement philosophique, mais il va aussi repenser l'ordre de nos facultés et les polariser toutes en l'occurrence autour de l'entendement et de la raison comme étant des instances hautement déterminantes dans le jugement de connaissance. C'est bien selon nous par une telle démarche qu'effectivement, la philosophie kantienne va réaliser un tournant dans l'Histoire de la Philosophie. Cependant, reconnaître ce que cette pensée impose ce n'est pas expliquer comment elle va s'imposer aux penseurs de cette époque car pour cela, il faut déjà revenir sur les doctrines antérieures à cette philosophie pour se donner l'occasion d'en comprendre la postérité. Or, c'est en 1770 que Kant fait connaître ses premières intuitions philosophiques et se fait connaître en Europe. En ce qui le concerne le vieux continent voit depuis le 17^e siècle, se combattre deux courants de pensée que sont l'empirisme et le rationalisme et il reste, à l'époque de l'émergence de la doctrine kantienne, fortement empreint de ses divergences et de ses controverses entre dogmatiques. En voulant éradiquer les querelles pour mettre en route le chantier de la réforme de la rationalité philosophique, Kant rappelle alors les tentatives de ses prédécesseurs que sont Leibniz mais aussi Spinoza et Descartes. Mais il appelle surtout à leur dépassement à travers une autre méthodologie et enfin une autre conception de la rationalité qui est restée au cœur du débat avec les tenants de l'empirisme, quelque peu obscure et inaboutie. En ce sens, comprendre pourquoi le kantisme va apparaître dès son avènement comme étant à la fois révolutionnaire et tout aussi discuté, c'est d'abord revenir sur un tel contexte d'émergence et sur la problématique de cette époque qui est celle de savoir ce qu'est le rationalisme.

On conviendra alors qu'il faut revenir sur les théorisations modernes du rationalisme et en l'occurrence qu'il faudra aller au-delà de cette seule référence à la philosophie leibnizienne si on veut apprécier le sens de la révolution kantienne quant à une telle problématique et la perception que les contemporains de Kant en auront. En d'autres termes, il faut revenir au fondement de la pensée moderne à savoir au cartésianisme. « *Le Discours de la Méthode* constitua effectivement comme on a coutume de le dire, le manifeste enfin systématique de ce mouvement historique complexe qui trouva dans le rationalisme mathématique, une inspiration théorique et idéologique »².

² Encyclopédie de la Philosophie, La Pochothèque, 2002, Page 1389.

C'est en l'occurrence contre le scepticisme qui voudrait nier l'existence de la faculté de raison que Descartes va d'abord s'élever et réaliser le passage à la modernité en expliquant dans « *Le Discours de la Méthode* » et dans « *Les Méditations Métaphysiques* », quels sont les motifs, les enjeux et surtout les limites du doute. Ce qui importe à Descartes précisément, c'est de faire le point sur toutes ses certitudes et d'apprendre à penser par lui-même au-delà des préceptes scolaires. Or, le penseur voit déjà qu'il peut douter de ces enseignements et il va regarder par la suite jusqu'où il peut mener méthodiquement le doute avant d'atteindre une véritable certitude. Ce sont bien les conclusions de telles méditations qui seront révolutionnaires pour les conceptions de cette époque. En effet, il apparaît suivant Descartes que nous disposons de plusieurs sources de connaissances, à savoir les sensations et la raison. Or, quand bien même les sens sont en eux-mêmes trompeurs quant à la réalité qu'ils expriment et puissent conduire de ce fait l'esprit dans un état de confusion, ils demeurent une source de la connaissance. Ce que la mise en œuvre du doute démontre en revanche, c'est qu'ils ne peuvent constituer un point de départ solide de la connaissance et qu'il reste donc encore à atteindre les éléments premiers qui permettent de forger une idée claire et distincte du réel. Sans pour autant condamner les sensations qui restent un produit naturel, il faut donc remettre au premier plan le rôle de la pensée et en l'occurrence de la faculté de raison. En effet, le doute n'est pas infini malgré ce que veut nous faire croire le malin génie, mais il s'arrête au contraire sur une certitude indémontable. Si je peux douter de l'existence du monde et d'autrui, ce dont je ne peux pas douter en revanche, c'est bien du fait que je pense et donc à terme de ma propre existence en tant qu'être pensant. C'est essentiellement à la découverte de ce principe premier de toute connaissance qu'est le *cogito*, que nous conduisent les méditations cartésiennes Descartes ayant ici trouvé le point de départ réel de la connaissance claire et distincte qu'il recherchait en vue de mettre le savoir à l'abri du scepticisme des empiristes et de retrouver enfin en Philosophie, le chemin de la vérité. Car à l'aide de ce principe, il est désormais possible de reconnaître ce qui fait une vérité et donc de déterminer les mécanismes de la connaissance rationnelle. En l'occurrence, les méditations sont venues mettre à jour deux types de vérité. D'une part, les *idées innées* dont je dispose grâce à Dieu dont je suis ainsi fait à l'image et qui me fournissent les marques de la reconnaissance du vrai et d'autre part, les idées que je forge suivant ce modèle.

La preuve ontologique de l'existence de Dieu est en bien tirée du fait que j'ai en moi un certain nombre d'idées dont l'excellence dépasse la capacité de mon esprit ce qui me prouve qu'elles ont été déposées en mon esprit et que l'être qui les a déposés ici ne pouvait être moins excellent que son idée mais au contraire supérieur de sorte que l'idée que j'ai à propos de Dieu renferme en elle la preuve de son existence et permet de me connaître moi-même ainsi que le monde et autrui. L'hypothèse du malin génie étant déboutée par le doute méthodique il appert non seulement que l'Homme est un être pensant, mais il apparaît également que toute connaissance qu'il forge repose sur des idées que Dieu a déposées en lui et que c'est sur le socle de ces certitudes que la connaissance rationnelle repose en soi à titre de point de départ et de modèle. Ainsi, est-ce donc au moyen de cette preuve ontologique d'une part et des mathématiques d'autre part que Descartes est parvenu en définitive à déterminer les concepts et les principes philosophiques qui déterminent la connaissance rationnelle et surtout qui la préservent de toute attaque en révélant, à l'aide du cogito, quelles sont ses racines authentiques et indémontables même par les opposants aux doctrines rationalistes. A leur adresse, Descartes fera preuve de tolérance et de compréhension puisque dans sa réflexion, il sera conduit à réévaluer le rôle des sens qu'il rejettera non pas comme source mais comme fondement du savoir. Pour autant, Descartes ne parviendra pas ainsi à réconcilier toutes les perspectives de son époque, ni à apaiser les plaintes des détracteurs des systèmes de la raison. Il aura bien tenté de leur montrer quels sont les éléments caractérisant cette faculté dont l'existence se justifie par une utilité qui est à découvrir au-delà des doctrines religieuses et déjà, d'un certain dogmatisme.

En cela certes, le cartésianisme est une révolution cependant celle-ci ne produira pas la réconciliation tant attendue des ambitions théorétiques des penseurs de l'époque. Bien au contraire, elle constituera suivant Kant, au regard de cet état de discorde qui règne en Europe plus d'un siècle après les méditations, un échec. S'en suivra ensuite selon le penseur de Königsberg, l'échec d'autres philosophes qui comme Spinoza ou Leibniz, refermeront l'esprit humain sur lui-même, celui-ci ayant pour seule tâche de redécouvrir inlassablement les certitudes divines. Or Kant a une certitude plus haute philosophiquement, celle qu'il manque à l'esprit humain la certitude de la teneur de son pouvoir de connaissance et d'explication, quant à la nature véritable du réel.

Rétablir la philosophie dans son droit d'être une science rationnelle ce que n'ont pas su faire ses prédécesseurs c'est, dit Kant, établir la nature de nos raisonnements, leurs fondements, portée et surtout limites. Cependant dans ses premiers écrits, Kant ne va pas s'enquérir comme il fera une décennie plus tard dans le texte de la « *Critique de la raison pure* », de l'ampleur de ces limites. Dans ses premiers écrits et plus précisément dans le texte de la « *Dissertation* », Kant ne va pas développer de questionnement de type transcendantal précisément parce qu'il n'a pas encore élaboré cette méthode ni pris conscience du problème qu'elle doit permettre de résoudre. C'est d'ailleurs pour quoi ce texte est intéressant car nous y trouvons ébauchées les intuitions kantiennees qui pour certaines, seront amenées à se transformer. A ce titre, la correspondance de Kant avec certains penseurs est révélatrice et en particulier celle qu'il entretient avec Marcus Hertz car elle retrace l'évolution du kantisme jusque vers cette révolution de type copernicienne qui sera accomplie dans le texte de la « *Critique de la Raison Pure* ». Nous pouvons même penser que ce sont ces discussions qui vont conduire Kant vers l'élaboration de son questionnement fondamental car en se confrontant aux limites de sa première doctrine Kant sera progressivement amené à découvrir le principe de la limitation des efforts de ses contemporains sur lequel repose le fonctionnement de l'esprit humain en général et qui doit de ce fait être systématiquement pris en compte par la Philosophie, si tant est qu'elle veuille devenir une science en tant que telle.

En l'occurrence, dans ses premières œuvres et dans le texte de la « *Dissertation* », plus particulièrement, Kant pose un certain nombre de distinctions à l'occasion desquelles il va alors à ce moment là, remettre en question les prétentions des rationalistes et des empiristes que déjà il qualifie de dogmatiques. Mais le dogmatisme lui-même n'est pas encore directement incriminé ni même spécifiquement défini, ce qui contribue à l'absence d'un questionnement transcendantal et du concept de philosophie critique qui en forme le principe. Pour le moment, Kant va seulement distinguer la sensibilité de l'entendement et alors désavouer Descartes, Leibniz et Wolff, en affirmant à leur rencontre que les divers contenus de la sensibilité n'ont rien de condamnables certes, parce que les sens ont une utilité mais surtout parce qu'ils n'ont rien d'irrationnels. Affirmant qu'ils sont déterminés rationnellement, Kant rétablit la sensibilité comme faculté de connaissance sans établir son lien essentiel avec les autres facultés.

Cependant des objections de la part Schulze, Lambert et Mendelssohn vont poindre et Kant ne pourra alors faire qu'y répondre en réévaluant ses premières affirmations ce qui le conduira à connaître de profonds changements avec la reconsidération de ce qui fondamentalement est problématique dans la connaissance du monde. Alors que dans le texte de la « *Dissertation* », Kant est venu mener une réflexion sur la question de la nature du monde et précisément des possibilités de son identité compte tenu de la multiplicité et de la diversité des objets, dans la lettre de 1772, il va alors témoigner d'une autre inquiétude. Dans le dialogue avec certains de ses détracteurs, Kant est en effet conduit à prendre conscience de la réelle difficulté qui s'impose à notre esprit : non pas celle de concilier plusieurs objets dans la définition du monde mais celle de pouvoir réconcilier plusieurs points de vue que nous proposent nos facultés. C'est le processus même de la connaissance qui devient dès lors problématique pour Kant et plus précisément, la relation entre la sensibilité et l'entendement, entre la perception et le concept. Ainsi voit-on de quelle manière Kant va être amené progressivement à changer de direction et pourquoi son questionnement va finalement prendre racine dans l'esprit humain lui-même pour s'organiser autour du rapport entre l'intériorité et l'extériorité de la connaissance. En fait Kant est contraint par ses contemporains et leurs critiques à poser la question des possibilités de la connaissance d'un objet ou autrement dit, de l'objectivité. Or pour déterminer comment l'objectivité est possible, il faut d'abord résoudre le problème essentiel de l'unité des différents contenus.

C'est la quête des conditions de possibilité de l'homogénéité du savoir qui impose la révolution copernicienne c'est-à-dire le déplacement du sujet dans la position d'objet. Car il s'agit dorénavant de questionner *a priori* tout notre pouvoir afin de déterminer les fondements de la connaissance et surtout de définir la méthodologie qui saura en régler les mécanismes. Hume permettant de constater que toute connaissance passe par l'expérience, Kant comprend en effet qu'il y a des limites au savoir et qu'il revient à la Philosophie de trouver les moyens de maintenir l'esprit à l'intérieur des bornes de son exercice légitime. La discipline kantienne imposera en l'occurrence, de convertir nos ambitions pour les faire tenir à l'intérieur du domaine de l'objectivité et pour les rendre alors de cette façon homogènes au principe qui les guide et qui leur permet de se concrétiser, c'est-à-dire au principe du schématisme transcendantal.

Ce que ce principe permet de fonder en l'occurrence, c'est non seulement la thèse de Hume suivant laquelle toute connaissance passe par le sens puisque sans les données de la sensibilité, l'entendement n'a pas matière à conceptualiser ; mais qui plus est, un tel principe établit qu'il y a une limite dans un tel processus que la raison voudrait pousser à l'infini en faisant croire subrepticement à l'entendement qu'il peut avoir l'intuition directe de l'essence du monde. C'est parce que des pensées sans contenu sont vides que l'intuition intellectuelle est impossible et que la voie d'une autonomie complète de la raison, demeure fermée. Ce que le schématisme kantien permet ainsi d'assoir c'est donc l'idée qu'il y a une frontière de la connaissance qui demeure pour l'entendement et pour la raison, infranchissables car impraticables. Cette frontière est celle des sens que le concept de chose en soi va permettre de symboliser et de tracer définitivement. Il représente le monde dans lequel l'entendement ne peut s'engager et le type d'objets qu'il ne peut connaître malgré les tentatives de la raison de le faire dévier de son chemin naturel. Par le principe du schématisme et le concept de chose en soi qu'il implique nécessairement, il devient désormais possible selon la doctrine kantienne, de reconnaître les bornes de l'objectivité philosophique et les limites de la raison. Cette faculté s'applique uniquement à l'entendement et elle intervient ici pour susciter un nouvel effort de compréhension de la part de celui-ci, une fois acquise la représentation du monde. Elle ne peut donc amener l'entendement à spéculer sur de l'impalpable et de l'intangible. Encore faut-il toutefois pour cela, qu'elle reconnaisse les bornes de son exercice et le problème précisément c'est qu'elle est toujours tentée de dépasser les limites de son pouvoir et qu'elle incite alors l'entendement à sortir du domaine de l'objectivité. Ainsi est-elle dialectique et cette attitude nous dit Kant, est naturelle. En l'occurrence, la finalité de la recherche kantienne et cela sera d'autant plus perceptible dans la seconde édition de la « *Critique de la raison pure* », est de nous amener à reconnaître l'existence de cette limite et dès lors, à dompter toute tentation à l'insurrection par l'intermédiaire d'une discipline qui tend à remettre la raison sur la voie d'un exercice légitime. Reste pour les contemporains de Kant que l'objectivité dont le philosophe parle, demeure en théorie comme en pratique un idéal irréalisable tant cette frontière entre les sens et l'essence demeure invisible. A ce titre d'ailleurs, le concept de chose en soi serait à l'image du système kantien c'est-à-dire artificiel et ici Kant raccommode plus qu'il ne solidarise des facultés qui restent hétérogènes.

Pour cette raison, Kant sera rapidement dévoyé que ce soit par ses disciples ou par des détracteurs du rationalisme. L'une des démarches qui ira précisément en ce sens, sera celle de Johann Georg Hamann lequel malgré toute l'amitié qu'il tient pour Kant va néanmoins remettre en question les principes et les fins de la philosophie critique comme étant imprégnés d'un optimisme et d'une foi en la raison, caractéristiques de l'esprit de l'Aufklärung que cet autre penseur de Königsberg, rejette très fermement. Précurseur du mouvement « *Sturm und Drang* », Hamann sera en effet quant à lui le légataire d'autres idéaux qui contesteront directement cette idée de suprématie de la raison sur toutes les autres instances de la connaissance. Originellement, « *Sturm und Drang* », est un courant littéraire qui sera créé par Johann Gottfried Herder ainsi que par Johann Wolfgang Goethe, dès la fin de l'Aufklärung. Ses représentants, à l'image de Hamann, chercheront alors à inverser la direction imposée par les philosophies de l'Aufklärung en revenant sur leurs principes fondateurs et sur le rationalisme dont Kant est sans conteste, le plus fameux théoricien à cette époque. Plus précisément, ils vont révoquer cette inclinaison presque systématique des philosophes de l'époque vers le rationalisme qui constitue pour les représentants du mouvement « *Sturm und Drang* », un intellectualisme préjudiciable tant il réprovoque la valeur des sentiments et impose à notre nature affective, le silence. C'est en l'occurrence pour retrouver cette valeur, que des philosophes comme Hamann vont se tourner vers le sensualisme et le naturalisme en développant parfois un certain mysticisme. Cependant, celui-ci ne doit pas faire oublier de considérer le fond critique qui se dégage de ces propos.

En l'occurrence, il faut d'emblée constater que la remise en question du rationalisme kantien et précisément de l'ordination des facultés et même, de leur subordination à la raison telle qu'elle a lieu chez Hamann, ne se complait jamais dans une défection de style purement romantique mais au contraire qu'elle s'organise sur la base d'une lecture des textes kantien et qu'elle se développe sous la forme d'un travail critique, au sens philosophique du terme. Effectivement, Hamann publiera dès 1784, soit trois années seulement après la première publication de la « *Critique de la Raison Pure* », un ouvrage peu complaisant qui rassemblera une série d'objections faites au kantisme, sous le titre très évocateur de « *Métacritique du purisme de la Raison Pure* »³.

³ Hamann J-G., *Métacritique du purisme de la raison pure*, Vrin, 2001, Trad. R. Deygout.

Ici, Hamann va s'attaquer directement au système de la raison pure reprenant alors l'exposé kantien de la philosophie transcendantale. Il va ainsi s'enquérir de toutes les déterminations a priori de la connaissance décrites par Kant et affirmer que l'œuvre du philosophe de Königsberg correspond fondamentalement à une triple opération de purification qui ne contribue qu'à nous séparer du réel. En effet, l'aboutissement du criticisme dans le système de la raison pure ne consiste qu'à dissocier l'individu de l'histoire, de sa tradition philosophique et religieuse et surtout, du langage qui se présente chez Hamann comme étant le ressort essentiel de toute la pensée humaine. Cette intuition est certes religieuse mais elle va concerner également la Philosophie. Si Hamann critique la suprématie de la raison et la croyance au fait qu'elle seule soit capable de nous rendre accessible la vérité, c'est qu'il a, contre cette croyance athée, une croyance religieuse dans la valeur des Saintes Ecritures et surtout, la puissance de la parole divine. La compréhension de cette parole spécifique en l'occurrence, dit Hamann, repose sur les sens et l'imagination tant il s'agit ici de savoir interpréter les signes, les images et les symboles divins qui se manifestent dans les Saintes Ecritures mais aussi plus universellement encore dans la Nature et l'Histoire de l'Humanité. Parce que toute compréhension humaine est une interprétation de la parole de Dieu, il faut selon Hamann repenser le langage mais surtout sa prééminence sur la raison, laquelle reste perméable à de tels phénomènes que les théoriciens modernes ont pris soin de rejeter comme infondés comme ils ont alors rejeté l'attitude qui consisterait à faire prévaloir les sentiments dans le processus de connaissance et aussi dans le cas de la philosophie critique, la possibilité de toute intuition immédiate du réel.

C'est ainsi, selon Hamann que, « la *première* purification de la philosophie a consisté dans la tentative aussi incomprise que ratée de Kant, à rendre la raison indépendante de tout héritage, tradition et croyance. La *deuxième* est encore plus transcendante et débouche sur une indépendance face à l'expérience et à son induction quotidienne. [...] Le *troisième* purisme suprême concerne la langue, seul premier et dernier organe et critère de la raison sans aucun autre créditif que tradition et usage. Mais il en va presque de cette idole comme de cette ancienne, l'idéal de la raison. Plus on passe de temps à réfléchir, plus profond et intérieur est le silence dans lequel on tombe »⁴.

⁴ Hamann J-G., *Op. Cit.*, Page 150.

C'est pour permettre à la parole divine d'être à nouveau perceptible qu'il nous faut revenir sur les préceptes philosophiques et notamment sur ceux de l'Aufklärung qui présentent et utilisent le langage au service de la rationalité alors que selon Hamann, c'est bien plutôt la raison qui est produite et fondée sur le langage. Mais parce que les philosophes et en dernier lieu Kant, ont toujours cherché à différencier les facultés et leurs fonctions, cette vérité comme les autres vérités divines ont été délaissées pour de nouveaux modèles lesquels prônèrent la disjonction définitive entre le rationnel et l'irrationnel. Or parce que le kantisme posera systématiquement une telle disjonction pour purifier le savoir jusqu'à en abstraire toutes croyances et atteindre la substance fondamentale de la vérité, Hamann sera définitif dans son jugement et il condamnera le kantisme comme la tentative d'entre toutes la plus pernicieuse car la plus aboutie en termes d'artificialisation de la nature humaine. Contre la démonstration faite par Kant dans l'Analytique Transcendantale, Hamann va affirmer alors que la raison et la sensibilité, l'idée et l'intuition, la matière et l'esprit sont loin d'être aussi divergents que le suggère le système de la raison pure. Or pour le voir et le comprendre, il faut certes abandonner le point de vue de la raison dit Hamann, mais il faut aussi nous délester des principes abstraits de ces philosophies qui la défendent. Il faut nous en remettre au langage qu'il soit apophantique ou bien poétique, car c'est uniquement dans cette prose que le lien entre Dieu, l'Homme et la Nature, saura être restauré. En effet pour Hamann, « les sons et les lettres sont des formes a priori dans lesquelles, rien de ce qui appartient à la sensation ou au concept d'un objet n'est approché et ils sont les véritables éléments de toute connaissance et raison humaine »⁵.

Il faut en ce sens reconnaître à Hamann, d'avoir remis le langage au premier plan et d'avoir aussi proposé une philosophie romantique dans laquelle le lien entre pensée et réel trouve une autre signification et donne une nouvelle dimension qui confère aux grandes oppositions leur puissance de résolution. Comme l'affirmera à ce titre Hegel, le principe fondamental de la pensée de Hamann est celui de la coïncidence des contraires. Ce principe implique que les dichotomies artificielles de Platon et de Kant et plus essentiellement encore que les oppositions naturelles que nous trouvons partout dans le monde, vont être résorbées par les mots et leur fonction synthétique.

⁵ Hamann J-G., *Op. Cit.* Page 152.

En définitive, Hamann tiendra même la synthèse des propositions antithétiques pour une pratique essentielle à la pensée humaine et même plus largement, à l'existence. « Il y a peut-être encore dit-il un arbre chimique de Diane qui ne serve pas seulement à connaître la sensibilité et l'entendement, mais aussi à expliquer et étendre leurs , domaines et leurs limites qui, à cause d'une raison pure baptisée ainsi *per antiphrasin* et d'une métaphysique s'adonnant à l'indifférentisme régnant (cette vieille mère du chaos et de la nuit dans toutes les sciences morales, religieuses et juridiques !), ont été rendu si sombres, si confuses et si vides que ce n'est qu'avec l'aurore des prochaines récréations et des lumières promises, que la rosée d'une langue naturelle pure doit renaître. Sans pourtant attendre la visite d'un Lucifer provenant des hauteurs, sans porter atteinte au figuier de la grande déesse Diane, le serpent de la langue commune nous donne l'image pour l'union hypostatique des natures sensibles et intellectuelles, la correspondance commune de leurs forces, les secrets synthétiques des formes a priori et a posteriori qui correspondent et se contredisent avec la transsubstantiation de conditions de subsomptions subjectives en prédicats et attributs objectifs grâce à la copula d'un mot puissant ou de remplissage pour raccourcir l'ennui et remplir l'espace laissé vide dans les galimatias périodiques *per thesin et antithesin* »⁶.

Ce premier travail critique sur l'idéalisme kantien aussi limité qu'il soit en raison du fait d'abord que Hamann est à l'époque de la première publication de la « *Critique de la Raison Pure* », à la fin de son existence est tout à fait significatif cependant. Hamann mourra en 1788, soit une année après la parution de la seconde édition de l'ouvrage de Kant, ne pouvant donc juger de ses modifications ni du développement futur de la pensée kantienne sur d'autres points et particulièrement sur celui de l'Esthétique, qui est pour lui au centre de toute sa philosophie. En effet, le travail de Hamann de révéler cette intuition qui trouvera écho chez Schopenhauer, Nietzsche et Bachelard, celle que l'esthétique est peut-être la clé de l'achèvement de l'esprit humain car si la compréhension repose sur le langage, elle implique nécessairement une fonction de création et de *re-création*, dont les artistes nous livrent la méthode. Nonobstant, si ce travail restera au regard de l'évolution du kantisme, inachevé et incomplet, il met en évidence les nombreuses difficultés de cette philosophie, dans son analyse objective.

⁶ Hamann J-G., *Op. Cit.*, Page 153.

A cet égard, Hamann dira dans une lettre à Jacobi datée du 1^{er} Décembre 1784 : « Où se trouve l'énigme du livre ? Dans son langage ou dans son contenu ? Dans le plan de l'auteur ou dans l'esprit de l'interprète ? ». Par ces quelques mots Hamann met en exergue non seulement les difficultés internes du kantisme qui limite la fonction du langage autant que celle de la connaissance par le système de la raison pure ; que des difficultés externes, provenant des interprètes et de leur lecture des textes kantien. Cette difficulté est inhérente à toute herméneutique et se montrera particulièrement tenace en ce qui concerne le cas de Kant dont tous les écrits seront dans l'histoire sans cesse travaillés et repensés. Ce qui est pour nous tout à fait remarquable aujourd'hui et qui a imposé ce point de départ de notre réflexion dans l'histoire du kantisme c'est le fait de voir des philosophes juger cette philosophie artificielle tandis que d'autres ne cesseront de démontrer au contraire ce qui en fait la pertinence. La question est toujours de savoir, dans l'herméneutique des textes, si les difficultés que l'on perçoit sont le fait de l'auteur qui les a construit ou si bien plutôt ce sont les interprètes et les commentateurs qui génèrent des ambiguïtés qui étaient originellement inexistantes : cette problématique va poindre au sujet du kantisme avec la critique de Hamann et elle va se poursuivre tout au long de l'histoire de son explicitation. Une telle histoire est ponctuée de doutes et d'incertitudes et les objections de Hamann de n'être que les premières d'une série longue dans laquelle s'inscriront rapidement Herder et Jacobi.

En l'occurrence, Hamann se sera plutôt consacré quant à lui au versant théorique du système kantien et il est venu critiquer les disjonctions imposées par ce rationalisme qui non content de poser des frontières à la connaissance humaine vient aussi limiter la compréhension fondamentale en masquant les origines de la raison et de la pensée. Ainsi les concepts et les principes kantien ne participent-ils à travers l'opération de purification du savoir qu'à une désunion, qu'à la séparation des individus avec leur histoire, leur tradition et leur fonction primaire. Or, cet artificialisme ne se limite pas selon certains penseurs au versant théorique ni à la connaissance du monde physique mais il concerne tout développement qu'il soit métaphysique ou moral pour en voiler le principe et détériorer l'image même de l'Humanité. C'est incontestablement ce que pensent Herder et Jacobi qui viendront dès lors, tour à tour dénoncer l'anthropologie kantienne ainsi que le concept toujours autant énigmatique, de foi rationnelle.

C'est ainsi la totalité du système kantien qui se verra être finalement discutée, avant qu'elle ne soit définitivement abandonnée. En ce qui concerne en l'occurrence Herder qui est, nous l'avons indiqué précédemment, l'initiateur avec Goethe du mouvement littéraire « *Sturm und Drang* », il faut reconnaître à sa critique une certaine proximité d'un point de vue thématique avec celle que développa Hamann. En effet, à l'image des recherches de ce contemporain et ami, les travaux de Herder auront également le langage pour préoccupation centrale considérant celui-ci comme l'unique moyen de la détermination du réel. Or, contrairement à Hamann, Herder sera dans sa réflexion plus proche de la tradition antique de la Philosophie. Plus précisément, il rejoindra la conception aristotélicienne, défendant l'idée que le langage permet d'affirmer l'étant de manière essentiellement appropriée et qu'il fait ainsi de l'Homme, un être capable de révéler le monde. Cependant, si Herder vient problématiser l'*Aufklärung* sur le même plan que celui de Hamann, à savoir celui du langage, il optera quant à lui pour un autre axe de lecture des textes kantien et il se concentrera alors sur le problème anthropologique qui constitue bien encore aujourd'hui suivant les commentateurs et les interprètes, le point fondamental de l'opposition entre Kant et Herder.

Alors qu'initialement, cette opposition prend forme à l'occasion de leur conception respective du rationalisme, la question de la culture, celles de l'histoire et du progrès intellectuel et moral vont pousser la querelle entre Kant et Herder à son paroxysme, amenant à se côtoyer deux grandes figures philosophiques. En l'occurrence, ils vont travailler suivant les mêmes sources littéraires Kant et Herder puisant tous les deux dans les textes de Leibniz et de Rousseau sans pour autant que leurs philosophies ne puissent pour autant jouir d'une forme de rapprochement. En effet, nous n'ignorons pas que Kant sera un grand lecteur des textes leibniziens auxquels il se familiarisera notamment par l'intermédiaire des travaux de Christian Wolff, qu'il jugera alors non seulement comme un interprète rigoureux mais aussi et surtout comme un penseur particulièrement brillant sur les questions théorétiques. C'est précisément la critique wolffienne du concept de l'harmonie préétablie qui va séduire Kant lequel reconnaît dans cette démarche, l'une des premières tentatives réussies pour sortir des schémas métaphysiques traditionnels. C'est que Wolff va condamner l'idée d'une intervention divine, que ce soit dans l'existence ou que ce soit dans la connaissance humaine.

Une telle annulation symbolisera pour Kant la possibilité d'une autonomie jusqu'ici refusée à la raison humaine d'un point de vue théorique comme d'un point de vue pratique, pour la connaissance du monde ou l'action dans le monde. Wolff aura par ailleurs une influence sur le développement de la philosophie morale de Kant même si sur ce point, Rousseau sera le maître qui saura guider l'élève. Sortant lui aussi Kant de son sommeil dogmatique, Rousseau apportera en effet un éclairage important sur la question de la nature humaine, Newton ayant déjà apporté le sien sur la question de la nature matérielle. Ce que Rousseau transmet avant tout à Kant, c'est le respect de l'Homme avec lequel s'accorde la nécessité de poser une morale absolue tant bien dans ce qu'elle expose que dans la manière dont elle a de s'imposer à l'esprit humain. En l'occurrence, la force d'une intuition viendra à bout de l'intellectualisme moral sans s'effondrer sous l'effet de l'instabilité du sentiment. Ainsi, la lecture des thèses rousseauistes produit-elle chez Kant le rejet des sentiments tandis qu'elle va conduire Herder suivant l'esprit du « *Sturm und Drang* », à une forme d'apologie qui s'inscrit directement en faux contre la conception kantienne. Comme indiqué précédemment dans l'histoire de la Philosophie, il faut concevoir qu'il y a un avant et après Kant à tel point que la problématique des penseurs allemands du 18^e siècle sera d'abord de décider, si l'on peut aller au-delà de Kant ou bien si l'on doit plutôt revenir en deçà de ses propos. Et en l'occurrence, pour Herder il semblerait qu'il faille échapper au kantisme comme l'atteste la conception du rationalisme qu'il défend et qui sera donc largement inspirée de la doctrine de Hamann et surtout de la pensée rousseauiste.

Il s'agit précisément dans ce type de philosophie romantique, d'un rationalisme qui est inhérent aux sens, la raison n'étant plus alors cette instance isolée de l'extérieur et rejoignant l'objet par le biais de l'entendement. Le sensualisme que Herder défend, théorise au contraire un accès immédiat aux choses de la Nature. Sous l'effet donc du rationalisme rousseauiste qui est imprégné de romantisme et d'une foi en la Nature, la raison chez Herder n'est plus coupée du donné sensible, elle ne sera plus privée de sa diversité et de sa complexité qui font toute la richesse du réel. C'est précisément, ce qui fait l'artificialisme de la philosophie kantienne : elle sépare, disjoint ce qui est normalement, au plus proche de nous et finalement, elle dénature non seulement le monde environnant, mais aussi l'individu qui ne se reconnaît plus nul part.

Restaurer cette nature, cette identité humaine c'est d'abord pour Herder repenser la raison et toutes les facultés de connaissance, certes, mais c'est aussi et surtout pour lui réaffirmer la valeur des sensations et des sentiments dans la compréhension de la réalité physique et morale. En l'occurrence, en prenant en compte une telle richesse Herder soutiendra que les besoins des individus ne sont pas immuables mais qu'ils dépendent de la situation géographique ainsi que des déterminations culturelles qui en découlent. Ces éléments conduisent Herder à la thèse essentielle d'une variabilité de l'Homme en raison de laquelle précisément ni la morale ni l'éthique ne sauraient être prononcées en termes universels ni être appliquées catégoriquement par tous les individus dans leur existence. C'est aussi pourquoi la question du progrès ne pourra se développer sur l'horizon de l'Histoire universelle que Kant va défendre de son point de vue cosmopolitique car la variabilité humaine empêche que l'on applique partout les mêmes lois et que l'on assiste dès lors au progrès continu de l'Humanité qui reste pour Herder, un idéal irréalisable. De la variabilité découlera chez Herder une relativité de l'éthique et de la morale que Kant ne saura accepter. Car, au lieu de rassembler toutes les civilisations en resituant alors sur un plan universel les progrès de l'Humanité, le concept de l'Histoire que défend Herder va en fait les séparer.

En effet, dans son ouvrage intitulé « *Une autre philosophie de l'histoire* » qu'il rédigera entre 1784 et 1791, Herder laisse transparaître ses conceptions leibniziennes affirmant que chaque civilisation et même que chaque individu forme un tout qui développe seulement certaines de ses potentialités afin d'accéder en fonction alors de plusieurs déterminations relatives à la conception du bonheur qu'il s'est forgé. Contrairement à ce qu'affirme Kant, une civilisation ne participe pas au progrès d'une autre mais chacune, dans la période de son existence, chemine vers sa propre fin. Et ce n'est pas parce que nos destins individuels ne sont pas scellés par une fin universelle qu'on ne peut s'élever moralement. « L'image de la félicité change avec chaque état de choses et chaque climat ; qu'est-elle sinon la somme de satisfactions de désirs, réalisations de buts et de doux triomphes des besoins qui se modèlent d'après le pays, l'époque, le lieu ? Certes, la nature humaine n'est pas un vaisseau capable de contenir une félicité absolue, mais elle n'en absorbe pas moins partout autant de félicité qu'elle le peut »⁷.

⁷ Herder J-G., *Une autre histoire de la philosophie*, Aubier, 1964, Trad. M. Rouché, Page 183.

Toutefois si cette félicité est acquise différemment suivant des déterminations a priori et a posteriori et qu'elle est, qui plus est, acquise individuellement, il n'en demeure pas moins question d'une certaine perfection chez Herder. Seulement cette perfection ne se réalise pas suivant un idéal moral dans la succession d'évènements historiques mais autour d'un certain *type* parfait d'homme et de civilisation. Ainsi, ce dont vient témoigner l'Histoire ce sont des oscillations de la Nature autour de ce type parfait et des ébauches faites dans cette direction, selon ce plan. Dire qu'il y a oscillation, c'est infirmer la thèse kantienne du progrès continu de l'Humanité en vue de la réalisation d'une fin universellement et nécessairement partagée. C'est aussi remettre la Nature au premier plan, obligeant ici l'esprit humain à respecter le rythme de ses hésitations plutôt que de le laisser lui imposer, avec pertes et fracas, la somme de ses certitudes. L'objection que Herder adresse à Kant est bien celle de l'absolutisme qui, à enfermer l'individu dans le temps insécable du progrès universel, le déleste alors de sa valeur essentielle et surtout le prive de toute autonomie. Paradoxalement, si dans sa partie théorique, la philosophie kantienne démontre que l'autonomie de la raison est une tentation tellement préjudiciable que nous devons la regarder comme une possibilité à réprimer, inversement dans sa partie pratique la philosophie kantienne s'emploiera à montrer que la liberté est fonction de l'autonomie de la raison sans laquelle on ne saurait appliquer catégoriquement le principe suprême de la Moralité ou loi morale. Mais selon Herder, la morale kantienne aboutit finalement à une contradiction.

En effet, les conditions de la réalisation de la moralité fondées par Kant, concourront à faire de l'Homme cet animal qui a besoin d'un maître alors que précisément elles auraient dû l'éduquer de telle manière à faire de lui, un citoyen capable de poser ses propres fins et de les réaliser dans le temps de son existence individuelle sans devoir attendre des autres individus ni des civilisations ultérieures, un quelconque secours. Finalement, la détermination rationnelle apriorique de la morale par laquelle Kant développe un principe universel et nécessaire, atteint ses limites sur la question de la liberté qui en théorie conduit l'Homme à se soumettre à une fin qu'il n'a pas choisie mais qu'en plus en pratique il n'a pas les moyens de réaliser. C'est pour cette raison que Herder sera conduit de la même manière que Hamann, à rejeter la philosophie kantienne et à la condamner définitivement comme étant là encore, artificielle.

Ce sera également l'objection adressée par Friedrich Heinrich Jacobi. En l'occurrence, ce dernier relèvera au cours de sa lecture des différents textes kantien, des tensions et même des contradictions qui ne proviennent pas d'une erreur de conception mais plutôt, d'une certaine conception de l'erreur chez Kant. Ici ce que Jacobi va chercher à démontrer autant que dénoncer c'est la façon avec laquelle nous nous sommes laissés bernés par ce genre d'ambiguïtés, allant jusqu'à considérer ces contradictions comme le moteur du système de la philosophie kantienne c'est-à-dire allant jusqu'à créditer l'absence de réponses sans aucune forme de remise en question. Jacobi poursuivant la réflexion de ces prédécesseurs, affirmera que c'est à l'aide d'un langage à double sens que Kant a imposé ces ambiguïtés comme les forces vives d'une pensée à double entrée qui prône la possibilité de l'élargissement du savoir de l'entendement en dépit de bornes infranchissables auxquelles la raison va se heurter constamment, en même temps qu'elle défend l'idée d'une autonomie de cette même raison malgré alors une dépendance mutuelle de nos facultés intellectuelles. Ce que Jacobi souhaite montrer c'est que Kant, jouant tour à tour sur le plan théorique et sur le plan pratique, mène un double jeu avec son lecteur qui confine à l'artificialisme. Après avoir été critiqué pour n'avoir pas réussi à réconcilier l'empirisme et le rationalisme dans sa théorie de la connaissance ; après avoir été condamné pour la caducité d'une morale abstraite et absolutiste qui ne parvient pas, sur un plan pratique à réconcilier les individus ; voici l'ultime critique du kantisme, qui ne parvient pas à réconcilier théorie et pratique.

En ce sens, Jacobi dira dans son texte, « *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation* » : « Par la non-unité de ce système y compris à son fondement, la réalisation de celui-ci devait être à ce point en dédale qu'il est alors aussi difficile de montrer ses réelles contradictions que d'ôter l'apparence de sa réputation contradictoire, il est aussi difficile de défendre ce qu'il y a de juste dans le système que d'en réfuter ce qui ne l'est pas. Cet amalgame d'ambiguïtés artificielles doit justement être redevable de la faveur qui lui est portée et des troupes nombreuses des amis infatigables de Kant. La faiblesse originelle d'un tel système à moitié *a priori* ou à moitié empirique, ses couleurs de caméléon, système devant flotter entre l'idéalisme et l'empirisme, est à son avantage auprès du grand public. Quelque chose en l'homme résiste à la doctrine de la subjectivité absolue, à

l'idéalisme achevé, mais on s'y adonne facilement s'il reste ne serait-ce que le nom de l'Objet. La scène de l'objectivité dans le système kantien entraîne un tel raffinement qu'on trouve l'occasion de prouver par des passages contradictoires de la Critique, que Kant ne se contredit pas, que l'on peut faire de l'empirisme avec de l'idéalisme et inversement que l'excellence du système est à chercher dans ce jeu à double face, et que l'on peut s'arranger pour trouver un goût quelconque à ce système »⁸. Mais selon Jacobi, il est impossible de passer outre certaines contradictions fondamentales. Il faut plutôt s'y reporter comme aux preuves d'un artificialisme et de l'irrecevabilité du système kantien. Le philosophe va ainsi relever de nombreux points litigieux tant et si bien qu'on ne peut prétendre pouvoir considérer ici l'ensemble des ambiguïtés que Jacobi va pointer dans ce système. Nonobstant, nous pouvons nous appuyer sur des éléments symptomatiques de sa critique et plus précisément sur les dichotomies défendues par le philosophe de Königsberg pour comprendre tous les motifs de cette nouvelle révocation de la démarche kantienne. En l'occurrence, le système kantien de la philosophie soutient cette thèse suivant laquelle les plans théorique et pratique ont chacun leurs propres principes et qu'ils donnent cohérence soit à la réflexion, soit à l'action. Pourtant, faisant ainsi montrent de différences irréductibles, ces deux plans restent complémentaires selon Kant et cela en vertu du lien indéfectible de la raison et de l'entendement. Mais suivant Jacobi, il y a moins dans la relation de ces facultés de preuves d'une cohésion naturelle entre elles que d'éléments symptomatiques de leur coercition et c'est sur de tels éléments qu'il faut appuyer notre regard selon lui.

Comme il l'a confié lui-même, dans l'Introduction de la « *Critique de la Raison Pure* », la finalité que s'est donnée Kant est de réformer le rationalisme en nous ramenant à une pratique saine de la spéculation par la maîtrise des tendances irrationnelles de la raison alors redevenue conforme aux attentes de notre entendement. Cela implique, suivant les termes de la révolution copernicienne, d'interroger le sujet humain dans toutes ses facultés de connaissance et de procéder ici à une critique de la raison pure pour évaluer a priori son pouvoir de détermination. En ce sens, le criticisme peut-il apparaître comme le moyen de forger la paix entre l'entendement et la raison mais en fait pour Jacobi c'est bien plutôt lui qui les fait entrer dans une guerre perpétuelle.

⁸ Jacobi F-H., Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation, Trad. O. Roblin, Page 9.

Car, « la raison exige à bon droit l'absolu dans les choses en soi, ce à quoi elle ne peut parvenir, car l'entendement lui refuse, avec un droit réel et vrai, l'octroi de tout ce qu'elle demande. En raison de ces demandes plus légitimes les exigences de la raison sont en toute lumière examinées comme dialectiques ; mais ces demandes, elle les fait nécessairement, c'est par conséquent à bon droit qu'elle est dialectique, et à bon droit qu'elle n'est pas dans son droit. Mais elle doit être compréhensive à ce sujet, car elle ne peut renoncer à l'entendement, elle se réfère à lui seul à bon droit, et bien qu'il ne regarde l'Absolu que comme une contradiction, elle est tout de même le seul moyen de son usage empirique. C'est pourquoi il y a, selon l'instrument de paix kantien des comparaisons entre les deux. [...] Si la raison doit donc respecter l'entendement, c'est parce qu'elle est positivement restreinte par lui. L'entendement en revanche ne reçoit de la raison qu'une limitation apparente, une restriction négative et se sert des Idées sans abandonner sa nature d'entendement, afin d'élargir son domaine à l'extrême »⁹. Si de primes abords, il est question de notre pouvoir de connaissance, cependant en réalité il est question de la priorité de l'entendement sur la raison et vice versa, et ce que révèlent les mécanismes de la connaissance ce sont sur ce point des ambiguïtés et même selon Jacobi une certaine duplicité des facultés que semble vouloir faire jouer Kant afin de parvenir à tenir ses promesses concernant le problème du dogmatisme.

Si l'on s'en tient aux résultats de la « *Critique de la Raison Pure* », il appert que nous ne saurions connaître sans la sensibilité puisqu'elle seule relie l'entendement au monde extérieur. Cependant, ce que l'entendement vient réfléchir ce sont les représentations d'objet mais non les objets eux-mêmes car ils sont en soi inaccessibles. L'entendement n'est donc pas directement mis en face des objets mais plutôt des formes et des règles par lesquelles ils lui parviennent. A ce titre, il faut donc considérer selon Jacobi que le sujet kantien est comme un tout hors duquel il n'y a rien. Car si Kant soutient que les représentations de l'entendement correspondent aux objets réels toutefois les objets en soi demeurent inaccessibles et l'objectivité est donc problématique. Précisément, si le phénomène constitue la base de toute connaissance possible par l'entendement et que le noumène se présente ici pour lui comme une limite infranchissable néanmoins la raison cherche toujours, en vertu de sa nature dialectique, à dépasser ces limites.

⁹ Jacobi F-H., *Op. Cit.*, Pages 10-11.

Elle impose à l'entendement par le biais d'un subterfuge, la recherche d'un au-delà qu'il ne peut jamais atteindre. Selon Kant, les idées transcendantales de la raison ne peuvent représenter des hypothèses de recherches objectivement tenables pour notre entendement. Mais pour le philosophe de Königsberg elles peuvent paradoxalement aussi constituer le moyen d'élargir les connaissances à condition qu'on soit parvenu à dompter les tendances et à discipliner le comportement de la raison. En l'occurrence, ce que la discipline impose c'est la conversion du point de vue de la raison laquelle passe par la reconnaissance de la valeur réelle de ce qu'elle produit à savoir, les idées transcendantales. A l'aide de cette conversion dit Kant, la raison s'apercevra que de telles idées ne sont pas des objets de connaissance en soi car cela reste inaccessible à l'entendement, mais que ce sont des fonctions de la connaissance, des horizons sur lesquels il faut replacer les représentations de l'entendement. Ainsi, celui-ci sera-t-il incité par la vision de ce qui reste à questionner, à approfondir ses premiers acquis. De ce point de vue, Kant nous demande de regarder le déploiement dialectique de la raison comme révélateur et sa conversion à n'en pas douter comme bénéfique. Certes rien ne garantit que l'on parvienne à maîtriser ces tendances, pour autant dit Kant, il faut avoir foi en la raison et en la discipline. Cette foi est nécessaire car c'est elle qui impose le respect des lois, qui seul garantit notre liberté. Être libre c'est saisir le sens des lois et se faire un devoir de les suivre, c'est-à-dire dans le domaine théorique de ne pas outrepasser les frontières de la connaissance et dans le domaine pratique, de veiller à la conformité morale de toutes nos actions. Ce que permet la foi, du point de vue de Kant c'est de maintenir la rationalité, mais du point de vue de Jacobi ce n'est rien qu'un artifice qui ne résout pas la difficulté à laquelle est rendu Kant : celui du caractère problématique des idées transcendantales qu'on ne saurait rendre tangibles objectivement. En fondant de manière apriorique et rationnelle la foi humaine, Kant veut ainsi apporter selon Jacobi un antidote au matérialisme après qu'il ait montré que toute connaissance passe par les sens et qu'en dehors du phénomène, rien ne se pense. Or, il aboutit à un paradoxe ou plutôt à une contradiction car en ayant recours à la foi, Kant est conduit à mettre la raison pratique au-dessus de la raison théorique et ce faisant à placer les révélations infondées de la raison au-dessus des preuves de l'entendement alors qu'il souhaitait apporter au moyen de cette critique une nouvelle conception de la pratique scientifique qui nous préserve enfin du dogmatisme.

Or Kant ne peut faire ce qu'il interdit lui-même aux métaphysiciens de pratiquer. La révolution copernicienne proscrit de maintenir, quel qu'en soit le moyen et la foi ne fait pas exception, un chemin vers les irrationnels. Pour Jacobi, l'erreur fondamentale de Kant est bien là, dans l'artificialisme des arguments par lesquels il entend justifier la fondation apriorique de la foi. L'idée d'une religion rationnelle n'est rien de moins, pour Jacobi qu'un détournement de la croyance mise au service de la bonne tenue du système en vue de créer un pont entre les versants théorique et pratique et ainsi de créer artificiellement une adéquation de toutes nos facultés et de leurs tendances au sein d'un même et unique mouvement vers l'acquisition des conditions de possibilité de l'objectivité philosophique en général. Cette démarche ne vise donc selon Jacobi, qu'à palier aux insuffisances de la critique et à l'impossibilité de garantir la mise en œuvre de la discipline de la raison pure et de l'éradication du dogmatisme parce que cela viendrait ruiner la pertinence de la critique kantienne. Mais, voulant ainsi sauver ce qu'il a bâti, Kant va maintenir une ambiguïté contradictoire avec les résultats de sa démarche suivant lequel aucune connaissance ne peut être révélée, mais doit être au contraire, toujours fondée en raison. Quand bien même il estime que la foi est fondée rationnellement, Kant ne peut la faire jouer face aux contradictions de notre nature et notamment celles de la raison car c'est d'une part donner une autre échappatoire aux dogmatiques et d'autre part assoir l'idée que la foi a besoin de preuves et qu'elle peut surtout servir de preuves ce qui est incompatible avec sa définition pour Jacobi. Ainsi dénonçant cet usage kantien de la foi, Jacobi de venir pointer l'une des difficultés du kantisme et l'un des sujets les plus polémiques, dans l'histoire de son interprétation. Le problème de l'accent rationnel pris par la morale kantienne révèle la difficulté du penseur de Königsberg à homogénéiser toutes les facultés dans le système en tant que chacune d'elle a ses prérogatives et ses propres failles. Car en définitive, la raison ne peut se forger aucune idée sans les représentations de l'entendement, et celui-ci ne peut catégoriser sans avoir les schèmes de l'imagination pour règles lesquelles n'ont de valeur opératoire que par les données de l'intuition sensible : ce système repose sur des dépendances, mais non pas sur l'autonomie. Par le schématisme Kant tentera de réconcilier les points de vue mais pour certains de ses contemporains il reproduira l'échec de Descartes et des autres rationalistes en tant qu'ils prétendent tous résoudre les mystères de l'univers alors qu'en fait ceux-ci échappent au pouvoir de la raison.

1-2 Les fondements kantien de la Philosophie Transcendantale et l'accusation d'un manque de solidité apportée à la définition du principe du criticisme

Nous devons le constater au terme de la lecture des textes de ces trois contemporains de Kant que sont Hamann, Herder et Jacobi, la fin du 18^e siècle, en dépit des grands et nombreux travaux qui ont été menés sur la question de l'essence du philosophe et les divers débats qui se sont tenus entre les sceptiques et les empiristes, la raison n'en reste pas moins une instance fortement critiquée surtout par les tenants d'une autre conception que celles qu'ont proposées respectivement Descartes, Leibniz et Kant. La première forme de réception des thèses kantien en Allemagne à cette époque qui est d'ailleurs en fait une large remise en question du kantisme, implique cette double référence en Philosophie au cours de cette période et le schisme persistant entre les tenants de la prééminence de la raison dans toute connaissance du réel et ceux qui au contraire, déplorent une forme de faillite de l'esprit humain face à ce qui reste pour lui essentiellement incompréhensible. C'est selon cette seconde perspective qui puise son inspiration dans le romantisme mais aussi dans le mysticisme et la religion que les représentants du mouvement *Sturm und Drang*, sont venus attaquer les thèses de Kant. A travers elles, ce qu'ils vont pointer c'est bien l'arrogance des intellectuels qui depuis cet antique éveil de la conscience occidentale n'auraient cessé de manœuvrer pour devenir maîtres et possesseurs de la Nature. Mais toutes les formules chimiques et mathématiques, tous leurs grands théorèmes n'y ont pas réussi. Ils ont tout au plus servi à dissimuler l'essence du réel et ses enchevêtrements complexes et ce faisant, ils ont finalement produit l'éloignement de l'individu vis-à-vis de sa propre nature. De ce point de vue, les grandes palabres des théoriciens de la raison semblent receler plus d'ignorance que de vérités car la vérité authentique se tient au-delà des artifices de leurs raisonnements. Elle est immuable et ce caractère d'immuabilité, elle le tire de la Nature qui demeure pour les antirationalistes l'archétype du savoir véritable. C'est dire que l'esprit humain peut bien percevoir quelques vérités mais qu'il ne peut les comprendre ni s'en servir de modèle dans ses élaborations. La puissance de l'esprit humain peut donc bien être grande, elle ne peut rivaliser avec celle de la Nature. Or, nombreux sont les penseurs qui dans l'Histoire, ont tenté néanmoins de la surpasser.

Pour cela alors, ils minimisèrent son importance et la reléguèrent au second plan afin de faire oublier la grandeur de ses réalisations et la dette que tous nous avons envers elle. Il importe plus que tout pour les antirationalistes tels que sont Hamann, Herder et Jacobi à l'époque de l'Aufklärung et de la grande idolâtrie de l'intellect humain, de ne pas oublier nos racines et de respecter l'ordre de l'univers au lieu d'essayer aussi vainement de redessiner l'architecture cosmique. Depuis toujours, mais plus encore à l'époque de la parution du texte de la « *Critique de la raison pure* », des explorateurs parcourent le globe et ne cessèrent ainsi de repousser les frontières de l'humainement connu. Indirectement, ils renforcèrent cette idée suivant laquelle, l'Homme serait par ses investigations capable de dévoiler la totalité de la réalité et qu'il serait par la seule force de son intellect, en situation de faire tomber les grands mystères de l'Univers. Mais pour les romantiques comme pour les antirationalistes, les frontières terrestres de même que cette frontière qu'est venu tracer le kantisme entre ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas ou plutôt, entre ce qu'il est parvenu à clarifier et ce devant quoi il a été mis naturellement en échec, tout cela reste artificiel. Ce sont des distinctions, des disjonctions qui ne permettent pas à l'individu de se repérer dans le monde. Bien au contraire toutes ces représentations organisées en un système universel du savoir, ne sont bien que les outils d'une segmentation, d'un isolement et finalement à terme, d'une profonde déshumanisation de la vie humaine. De cette démarche destructrice et avilissante pour l'individu, la raison est incontestablement le principal moteur.

Et c'est donc essentiellement comme une attaque faite à l'Humanité et à son essence, mais aussi à la Nature et à sa fonction nourricière que les romantiques mais aussi les empiristes perçoivent les doctrines qui prônent une suprématie de la raison et qui tentent de dénouer les mystères de l'univers par son usage en ignorant tout de ce qu'est le mystère et par quels yeux surtout, il faut les lire. En l'occurrence à l'époque de l'Aufklärung les métaphysiciens ont voulu percer de tels mystères en interrogeant des concepts fondamentaux que Kant transposera en idées transcendantales. Toutes ces idées à propos de l'Âme, du Monde et de Dieu devaient permettre de retranscrire les phénomènes énigmatiques de l'univers en vue de leur apporter enfin réponse. Or quelque chose dans le questionnement métaphysique demeure encore et toujours de l'ordre de l'inconnu. Précisément pour Kant, il s'agit là de l'inconnaissable en soi.

C'est précisément parce que ces questions ne peuvent pas trouver de réponse, c'est parce que le mystérieux demeure impénétrable par la raison, qu'il faut cesser avec lui les artifices et les détours en suivant une autre voie que celle de l'abstraction pure. Il faut affirmer les antirationalistes, apprendre à regarder le monde autrement que par les seuls yeux de l'esprit et pour cela il faut nous recentrer sur notre nature affective, il faut considérer à nouveau la valeur des sentiments et leurs fonctions déterminantes dans la définition de l'Humanité. Certes, à cette époque, certains philosophes comme Descartes se sont distingués parmi les rationalistes en voulant restaurer cette valeur, cependant ce geste fut insuffisant et même inconséquent puisque deux siècles plus tard environ, Kant viendra définitivement séparer la raison et les sensations. C'est aussi pourquoi Hamann, Herder et Jacobi, entre autres, seront aussi critiques envers le penseur de Königsberg, tentant dans leur propre philosophie de revenir sur cette rupture et de montrer que les sentiments en propre définissent la nature humaine et qu'ils ont ici une fonction, celle de nourrir une intuition capable de percevoir le réel au-delà des phénomènes physico-mathématiques. C'est en annulant cette possibilité, en établissant une frontière nette entre ce qui est réel et ce qui ne l'est pas, l'irréel étant désormais ce qui est de l'ordre de l'irrationnel et surtout en rendant la frontière infranchissable par l'impossibilité de déployer une intuition purement intellectuelle, que Kant deviendra le maître artificier de l'Aufklärung et l'adversaire à combattre.

Cependant, malgré ces divergences incontestables de point de vue qu'il y a entre les partisans du romantisme et notamment Hamann, Herder et Jacobi et le rationalisme, c'est en s'immergeant dans le kantisme, non en le rejetant purement et simplement que ces philosophes vont chercher à contrer leur adversaire. Ce faisant, ils vont certes témoigner d'une autre vision du monde qui est à l'opposé complet du kantisme, mais ils vont aussi pointer les difficultés du système kantien. En l'occurrence ce qui va être démontré par ces penseurs c'est le fait que Kant ne parvienne pas à réaliser toutes ses prétentions et qu'il ne réconcilie ni les philosophes ni les facultés humaines. Pour y parvenir Kant aurait dû prouver de manière incontestable que la raison est limitée, notamment sur les questions métaphysiques et les jugements synthétiques a priori et qu'il fallait nous discipliner. Or, cette discipline et la frontière qu'elle tente vainement de nous faire respecter, reste pour beaucoup infondée et elle provoquera le rejet.

« Le criticisme ne résout pas ce qu'il se propose de résoudre, [à] savoir comment des jugements synthétiques a priori sont possibles [car] ce problème, ne peut absolument pas être résolu, [conclura Jacobi] »¹⁰. Précisément c'est pour revenir sur cette sentence prononcée à l'encontre des résultats kantien que des contemporains de Hamann, de Herder et de Jacobi, vont œuvrer en cherchant à pousser à leurs termes certaines des intentions que le philosophe de Königsberg n'aurait pas en effet pu réaliser même si là cependant, le constat d'un échec ou tout du moins de l'inachèvement sera quelque peu différent nous le verrons par la suite. Ce dessein sera en l'occurrence poursuivi par de nombreux penseurs, partisans du kantisme et il est impossible pour nous de pouvoir revenir sur chacune de ces tentatives. Il s'agira là encore de nous concentrer sur des textes révélateurs tant du contexte de réception du kantisme, à savoir celui de la mise en accusation de la raison et de ses théoriciens, que des perspectives qui ont émergées depuis l'avènement de la doctrine kantienne et qui sont venues redéfinir les enjeux de la rationalité philosophiques et les fins de la réflexion en ce domaine. En l'occurrence, nous choisissons de porter notre attention sur Karl Reinhold et sur Gottlieb Fichte qui seront d'importants contributeurs dans la quête de la signification authentique du kantisme, le travail fichtéen étant le plus fameux car le plus abouti.

Or, ce qu'il est important de garder à l'esprit avant de chercher à pénétrer chacune de ces perspectives c'est que la philosophie kantienne fait depuis sa naissance, l'objet de nombreuses critiques en Europe et plus particulièrement en Allemagne. Toutefois ces pétitions n'ont en rien entaché l'esprit du kantisme chez ses partisans. Au contraire, il semble bien plutôt qu'elles aient indirectement contribuées à entretenir la ferveur des disciples de Kant qui se sont alors sentis face aux critiques comme encouragés à lever le voile sur les travaux du philosophe de Königsberg. Il s'agit en quelque sorte ainsi de rendre justice à ces efforts et de restaurer la valeur de telles tentatives. Mais pour autant, il ne s'agira pas de s'opposer dogmatiquement par esprit de contradiction et sans aucun argument, aux polémistes. Au contraire, ces penseurs vont travailler sur la base de telles interrogations et ils tacheront de traiter les objections au lieu de les rejeter sans aucune forme de considération, afin de montrer à partir d'elles quel est le sens véritable de l'entreprise kantienne pour pouvoir ensuite la mener à son terme.

¹⁰ Jacobi F-H., Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation, Trad. O. Robin, Page 10.

La première des contributions sur lesquelles nous voulons d'abord revenir ici, est en l'occurrence celle de Karl Leonhard Reinhold. Toutefois, il est avant tout important de considérer le contexte de la « rencontre » de Reinhold avec Kant, car il vient nous renseigner et expliquer la tournure de la démarche que le philosophe développera par la suite. En l'occurrence ce qui est remarquable c'est que cette rencontre est le fait d'une méprise. En effet c'est après avoir fait en 1785 la recension d'un livre de Herder dans lequel l'auteur a une discussion avec un tenant anonyme que Reinhold apprend que celui qu'il prenait pour un métaphysicien de l'école leibnizo-wolffienne, étant en réalité, Kant lui-même. Souhaitant en quelque sorte racheter cette méprise, il étudiera largement l'œuvre de la « *Critique de la Raison Pure* » et c'est bien cette étude qui va donner lieu en 1786 à la publication d'une série de « *Lettres sur la philosophie de Kant* » qui feront généreront la notoriété immédiate de Reinhold et qui surtout concourront à une plus large réception du kantisme dans les cercles philosophiques et littéraires. Si ces écrits connaissent un tel retentissement et permettront d'accroître la diffusion de la philosophie kantienne, c'est que Reinhold n'appréhende pas le texte canonique comme l'ont fait habituellement les autres interprètes. Alors que le système de Kant se voit être à cette époque assailli de toutes parts que ce soit par les dogmatiques, les sceptiques ou encore les antirationalistes dont nous avons pu saisir dans une certaine mesure la teneur des propos avec l'étude des textes de Hamann, Herder et Jacobi, la démarche reinholdienne consistera en un plaidoyer implacable pour la défense de la critique de Kant et va ainsi s'imposer en termes de discontinuité fondamentale.

« Les *Lettres* exaltent l'*Évangile de la raison pure*, soulignent le caractère moralement et religieusement salutaire de la *Critique*, le remède qu'elle apporte à ces deux plaies extrêmes du siècle que sont l'incroyance et la superstition et son double avantage de satisfaire le cœur, au même degré que la raison. En exorcisant ainsi l'accusation de nihilisme éthico-religieux, portée par Mendelssohn et d'autres, contre la doctrine kantienne, elles contribuèrent prodigieusement au succès de la philosophie critique d'une part, à la notoriété philosophique de son Saint Jean-Baptiste, d'autre part, et valurent à Reinhold son appel et sa nomination à l'université d'Iéna en Juin 1787. [...] Elles débouchèrent également, sur une relation épistolaire avec Kant »¹¹.

¹¹ Reinhold K-L., *Le Principe de conscience*, L'Harmattan, 1999, Trad. J.-F. Goubet, Page 11.

Nous voyons bien en quel sens effectivement, cette démarche reinholdienne peut être singulière et aussi remarquable dans l'histoire de l'interprétation du kantisme. C'est que Reinhold non content de défendre le kantisme ce qui est déjà en soi en effet une forme d'opposition aux courants dominants chez les postkantien(ne)s va alors emprunter une méthodologie ou plutôt un axe de lecture prompt à ruiner les objections de ses prédécesseurs et à relever la « Critique [...] », à la place qui lui est réellement dûe. Or, ce que Reinhold va défendre n'est pas uniquement l'esprit de la « *Critique de la Raison Pure* », et les thèses kantien(ne)s mais c'est également la lettre du kantisme, c'est-à-dire les expressions et distinctions que le philosophe de Königsberg est venu imposer. En l'occurrence, l'une des difficultés rencontrées à l'aune de ce texte et qui a rapidement servi d'argument aux détracteurs du kantisme consiste dans le fait que Kant emploie des termes difficiles et qu'il ne les définit pas, ce qui rend fatalement son texte obscur et impénétrable par endroits. Or, ce n'est là rien qu'un prétexte au relâchement selon Reinhold qui conteste toute responsabilité de Kant dans cette incompréhension. Ainsi défendra-t-il, contre les détracteurs de Kant : « les insuffisances de la *Critique* ne sont imputables à aucune déficience ou défaillance de son immortel auteur mais à des raisons en quelque sorte structurales : pour comprendre adéquatement le vocabulaire de la *Critique*, les termes qu'elle emploie et remotive il faut avoir compris la *Critique* ; les mots chargés d'expliquer la *Critique* n'acquièrent forcément [dit-il], leur véritable sens que par la *Critique* elle-même et au terme de la *Critique* elle-même »¹².

C'est aussi sans blâmer les lecteurs malheureux de la « *Critique de la Raison Pure* » que Reinhold constate ici l'action de préjugés sur la compréhension des thèses kantien(ne)s et ces préjugés restent pour lui le fruit de certaines habitudes qui sont philosophiques et linguistiques. C'est sous l'effet de ces habitudes inconscientes que nous opposons alors au texte kantien des références, des schémas ainsi que des modèles intellectuels qui ne sont pas forcément appelés à être utilisés et que de cette façon nous apposons un voile sur la vérité kantienne. Ainsi faut-il constater selon Reinhold cette forme de résistance chez les lecteurs de Kant. C'est effectivement à cet égard que Kant a eu le tort d'accorder une confiance si grande aux capacités de compréhension du lecteur et de croire qu'il parviendrait à intégrer immédiatement son nouveau vocabulaire.

¹² Reinhold K-L., *Op. Cit.*, Page 20.

Si les vocables kantien semblent être pour certains d'entre eux familiers, cependant la signification qu'ils arborent n'en est pas moins renouvelée. Et Kant aurait dû dans l'esprit des lecteurs poser d'emblée des définitions sur la base desquelles ils auraient pu cheminer plus commodément dans tout le système de la connaissance. A défaut de cette exposition le lecteur est réduit à la nécessité de tâtonner et reconduit à terme, à une incompréhension qui se présente ici en réalité comme une mécompréhension. Mais selon Reinhold, cette exposition n'est tout simplement pas possible en raison de la méthodologie de la démarche kantienne mais surtout de son projet fondamental. « La nécessité d'aller de l'avant et de bâtir a interdit à Kant de s'arrêter autant qu'il le faudrait idéalement sur les pierres angulaires de son édifice, s'il ne s'était pas résigné à présupposer, il n'aurait pu bâtir la *Critique*. Aussi a-t-il passé (trop) rapidement sur la dichotomie des jugements en analytiques et synthétiques ; aussi a-t-il laissé dans l'ombre, insuffisamment analysés, certains concepts comme ceux de conscience, de représentation, de forme, d'apriorité, d'objet, de relation à l'objet. Kant a dû prendre pour accordé ce que les lecteurs ne lui ont précisément pas accordé à savoir, la réalité objective des sciences, la nature spécifique de l'expérience comme étant un ensemble de perceptions liées suivant une loi universelle et nécessaire, la nature catégorique et synthétique des vérités mathématiques. [Mais pour Reinhold et aussi en un certain sens, nous le verrons plus tard, pour Fichte], Kant ne pouvait faire autrement : il était condamné à bâtir l'édifice ou à s'éterniser dans la fondation des soubassements »¹³.

Certes, mais tous les arguments qui viennent d'être présentés avec un enthousiasme non dissimulé suffisent-ils à éradiquer les doute qui s'est profondément installé dans l'esprit des lecteurs, permettent-ils de voir définitivement disparaître le soupçon que l'on a fait traditionnellement porté sur le kantisme ? Il n'en est rien et Reinhold de ne point se suffire de ces quelques évidences mais de poursuivre au contraire à partir du constat du fait d'une certaine absence de solidité de la doctrine kantienne, toute sa démarche en direction d'une clarification et surtout d'une justification. Selon lui, la tâche des héritiers de la philosophie kantienne est nécessairement celle de réaffirmer ou plutôt d'affirmer ce qui n'a pu l'être dans l'exposition kantienne afin de combattre le phénomène de mécompréhension de cette philosophie et alors, de l'achever.

¹³ Reinhold K-L., *Op. Cit.*, Page 19.

Cette démarche ne répondra pas seulement dans l'esprit de Reinhold, au besoin des lecteurs d'être guidés vers l'essentiel de la thèse mais elle tient au fait que nombres de ces objections et de ces critiques qui se sont érigées contre la doctrine kantienne, sont liés aux résultats qu'elle propose. Même s'il est clair que Kant ne pouvait selon Reinhold en même temps justifier l'inauguration de son travail et son achèvement, reste qu'il est indispensable de palier à ce problème qui a pu permettre et permettra effectivement encore à certains penseurs, s'il n'était pas résolu, de fomenter les motifs de l'irrecevabilité totale du kantisme. Ce qui manque à l'évidence au kantisme c'est la clarté, toutefois celle-ci n'est pas seulement empêchée par un manque de lisibilité des concepts kantien et ne demande donc pas uniquement pour être restaurée à ce que l'on redéfinisse les termes de la doctrine. Loin que le vocabulaire obscur de Kant soit comme l'a affirmé Reinhold, une cause suffisante de désengagement des philosophes sur le texte de la « *Critique de la Raison Pure* », elle constitue pour lui au contraire une véritable incitation à poursuivre le travail de réflexion qui a été engagé par l'auteur. Elle incite même à parachever ce travail en fournissant alors à cette réflexion toutes les déterminations qui lui étaient nécessaires pour son acceptation et que son auteur malheureusement n'a pas pu apporter. Suivant Reinhold, ce que les héritiers de Kant doivent accorder à leur maître c'est donc à la fois de l'indulgence vis-à-vis de lacunes et plus de rigueur quant à la détermination du fondement de sa philosophie. Mais, ils lui doivent aussi selon Reinhold, de lui permettre un achèvement fondamental.

« La lecture de Kant a convaincu Reinhold que pour avoir obtenu l'assentiment de sa tête et de son cœur, pour être indéniablement vraies et définitives, les thèses de la *Critique*, telles qu'elles sont livrées, s'exposent, malgré tout et paradoxalement, à des objections quasi dirimantes du point de vue des dogmatiques. [Aussi doivent-elles donc] impérativement être fondées autrement ou plutôt étant données qu'elles sont *sans fondement*, elles doivent et peuvent être fondées. Tout l'objectif de Reinhold sera de compléter le criticisme pour le mettre à l'abri des attaques de ses adversaires. [...] Il faut convenir qu'en l'état actuel, la *Critique* ne peut convaincre que des kantien et que les empiristes, les dogmatiques leibnizo-wolffiens et les sceptiques ne peuvent rien y trouver qui puisse les forcer à abandonner leur point de vue »¹⁴.

¹⁴ Reinhold K-L., *Op. Cit.*, Page 17.

Or, si nous comprenons la nécessité de fonder la doctrine kantienne, néanmoins, il reste à déterminer quel est ce fondement qu'elle a été en peine de fournir et qui doit effectivement être posé pour la rendre définitivement acceptable. Primordialement, cette doctrine se présente comme une enquête sur l'esprit humain, menée dans le but de définir les possibilités que l'on a réellement de connaître d'une part et de pouvoir contrer cette tendance dogmatique qui pousse nos réflexions au-delà de ce que nous sommes capables de penser, d'autre part. Or après que les physiciens lui aient permis de découvrir le point de vue le meilleur à partir duquel il pourrait faire toutes ses observations, Kant est conduit à poser les fondements a priori de toute connaissance objective. Il découvre les concepts, les principes et les règles universels de la validité du jugement et il impose alors de cette manière, les critères nécessaires à l'analyse de toute proposition scientifique au sens général du terme. Certes, mais cela reste encore hypothétique pour Reinhold car c'est sans justifier le point d'ancrage de sa réflexion que Kant pose lui-même ce qui reste donc encore au terme de sa démonstration, une simple proposition mais non une véritable certitude. « Kant procède analytiquement, régressant d'un fait qui ne possède aucune évidence à des conditions de possibilités qui demeurent donc, quelque chose d'essentiellement douteux. Il en va d'une science véritable de partir d'un principe premier, indiscutable, dont la négation impliquera contradiction et de procéder synthétiquement à partir de ce point de départ ; la philosophie doit procéder « *aus einem Prinzip* ». C'est en partant de l'existence de la représentation et en l'analysant comme ce qui est distinct du sujet et de l'objet de la représentation, tout en étant en rapport avec eux, que l'on partira d'un principe satisfaisant aux exigences de la science. [...] La loi suprême de l'expérience n'étant pas ce premier principe dont la science véritable a besoin, il y a donc matière et place pour un travail à effectuer sur la *Critique* qui en reprenne les concepts et les thèses à un autre niveau, qui leur donne les fondements sans qu'ils n'y pouvaient en aucun cas recevoir sous peine de cercle et dont Kant n'avait d'ailleurs pas à fournir la démonstration pour en systématiser les résultats et qui en fasse une science ; telle sera la tâche de la philosophie élémentaire ou *philosophia prima* qui comme l'a bien vu Maïmon, procède assez scolastiquement en ne se demandant pas si sa conclusion est vraie mais comment s'y prendre pour en faire éclater l'incontestable vérité »¹⁵.

¹⁵ Reinhold K-L., *Op. Cit.*, Page 21.

Ce que Reinhold reproche donc en quelque sorte à Kant, c'est de ne pas faire partir sa réflexion d'un principe premier et irréductible à partir duquel effectivement alors, il pourra développer sa doctrine de la connaissance et proposer à terme des critères de validité objective, universellement et nécessairement acceptables. Or, parce que Kant n'a pas même réfléchi l'existence d'un principe premier, il ne l'a pas découvert dans sa doctrine et c'est bien pour elle qu'il faut maintenant l'établir. Pour cela, Reinhold est alors obligé de dépasser les trois facultés de la connaissance réfléchies par Kant, (dans la mesure où cette tripartition ne parvient pas justifier le fondement du savoir), pour pouvoir questionner ce qui est commun à ces facultés et atteindre, de manière incontestable, toutes leurs déterminations fondamentales. Dans le système kantien, il appert en l'occurrence que toute connaissance est représentation. Or, pour qu'il y ait représentation, il faut qu'il y ait aperception d'où il ressort que la racine commune des trois facultés de connaissance est la conscience. Il en découle ce principe, élaboré en 1790, selon lequel en toute conscience la représentation est distincte du représenté et du représentant mais se rapporte à l'un et à l'autre par le sujet. Toute connaissance est la connaissance que la conscience contient une représentation d'objet, c'est-à-dire la conscience de la conscience que son propre contenu est sujet d'une représentation d'objet. C'est en vertu de ce principe qu'il faut reposer tous les concepts kantien.

« Ainsi sont-ils [en effet, confirmera Reinhold], systématiquement réintroduits dans le cadre d'une genèse idéale dialectique avant la lettre. L'engendrement systématique des concepts élémentaires aus einem prinzip, permet de construire ce qui chez Kant avait quelque chose du point de départ factuel et contingent ce qui pouvait être nié ou pour quoi Kant était impuissant à répondre à qui ne reconnaissait pas pour vrais ses concepts. Systématiquement développés à partir d'un fait incontestable, tous les concepts qui forment l'armature théorique de la « *Critique de la Raison Pure* », peuvent enfin faire l'unanimité. La théorie de la représentation offre [l'incomparable avantage selon Reinhold], de déduire ce que Kant présuppose, d'injecter de la nécessité dans ses affirmations en les fondant sur quelque chose qui ne les présuppose en rien. Elle est la philosophie devenue science en ayant [véritablement et définitivement] trouvé un fondement universel et la forme systématique d'exposition adéquate »¹⁶.

¹⁶ Reinhold K-L., *Op. Cit.*, Page 22.

Immédiatement, nous comprenons dans quelle mesure les travaux de Reinhold vont pouvoir trouver leur résonance dans le système fichtéen et avoir même une influence considérable. En effet, nous ne devons pas négliger le fait que ces deux penseurs vont s'influencer mutuellement, preuve en est le fait que Reinhold, quelques années après la rédaction de sa « *Philosophie Élémentaire* », va alors se rapprocher des propositions de Fichte. Dans son article consacré aux différents motifs du ralliement au point de vue fichtéen Ives Radrizzani rapporte le propos que tint Reinhold dans sa lettre datée du 26 Mars 1797 et adressée à Niethammer, coéditeur du *Philosophisches Journal* : « L'édifice doctrinal qu'il m'a été si long et qu'il m'a coûté tant d'efforts de construire dans lequel j'ai logé déjà quelques années avec plaisir, s'est brusquement renversé. Au moment où « [mon] œuvre s'écroulait » poursuit-il, « je rencontrai un édifice déjà prêt, meilleur à tous égards, reposant sur l'unique fondement autonome possible »¹⁷. Or, ce principe est un principe absolument inconditionné, le fondement originaire du savoir au sens large du terme, par lequel Fichte pense pouvoir enfin accomplir ce que les disciples et les adversaires de Kant recherchaient, à savoir un système qui confère au criticisme une authentique forme scientifique. Finalement aujourd'hui, la tentative de Fichte apparaît pour un certain nombre de commentateurs, comme étant la mieux construite, la plus achevée et aussi paradoxalement, comme étant celle qui préparera le mieux l'abandon définitif du kantisme. Nonobstant Fichte est considéré comme un remarquable interprète de la philosophie kantienne et même, comme le premier vrai philosophe postkantien. A n'en pas douter, la rencontre avec la pensée kantienne fut marquante et modifia profondément la vision du jeune Gottlieb Fichte.

Durant ses premières années, celui-ci sera en effet plutôt influencé par Leibniz et par Spinoza. Mais il deviendra si l'on peut dire immédiatement kantien à la lecture du texte de la « *Critique de la Raison Pure* », dont il s'imprégna et en quelque sorte même, s'empara rapidement. Car il s'apercevra vite des limites du système que son maître de Königsberg a forgé tant dans son versant théorique que dans son versant pratique. Il n'aura dès lors de cesse dans son existence que de le remanier, de le compléter afin qu'il atteigne enfin le but que Kant s'était fixé à l'origine, à savoir celui de parvenir à déterminer les fondements indubitables de la Science en tant que telle.

17 Radrizzani I., Reinhold - Fichte. Les motifs d'une conversion, *Archives de Philosophie* 2002/4, Volume 65, Pages 643-659.

C'est en l'occurrence dans son texte intitulé « *La Doctrine de la Science* », que Fichte va réfléchir et repenser le système kantien. Aussi, avant de pouvoir interroger le sens de cette démarche fichtéenne, nous faut-il d'abord nous arrêter sur l'histoire de ce texte qui en restitue tout le long développement. Il faut compter trois publications de cette « *Doctrine de la Science* » et chacune d'elles vient effectivement témoigner à travers les diverses modifications qui seront apportées à l'exposé original, d'une évolution de la philosophie fichtéenne. Traditionnellement, les commentateurs vont diviser en trois périodes distinctes la rédaction de ce texte, nous permettant d'apprécier les différents changements de considération de Fichte et surtout, leurs motifs principaux. Suivant les commentateurs, la première édition de 1794 manifeste l'influence de l'Université d'Iéna sur les écrits de Fichte dans laquelle le philosophe enseigne dès l'année 1793 ; la seconde édition de 1805 démontre l'incroyable dynamisme de la pensée fichtéenne dans cette période intermédiaire ; enfin l'ultime version de « *La doctrine de la Science* » paraît en 1812 et constituera pour la postérité, l'exposé le plus achevé de la théorie. Vouloir pénétrer entièrement la philosophie fichtéenne, impliquerait nécessairement de notre part que nous nous plongeons dans les trois éditions de ce texte. Cependant, dans le déroulement de notre enquête, nous nous concentrerons sur quelques notions particulièrement significatives de cette modification progressive de la considération classique du kantisme, qui se verra à terme être complètement désavoué.

Ce qui intéresse précisément Fichte dans la continuité de la démarche kantienne, c'est bien de parvenir à justifier rationnellement notre connaissance ou autrement dit, d'en établir les fondements et les déterminations a priori. Or, Kant est resté à mi-chemin de cette entreprise et la tâche en revient à ces continuateurs comme se considère être Fichte de dévoiler la totalité de ces soubassements de notre connaissance commune. Pour cela, Fichte va tenter de systématiser la démarche critique de Kant autour d'un principe qu'il nous dévoile dans son texte intitulé, la « *Doctrine de la Science* » et c'est ce principe comme nous l'avons évoqué précédemment qui va conduire Reinhold à un ralliement. Nous l'avons vu, Reinhold reprocha à Kant de ne pas s'être concentré sur la question de la conscience qui est suivant le principe qu'il dévoile en 1790 au fondement de toute connaissance. Pour répondre à un tel manque de considérations, Reinhold développera une philosophie élémentaire qui recense tous les attributs de

la conscience afin de fonder de manière plus légitime et surtout plus assurée que ne l'avait fait Kant dans sa propre démarche, les principes qui font de toute proposition philosophique un énoncé scientifiquement valable c'est-à-dire qui est en soi universel et nécessaire. C'est seulement ainsi que l'on peut fonder un système et pour Reinhold comme pour Fichte et Hegel, toute véritable philosophie est systématique. C'est à la suite de Reinhold qui a perçu la conscience comme étant de manière principielle, au fondement de la connaissance que Fichte alors lui-même influencé par les efforts de ce dernier, va venir s'intéresser à une telle instance. Cependant c'est quant à lui dans la vie de la conscience, au cœur même de son activité qu'il va découvrir un principe intellectuellement supérieur. Cherchant à remonter aux conditions de possibilités de toute connaissance qui apparaît dans la droite filiation du kantisme comme étant une représentation, Fichte va ainsi découvrir le principe de *l'autoposition absolue du Moi*. Il est en l'occurrence, le produit de la synthèse de deux autres principes fondamentaux, celui de l'autoposition du Moi et celui de l'opposition du Moi avec le Non-moi.

C'est en vertu de ce principe de la conscience qui englobe sous lui, l'acte de position et celui d'opposition du connaître que Reinhold ralliera la pensée fichtéenne, n'ayant cependant pas fait sa découverte par la lecture de la « *Doctrine de la Science* », qu'il dénigre d'abord mais par celle des « *Fondements du droit naturel selon les principes de la doctrine de la Science* », écrit en 1797. Ainsi dit-il : « ce premier essai d'application de la Doctrine de la science est parfaitement réussi même s'il eût été souhaitable que Fichte ait pu présupposer certaines explications liminaires qui ne sont compréhensibles que pour les lecteurs de la Doctrine de la Science. Ce sont là, les lignes directrices de la recension que Reinhold fera paraître : selon Ives Radrizzani l'accent [est mis] sur la richesse d'application de la doctrine et le relatif désintérêt pour les considérations relevant du noyau spéculatif du système que Reinhold juge parasites, étrangères à la discipline matérielle du droit et compliquant inutilement le propos »¹⁸. Le point de vue de Reinhold sur la pensée fichtéenne quoique sévère par endroits est intéressant pour nous, dans la mesure où il vient particulièrement nous éclairer sur les motifs de la démarche de Fichte et indirectement sur sa compréhension de la portée et surtout des limites du kantisme que son effort spéculatif devra permettre de résorber.

¹⁸ Radrizzani I., *Op. Cit., Ibid.*

Ce qui va premièrement interpeller Reinhold dans sa lecture des thèses fichtéennes c'est le constat des grandes possibilités d'applications qu'elles recèlent. S'il n'est pas exceptionnel de voir les philosophes prétendre *in fine*, changer la face du monde par leurs différentes investigations, néanmoins il est bien plus rare le nombre de ceux qui sont parvenus à modifier significativement notre praxis. Kant cherchera à y parvenir mais en maintenant une différence entre la théorie et la pratique qu'il considère être deux plans bien distincts par leurs concepts et principes respectifs, il ne réussira pas à concrétiser totalement l'essentiel de son idée de la moralité. C'est en tous cas ce que pense Fichte qui voit sa tentative d'achèvement du kantisme dans cette réunification des plans théorique et pratique. Mais pour cela, il lui faut dépasser la limite qui l'en empêche à savoir la limite de toute connaissance possible : *la chose en soi*. Si « Kant se refuse à toute connaissance de l'Absolu [c'est parce que] l'Absolu est incompatible avec une quelconque *phénoménalisation*. La définition des limites de la Raison interdit à Kant de saisir dans une connaissance ce qui n'apparaît pas mais qui pourrait être fondement de la connaissance. Fichte ose franchir le pas »¹⁹. Or, en quoi consiste ce dépassement sinon à reconsidérer de nouveau la connaissance elle-même dans toutes ses déterminations fondamentales, pour pouvoir ensuite redessiner les frontières qui prescrivent les possibilités et imposent également des limites, à toutes les prétentions de la raison humaine quant à une quelconque connaissance de la vérité en soi.

La Métaphysique est l'expression selon Kant de la croyance illimitée et irréfléchie au fait qu'une telle vérité nous serait accessible. Détruire la Métaphysique dogmatique, c'est abolir cette croyance et ramener la raison spéculative à la réalité de sa finitude. Cette finitude implique que toute connaissance passe par les sens et que les objets ne nous soient accessibles que dans cette opération de réception du donné qui sera alors objectivé par l'intermédiaire des catégories qui sont appliquées au moyen du schème transcendantal de la représentation suivant des principes *a priori*. Au sens kantien du terme la connaissance n'est qu'une suite d'opérations par lesquelles le donné sensible c'est-à-dire le phénomène, devient une donnée objective à savoir une représentation. C'est précisément cette objectivité qui est limitée dans la mesure où nous ne pouvons pas nous rendre au-delà du phénomène et percevoir sa vérité en soi.

¹⁹ Lahbib O., Fichte lecteur de Kant dans la Doctrine de la science de 1812, Article paru dans la Revue DOGMA.

Nous ne saurions en effet jamais nous placer ou plutôt nous déplacer si l'on en croit Kant, vers le plan du nouménal et le concept de *chose en soi* est ici rendu nécessaire. Il faut bien que nous puissions penser ce qui reste pour nous inatteignable à défaut de pouvoir le connaître puisqu'il n'est pas représentable sans quoi la raison continuera de vouloir s'accaparer une chose à laquelle elle ne peut jamais se rendre présente. Or, il en va essentiellement de la nature de cette raison, nous dit Kant, d'être dialectique, c'est-à-dire d'être « le conflit d'une apparence résultant de ce que l'on applique l'idée de l'absolue totalité, laquelle n'a de valeur que comme condition des *choses en soi*, à des phénomènes qui n'existent que dans la représentation et qui autrement n'existent pas du tout. On peut tirer de cette antinomie une véritable utilité non pas sans doute dogmatique mais critique ou doctrinale : je veux dire [poursuit Kant], l'avantage de démontrer indirectement par ce moyen l'idéalité transcendante des phénomènes ou autrement dit, que les phénomènes ne sont rien en dehors de nos représentations »²⁰. Ainsi la démarche kantienne est critique et cette critique est méthodologique, d'abord en ce qu'elle part des fondements de la connaissance afin d'étudier par la suite tous les raisonnements classiques de la philosophie et de la Métaphysique dogmatique en particulier afin d'en tester la validité ; et d'autre part, en ce qu'elle ne se contente pas d'invalider les représentations philosophiques traditionnelles ni les concepts qui en sont à la racine, en abandonnant alors l'esprit humain face à cette tabula rasa.

Au contraire cette critique délivre des solutions théoriques et des outils pratiques qui permettront alors à l'esprit de sortir sans heurt de sa torpeur dogmatique. Concept positivement négatif, la *chose en soi* apparaît bien dans le kantisme comme l'outil de la rationalité. En effet le concept de *chose en soi* permet à Kant de poser les possibilités de notre rationalité mais il l'autorise surtout à les limiter en tant que ce concept nous confine dans la dimension phénoménale du réel et vient nier définitivement toutes nos prétentions utopiques à une coïncidence parfaite entre l'esprit et la réalité. « La subsomption de l'intuition sous le concept obéit au principe de la finitude : l'Absolu comme identité réalisée de l'être et de la pensée ne peut être connue mais seulement pensée. C'est l'idéal de la connaissance. L'Absolu kantien cerne [donc] exactement ce que Fichte y pense : l'être adéquat à la pensée. [Cependant] Kant tient bon la décision

²⁰ Kant E., Critique de la Raison Pure, Gallimard, 1980, Trad. A. J.-L. Delamarre, F. Marty. Pages 454-455.

de ne pas réduire l'être à de la pensée, l'être est seulement *da-sein* dans les conditions de l'intuition, il ne peut être, comme le montre la critique de la preuve ontologique, réductible à du penser. Or, Fichte opère une confrontation plus précise. L'être comme absolu n'a pas de sens pour notre conscience finie, à moins que la conscience finie tire de sa propre réflexion la condition de l'existence de l'être : comment faire dériver l'être de la pensée ? »²¹. Selon Fichte si l'on maintient à la façon de Kant, l'Absolu en termes de *chose en soi*, il est dès lors incontestablement impensable et impossible de pouvoir y accéder. Quand bien même Kant affirme que le noumène n'est que l'autre face du phénomène et qu'il s'agit toujours du même objet considéré suivant un angle différent soit du point de vue sensible, soit du point de vue intelligible, néanmoins il est encore et toujours question de l'objet et comme l'objectait Reinhold, un tel type de questionnement n'atteint pas l'essentiel. Dans sa propre tentative de systématisation des résultats kantien Fichte cherchera lui formellement à atteindre l'Absolu et devra pour cela éliminer le concept de chose en soi qui en limite l'accès. Or, comment opère-t-il cette abolition des frontières de la connaissance sinon en appréhendant l'Absolu non pas comme un objet ni comme un outil mais comme une réelle activité. Fichte ne nie pas que nous soyons assujettis au phénoménal mais il rejette l'idée que le réel soit de deux ordres différents et qu'en dehors de ce que je constate, il existe autre chose.

Si comme l'affirme Kant, pour la connaissance de l'objet c'est notre point de vue qui change alors la problématique de l'Absolu doit être placée au cœur de la subjectivité. « Fichte affronte la question de la chose en soi, c'est-à-dire l'hétérogénéité de l'être et de la pensée subjective, et lui ôte sa puissance de nuisance : la pensée subjective n'est pas subjective par rapport à un être objectif en soi, mais en tant qu'activité du sujet. Ce que le sujet n'est pas, se décrit comme donné passif »²². Si l'inconditionné reste inaccessible dans la pensée kantienne c'est parce qu'il est posé ici comme un objet qui doit être donné à l'esprit. Or, parce que l'esprit humain ne saurait recevoir que ce qui est phénoménal, il reste avec le kantisme incapable de s'élever à la connaissance du réel en soi. Fichte va ensuite replacer l'en soi sur son sol d'origine considérant comme Kant que ce n'est jamais, en vertu de la révolution copernicienne, l'objet qui tourne autour du sujet mais bien l'inverse et que tout objet est produit par le sujet.

²¹ Lahbib O., *Op. Cit., Ibid.*

²² *Ibid.*

C'est ici, dans l'activité du connaître, dans l'acte de la connaissance qu'il faut resituer l'Absolu, en tant non pas qu'il est donné mais qu'il est construit. Contrairement au kantisme, la pensée fichtéenne affirme donc non seulement l'accessibilité de l'Absolu mais surtout sa construction qui est en l'occurrence, une phénoménalisation. « Si le Moi précède les choses du monde et s'il précède sa propre réalité empirique, c'est de la même manière dont l'a priori kantien précède l'a posteriori. L'a priori peut ne s'exercer qu'au sein de l'a posteriori toutefois, il ne provient pas de ce dernier. L'a priori est indépendant de l'a posteriori, le moi est indépendant du monde. Et si le monde a un sens, il le reçoit du moi »²³. Ainsi, c'est bien la pensée elle-même qui va produire l'adéquation avec la réalité parce que l'acte de la connaissance consiste à la phénoménaliser. Et suivant Fiche, l'Absolu n'échappe pas à une telle schématisation systématique. Ainsi devons-nous comprendre que « le point de départ de Fichte n'est pas l'Absolu, mais l'Absolu en tant qu'il se manifeste. Pour que la philosophie soit possible l'Absolu doit se manifester. Car la philosophie a pour tâche de construire le sens du phénomène, à partir d'un fondement qui ne reste pas inconnaissable mais se fait phénomène. [A l'opposé ici, de la méthode kantienne] la méthode fichtéenne ne saisit pas l'Absolu d'un point de vue extérieur à la pensée car l'Absolu est seulement s'il est pensé et s'il est pensé ou se pense sous la forme du phénomène »²⁴.

Pour Fichte, l'Absolu se montre, il se manifeste et cela d'une manière compréhensible pour nous parce que phénoménologiquement. L'Absolu est phénomène en tant qu'il apparaît et plus précisément c'est sous la forme d'une image suivant Fichte qu'il va pouvoir être phénoménologiquement appréhendé. Mais qu'approchons-nous par la perception de l'Absolu, que percevons-nous précisément de l'Absolu dans une telle phénoménalisation sinon l'acte de sa construction schématique et réciproquement, le processus fondamental de notre constitution métaphysique. En effet, la doctrine de Fichte impose cette distinction essentielle qu'il faut établir entre le fait de montrer et le fait qui est alors montré ou pour le dire différemment, entre l'image de l'Absolu et sa réflexion. Dès lors, si la forme revêtue par l'apparition de l'Absolu est une image, son contenu sera donc également suivant Fichte une image, ce qui implique que nous n'avons jamais directement accès à l'Absolu mais uniquement à son image.

²³ Folscheid D., *La Philosophie Allemande*, PUF, 1993, Page 54.

²⁴ Lahbib O., *Op. Cit., Ibid.*

Très précisément, cette image va se réfléchir dans la pensée. En effet, si nous sommes à l'origine de la perception de l'Absolu en tant que c'est par le biais de l'imagination transcendante que nous produisons son image toutefois, cette schématisation reste inconsciente pour Fichte et c'est donc uniquement par la réflexion de cette image que nous avons produit sans le savoir, que nous prenons conscience de l'Absolu et aussi de notre nature. Rien n'est extérieur à la pensée dans le système fichtéen aussi n'est-il jamais question de créer un pont imaginaire entre l'être et la pensée mais il s'agira au contraire de prendre conscience de notre production et de nous la réapproprier par la réflexion. Au cœur même du connaître, il s'agit bien pour le sujet de se reconnaître. Le principe fichtéen de l'autoposition absolue du Moi va exprimer ce mouvement de mise en coïncidence du sujet et de l'objet, mais aussi de cette adéquation de la pensée et de l'être parce que ce principe est le résultat fondamental de la synthèse ultime des principes fondamentaux de la conscience et donc, de toute connaissance possible. Ces principes énoncent que le Moi se pose mais qu'en s'opposant il s'expose à ce qui n'est pas lui, au Non-moi. Et c'est en dépassant cette forme de négation de lui-même, en s'appropriant cette négation que le Moi peut se définir et peut alors ensuite se poser de façon absolue. Le propre de la vie de la Conscience, son activité vitale est bien de s'approprier par le dépassement. Chez Fichte la Conscience est doublement réflexive en tant qu'elle se réfléchit elle-même et aussi, en tant qu'elle réfléchit un donné.

C'est alors en réfléchissant cette réflexion qu'elle pose et compose une connaissance pleinement identifiée avec l'être de ce qu'elle connaît. En phénoménalisant l'Absolu, en faisant de celui-ci une apparition enfin perceptible par l'esprit humain, Fichte se donne les moyens de dépasser le kantisme qui, en posant partout des frontières, a instauré un état de guerre perpétuelle entre les diverses facultés, une guerre qu'il ne put arrêter car la discipline qu'il voudrait appliquer ne résout pas le problème d'une connaissance métaphysique mais le contourne par le biais de la chose en soi. Selon Fichte, c'est bien parce qu'il « n'ose pas penser la radicale appartenance du donné au sujet, [que Kant tente], à travers les différentes synthèses, subjectives notamment, de ramener toutes les représentations à l'identité une du moi ou, dans la déduction objective, de penser la forme de l'objectivité scientifique comme la condition même de l'identité du sujet et du connu. Cependant dans les deux cas, le donné n'est jamais

complètement et authentiquement transparent, [car il] ne se réfléchit pas au même rythme que le sujet »²⁵. Mettre en accord le sujet et l'objet, mettre en adéquation l'être et la pensée, telle est la finalité que s'est donc donnée la philosophie fichtéenne et elle atteint son but en les replaçant sur le même plan, à savoir celui du phénomène sous les traits duquel l'être se présentant, le sujet peut se représenter lui-même. Mais cette synthèse du fini et de l'infini est loin d'être totale car notre réflexion de l'Absolu ainsi phénoménalisé demeure incomplète et il faudra alors que la pensée déploie un effort continu pour atteindre finalement la perception adéquate de l'être. « Le moi est une position de soi absolue néanmoins il ne réussit pas à rendre tout *moi*, il ne parvient pas à devenir tout. Le moi voudrait tout comprendre mais il demeure de l'obscur, et de l'incompris dans chacun de ses actes car chaque acte de compréhension accompli renvoie à un autre qui reste encore à réaliser. Le moi est activité pure mais ne l'est qu'asymptotiquement et normativement. Mais en réalité, il est une activité limitée. La limitation du moi provient pour Fichte du dedans mais elle n'est pas due à une chose ou à un bloc en lui ; elle doit être, elle aussi comprise comme une activité »²⁶. En effet, le Moi désire inconsciemment tout connaître et il se donne, par le biais de l'image de l'Absolu, une fin à atteindre. Mais comme il ne peut être simultanément producteur et produit, il ne peut réfléchir instantanément ce qu'il devient. Certes, le Moi a donc une tendance infinie à être mais il ne peut mener cette actualisation à son terme tant la matière de ce qu'il actualise est finie. Il est ainsi à lui-même sa propre limite.

Ce qui résulte de l'interprétation fichtéenne de la pensée kantienne, qui se veut être un parachèvement du système original, c'est le constat de l'existence d'une limite de la connaissance. Néanmoins, cette limite ne sera pas imposée depuis l'extérieur de la subjectivité par un principe comme le faisait Kant au moyen de la chose en soi, mais elle le sera de l'intérieur de la subjectivité, dans l'acte de connaître par la philosophie fichtéenne qui montre ses références à Spinoza et Leibniz. Pour Fichte, le Moi est une forme de totalité en dehors de laquelle il n'y a absolument rien. Il n'y a que ce que le Moi pose. Le Moi est une activité pure et d'ailleurs, une activité double : celle de la production par laquelle il crée l'image de sa propre fin mais aussi celle de la réflexion par laquelle il s'approprie cette fin et la reconnaît comme lui appartenant.

²⁵ Lahbib O., *Op. Cit., Ibid.*

²⁶ Folscheid D., *Op. Cit., Page 57.*

Pour Fichte, notre appartenance à l'être reste méconnue sans le recours à la réflexion car c'est inconsciemment que le Moi se fixe son horizon. C'est précisément parce que cette production est inconsciente que l'esprit humain la pense généralement comme étant extérieure à lui-même et que l'on va concevoir notamment dans le kantisme, l'Absolu en termes d'idéal inaccessible. Or pour Fichte, une telle scission entre le réel et l'idéal est une apparence qui résulte de cette perception troublée que le Moi a de l'être et qui s'explique par l'essence théorético-pratique de la raison laquelle alterne en quelque sorte entre deux activités et qui de ce fait, n'est pas toujours en complète adéquation avec l'être qu'elle poursuit. Dans ces conditions, la liberté va se présenter comme un choix. Pour Fichte, le Moi doit vouloir réaliser une fin qui lui appartient essentiellement face à l'altérité qu'il rencontre dans le Non-moi, lequel lui impose sa propre passivité et vient alors ralentir tout ce mouvement de réalisation du Moi. « Le Moi qui jusqu'alors n'était que pure avancée, pure progression, bute subitement sur un obstacle ou plutôt subit un choc. [Et c'est là pour lui un choc, car] il éprouve la limitation comme une entrave à la liberté »²⁷. Cette limite est révélatrice pour le Moi qui comprend que s'il n'est pas tout, il a cependant tout à devenir. Mais pour devenir ce qu'il a à être, le Moi doit faire un effort vers ce qui lui est étranger, vers l'altérité que lui révèle le corps propre d'autrui car c'est par la reconnaissance de la liberté de l'autre que je peux alors me connaître comme un être libre et réciproquement. Ainsi chez Fichte, la liberté s'éprouve et se prouve constamment dans la conscience, par la confrontation avec autrui qui renvoie au sujet l'image absolue de sa fin : *l'Être*.

La *réciprocité* apparaît donc finalement comme le concept emblématique du système fichtéen tant les plans théorique et pratique viennent se répondre dans la réalisation du sujet. Alors qu'une telle réalisation en tant que liberté est dans le kantisme relayée au plan pratique à titre d'idéal moral, elle est ici replacée au cœur de la spéculation parce que sans la réflexion nous dit Fichte, il n'y a pas de réalisation possible de soi. Surtout, Fichte ne va plus évoquer les impossibilités de notre esprit mais il va plutôt faire mention des vicissitudes que celui-ci va rencontrer dans son activité essentielle qu'est la connaissance. De sorte que si le désir infini de compréhension du Moi est la condition première de la connaissance, le Non-moi en est lui, la limite.

²⁷ Folscheid D., *Op. Cit., Ibid.*

Cependant comme nous l'avons vu, cette limite est révélatrice, elle ne va pas fermer un domaine de la connaissance humaine comme elle venait le faire dans le kantisme, mais bien au contraire vient-elle ouvrir le Moi à la reconnaissance d'une altérité qui lui permet de gagner sa propre connaissance et de réitérer l'affirmation de son être. Ainsi la doctrine fichtéenne va conclure sur la détermination multiple et réciproque que partagent le Moi et Autrui dans tout le système théorético-pratique de la raison : « c'est parce que nous sommes originairement réels que nous comprenons la réalité, c'est parce que nous sommes réels de façon limitée que nous comprenons la réalité de l'autre, du monde, [c'est enfin] parce que notre action idéale est illimitée que nous pouvons aller au-delà de nos limites pour connaître et transformer le monde »²⁸. Loin du système kantien qui ne pouvait tolérer l'union absolue du sujet et de l'objet et qui maintenait entre les deux une limite infranchissable, Fichte quant à lui parvient non sans quelques sacrifices, à rouvrir toutes les portes de ce domaine initialement fermé de la connaissance humaine. C'est en radicalisant le criticisme que Fichte a pu gagner cette conscience jusqu'à découvrir dans son mouvement intime, les principes a priori qui déterminent l'adéquation à l'être. C'est en démystifiant l'Absolu et précisément, en venant le phénoménaliser qu'il nous permet d'effectuer ce rapprochement, l'esprit humain n'ayant plus à sortir du réel pour atteindre l'être. L'Absolu d'apparaître ainsi chez lui comme le produit de l'activité schématique et comme fin supérieure. Nous le voyons toutefois, Fichte en voulant parachever le système kantien va finalement devoir le dépasser pour échapper à ses lacunes et forger son propre système dont l'essence est de mêler théorie et pratique, réflexion et production, sans ici poser cette interrogation kantienne de la priorité de l'une sur l'autre mais en posant au contraire le principe de leur action réciproque. Si le principe de l'autoposition absolue du Moi provoquera le ralliement de Reinhold à la pensée fichtéenne, il va finalement surtout selon nous, aménager la sortie des philosophes allemands hors du système kantien. En cherchant à gagner les profondeurs inexplorées de l'Humanité, en questionnant une conscience abandonnée par la critique kantienne, Fichte va concevoir le principe de l'engendrement de l'être et ainsi certes préparer l'avènement de la philosophie de Schelling mais surtout celui du système hégélien, anti-kantien par excellence.

²⁸ RIVERA de ROSALES Jacinto, La liberté comme principe philosophique de connaissance du monde, dans Fichte et la Philosophie Pratique, Edition Max Marcuzzi, Publication de l'Université de Provence, 2008, Page 89.

1-3 La notion kantienne de « limite fondamentale » de la raison humaine et sa mise à l'épreuve par les courants traditionnels de l'idéalisme allemand

Loin de pouvoir affirmer que la pensée fichtéenne soit la source de référence dans la constitution du système hégélien de la philosophie, cependant il faut reconnaître que les recherches fichtéennes menées sur la base des considérations kantiennes vont en un sens contribuer à faire progresser notre connaissance en Métaphysique et cela par le biais de plusieurs concepts qui vont trouver une résonance même partielle dans la philosophie hégélienne. Effectivement Hegel va rejeter la solution fichtéenne comme il rejettera d'ailleurs la solution schellingienne, néanmoins il nous faut constater une implication et notamment du travail fichtéen sur l'Absolu dans l'acheminement de ce philosophe vers la connaissance rationnelle systématique de l'être. Paradoxalement, alors que Fichte se considère être l'héritier du kantisme qu'il souhaite dans ses écrits et précisément, dans « *La Doctrine de la Science* », pouvoir retranscrire en de meilleurs termes afin de parachever la démarche kantienne, toutefois il réalise un dépassement qui va conduire au renversement du point de vue kantien et de ce fait à l'abandon du projet philosophique fondamental présenté dans « *La Critique de la Raison Pure* ». La philosophie fichtéenne venant briser la frontière avec la chose en soi pour rendre ici accessible la connaissance de l'Absolu, elle va développer ce que le système kantien n'autorise pas à savoir une connaissance métaphysique du monde qui dépasse toutes les limites de nos possibilités d'interrogation et surtout de réponse quant à l'essence du monde. En voulant concrétiser les fins de la « Critique [...] », Fichte va finalement revenir sur les fondements kantien de la rationalité, il va travestir l'héritage dont il se faisait pourtant le légataire et faire alors retomber la philosophie dans ses anciens travers que Kant s'était échiné à dénoncer et à dominer. De ce point de vue, le geste de Fichte apparaît donc bien comme un échec tant il n'a pas réussi à préserver les résultats kantien. Mais d'un autre point de vue, il apparaît aussi que, comme tous les essais de refondation, d'achèvement et de parachèvement du kantisme, il y a ici une difficulté et qui provient du fait qu'en tant que système, cette pensée est rigide et de nature à rejeter toute intromission depuis l'extérieur, de données qui lui seraient étrangères et qui amèneraient toute sa mécanique à s'enrayer. Une seule modification

quant à la fonction essentielle de nos facultés de connaissance, un seul changement quant à leur subordination et c'est en effet, tout le système kantien qui est susceptible d'imploser de manière irréversible. Fichte qui souhaite parvenir à rendre accessible le noumène c'est-à-dire, à rendre possible une connaissance métaphysique de l'Absolu, ne peut le faire qu'en échappant aux limites fixées par le kantisme c'est-à-dire en retravaillant le concept de Conscience et notamment le Moi de telle manière à ce qu'il se pose de lui-même ; en pensant l'autoposition du Moi comme le fondement d'une connaissance construite et constamment réfléchie au sein d'une dialectique négative ; et en caractérisant alors cette autoposition de totale, lorsque le Moi parvient à l'image de ce qu'il a à devenir, c'est-à-dire à l'image de son être qui n'a rien pour autant d'un reflet, mais qui est au contraire, l'expression même de l'Absolu, saisie au fil de nos représentations au travers d'un processus de schématisation nécessairement repensé, et dans lequel Kant ne peut se reconnaître. En l'occurrence, dans la philosophie de Fichte, il ne s'agit pas seulement de connaître mais aussi et surtout, de se reconnaître soi-même dans la synthèse. C'est parce que la conscience s'identifie elle-même dans la conscience de son propre mécanisme constitutif, qu'elle apparaît comme étant à l'origine de toute présentation possible de l'objet, c'est-à-dire comme productrice de son objet. Mais, ainsi construit, l'objet fichtéen ne ressemble en rien à l'objet kantien.

Pour Kant, tout objet est le fruit d'une donation par les sens à laquelle répond ensuite une réappropriation intellectuelle qui n'a rien d'une pure construction mais qui est le développement d'une connaissance objective par l'intermédiaire des catégories, des schèmes et des principes. Dans ce processus de réappropriation, qu'est la synthèse, la conscience est nécessairement au fondement. L'unité synthétique de l'aperception va impliquer l'unité analytique, de sorte que pour recevoir un donné et le synthétiser, il faut d'abord que j'aie conscience de moi-même. Sans la conscience de soi, il n'y a pas d'objet pour soi. Mais malgré ce processus de réappropriation, reste selon Kant, qu'il y a des objets en soi. Or l'acte synthétique ne peut nous conduire à la connaissance de tels objets car ils restent en soi tributaires de l'acte de donation auquel répond celui de la réceptivité de l'entendement humain. Celui-ci est incapable de recevoir un objet autrement que par les sens. Conduit au phénomène, l'entendement n'en est pas pour autant introduit au noumène et la *chose en soi* est le symbole de cette limite.

Comme nous l'avons vu précédemment, le concept de chose en soi est nécessaire à la bonne tenue du système kantien, sans quoi l'entendement ne peut prendre garde aux illusions que la raison lui propose dans son fonctionnement dialectique, qui consiste à vouloir atteindre la connaissance de ce qui est inconditionné en soi alors qu'elle ne peut parvenir qu'à la totalité des conditions pour un conditionné donné. Mais, si le concept de chose en soi constitue pour l'entendement, le moyen d'une préservation, toutefois, il faut imposer une discipline à la raison qui ne peut se contenter dans son usage réel, de savoir qu'elle a des limites mais doit toujours évaluer son pouvoir. Or, la discipline va permettre d'enrayer cette mécanique destructrice en vertu de laquelle la raison s'illusionne sur ses possibilités et, illusionne par la suite l'entendement, afin qu'il réponde à son exigence d'une connaissance de l'inconditionné c'est-à-dire d'une connaissance métaphysique. Cette discipline consiste précisément pour Kant, à faire des Idées transcendantales qui sont le fruit de la raison dans la synthèse de toutes les conditions possibles, un horizon dans lequel elle doit replacer les connaissances que lui livre l'entendement. Au lieu de rester point de chute, les Idées transcendantales de la raison deviennent sous l'effet de cette discipline kantienne, point de mire. Elles ne sont plus l'assise pour la fondation d'une connaissance purement intellectuelle qui reste impossible, mais elles sont les conditions ultimes d'une connaissance objective. Or en faisant de l'Absolu une image, en faisant de lui un phénomène construit, Fichte détruit toute discipline et entraîne à nouveau la raison sur la voie de la déraison avec cette croyance en une connaissance possible de ce qui est pour Kant, inconnaissable.

« Un tel acte de tenir pour vrai est une *croyance*. Notre philosophie [dit Fichte], part donc d'une croyance et elle le sait. Le dogmatisme lui-même qui, s'il est conséquent affirme ce que nous avons dit, et part aussi d'une croyance à la *chose en soi*. [Mais] d'ordinaire, il ne le sait pas. Dans notre système, on se fait soi-même la base de la philosophie et par suite elle semble dépourvue de base à celui qui est incapable de le faire. Mais on peut l'assurer d'avance qu'il ne trouvera pas de base non plus ailleurs s'il ne se procure pas celle-ci ou ne veut pas s'en contenter. Il est nécessaire que notre philosophie le reconnaisse pour qu'on lui fasse enfin grâce de prétendre démontrer aux hommes de l'extérieur ce qu'ils doivent produire eux-mêmes en eux »²⁹.

²⁹ Fichte G., Le système de l'éthique selon la doctrine de la science, PUF, 1986, Trad. P. Naulin, Page 30.

Ce que Fichte va reprocher dans une certaine mesure à Kant, c'est de ne pas aller au bout du processus de justification des fondements d'un usage légitime de la raison en vue de la fondation d'une science authentique. Si Kant ne l'a pas achevé, c'est parce qu'il ne s'est pas rendu au cœur du mécanisme de la connaissance, parce qu'il n'a pas atteint tous les soubassements du connaître que sont précisément, les principes de la conscience. Pour qu'il les atteigne, il aurait fallu qu'il développe son questionnement non plus depuis l'extérieur de la subjectivité mais au contraire depuis l'intérieur. Or, si Kant ne l'a pas fait c'est, comme l'a affirmé Reinhold, parce qu'il n'a pas toujours pris le temps de bien justifier certains concepts, et notamment, celui de la conscience de soi. Mais surtout, Kant ne conçoit pas un sujet qui vivrait en complète autarcie et qui n'aurait jamais besoin de se rapporter à l'extérieur. Si la révolution copernicienne implique de cesser de croire que l'objet nous impose une manière de concevoir, pour voir enfin que c'est notre esprit qui est déterminé à concevoir l'objet d'une certaine manière, cela veut dire pour Kant qu'interroger les fondements de la rationalité, c'est le faire de l'intérieur du système de la connaissance mais par rapport à quelque chose qui nous est donné extérieurement et sans lequel il n'y aurait pas de pensée possible. Ainsi faut-il procéder à la critique de la raison pure afin d'évaluer *a priori* ce pouvoir.

Pour Kant, « toute connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître serait-il éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait par des objets qui frappent nos sens, et en partie produisent d'eux-mêmes des représentations en partie mettent en mouvement notre activité intellectuelle pour comparer ces représentations, pour les lier ou les séparer et élaborer la matière brute des impressions sensibles en une connaissance des objets qui s'appelle *expérience* »³⁰. Le but fondamental de Kant, dans l'entreprise menée dans « *La Critique de la Raison Pure* », est d'abord de parvenir à imposer cette idée que sans l'expérience, il n'y a pas de connaissance possible et ensuite de montrer qu'en vertu de ce principe il ne peut donc y avoir de science de l'intangible et de l'impalpable. Mais pour éradiquer cette illusion dont nous bercent les métaphysiciens, il faut non seulement en démontrer la caducité mais aussi l'origine afin de ne pas voir se représenter dans la Philosophie de telles affabulations, ce que précisément va permettre le point de vue critique.

³⁰ Kant E., *La Critique de la Raison Pure*, Gallimard, 1980, Trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty. Page 63.

Or, en faisant de l'Absolu un phénomène accessible pour qui sait percevoir la voix de son intériorité inconsciente Fichte fait faire au philosophe le chemin inverse que celui qui est parcouru par Kant, en l'emmenant alors au-delà du kantisme lui-même, vers la réhabilitation du point de vue métaphysique qui s'il n'est pas parfaitement justifié ni encadré, peut reconduire aux mêmes illusions contre lesquelles Kant a travaillé. Et ce renversement du point de vue critique, en un point de vue métaphysique est dans une certaine mesure, un échec de la tentative fichtéenne de l'achèvement du système kantien car cette forme de réévaluation partielle du criticisme va conduire finalement à son invalidation totale dans l'entreprise hégélienne, à commencer par son principe fondateur. Dans le commencement de la Philosophie, il y a une « tentation [à vouloir] se décaler pour examiner les conditions et les moyens de la philosophie. N'est-ce pas le bon sens même, avant de se mettre au travail l'artisan ne vérifie-t-il pas ses outils ? Avant de se lancer le philosophe devrait examiner la faculté de connaître pour savoir si elle est capable de s'acquitter de sa tâche, identifier ses conditions de possibilités, arpenter ses limites, repérer les déformations qu'elle est susceptible de faire subir à ses objets afin d'opérer les corrections nécessaires. [Or] pour Hegel, cette position est intenable : vouloir connaître *avant* de connaître est aussi absurde que le sage projet qu'avait ce scolastique d'apprendre à nager *avant* de se risquer dans l'eau »³¹.

Autrement dit, s'interroger sur les fondements de la connaissance comme le fait Kant c'est déjà d'une certaine manière, penser, aussi est-il impossible selon Hegel de faire preuve d'un réel détachement vis-à-vis de nous-mêmes qui nous permette d'observer comme un spectateur extérieur, les vicissitudes de la vie de l'esprit. C'est même selon Hegel, totalement absurde parce que l'esprit humain individuel est déjà assimilé à un phénomène, à un mouvement, une activité dont il ne peut se détacher puisqu'elle lui appartient en propre, en tant qu'activité essentielle. Une telle activité est celle de son affirmation en tant qu'esprit objectif, qui concoure à la réalisation de l'Esprit Absolu. Adopter le point de vue critique, consisterait à chercher à s'extraire d'un mouvement déjà en marche, ce qui est impossible. Au contraire nous faut-il chercher à saisir selon Hegel, les tenants et les aboutissants de cette réalisation et adopter à ce titre, le point de vue phénoménologique dans l'observation du travail de l'esprit humain.

³¹ Folscheid D., *Op. Cit.*, Page 113. L'auteur cite ici *L'Encyclopédie des sciences philosophiques*, de Friedrich Hegel, Vrin, 1979, Introduction, Paragraphe 10, Page 175.

C'est l'une des grandes différences pour ne pas dire divergences, entre le kantisme et l'hégélianisme : pour le premier des deux systèmes philosophiques, il s'agit d'arrêter un mouvement aliénateur, fruit de nos habitudes réflexives qu'il faut questionner de manière totalement apriorique et en ce sens critique ; mais pour le second, il s'agit de se rendre à l'observation d'un phénomène qui est en train de se produire et qui est d'ailleurs quasiment achevé nous le verrons, afin que les esprits individuels s'élèvent à la conscience de la nature authentique de leur existence, et qu'ils prennent alors la teneur de la tâche qui leur incombe à un niveau supérieur. Il faut d'emblée constater que la différence méthodologique qui existe entre ces deux philosophes, implique en son fondement, une divergence idéologique, sur laquelle il nous faut nécessairement nous arrêter pour saisir le sens d'un abandon du kantisme et surtout du retour à des préoccupations de type métaphysique mais avec une signification, un langage et une logique totalement renouvelés par la philosophie hégélienne. En effet, l'hégélianisme viendra remplacer le kantisme dans le cœur des allemands et celui de nombreux philosophes dans l'Europe du 19^e siècle, en présentant entre autre cet intérêt de venir rouvrir les portes d'un domaine fermé par le philosophe de Königsberg mais qui ne demandait cependant qu'à pouvoir transmettre une vérité universelle, une vérité qui nécessairement devait échapper à Kant, en raison de ses présupposés philosophiques mais dont Hegel devait se saisir dans son développement, à savoir *la vérité de l'Esprit*.

Comme l'a souligné Karl Leonhard Reinhold, la faiblesse majeure du kantisme est de ne pas définir suffisamment ses concepts fondamentaux, Kant cherchant à accomplir son œuvre quitte à en sacrifier quelques-uns de ses soubassements. Or, précisément selon Reinhold, la difficulté d'une bonne compréhension du kantisme dans le respect de l'esprit comme de la lettre qui sont réellement ceux du philosophe de Königsberg, dans le texte de « *La Critique de la Raison Pure* », vient du fait qu'au-delà de plusieurs concepts peu ou mal explicités, c'est l'assise de la philosophie kantienne elle-même, qui est par endroits, incertaine et inconsistante. Dans cette mesure, nous comprenons pourquoi tant de philosophes, comme Karl Reinhold et Gottlieb Fichte, chercheront à parachever la démarche kantienne, tant il semble être nécessaire ici de clarifier et de justifier les fondements de cette philosophie, sans quoi elle continuera d'être exposée non seulement à la mécompréhension, mais aussi, aux objections pour invalidité.

Or, la démarche de Karl Reinhold, telle qu'il la décrit lui-même, dans sa « *Philosophie Élémentaire* », est de valider ce qui ne l'était pas encore dans le kantisme, et cela pour toutes les raisons que nous avons déjà évoquées, à savoir le fondement de la critique elle-même. Cependant, il ne s'agit pas là pour Reinhold, d'invoquer les motivations de Kant dans la tenue d'un discours critique, à l'égard de la rationalité humaine. En effet, il s'est très largement exprimé sur cette question, expliquant en divers endroits, dans l'Introduction de « *La Critique de la Raison Pure* », dans celle de « *La Critique de la Raison Pratique* » ou bien encore, dans « *Les Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* », que l'esprit humain est prompt à s'égarer, preuve en est le déploiement dans la Métaphysique, de questions insolubles pour lesquelles on est nécessairement forcés de fabriquer des réponses inconsistantes. Or, selon Kant, pour modifier fondamentalement notre manière de penser, il ne suffit pas de changer de modèle, il faut d'abord et avant tout changer notre rapport à l'Objet. La révolution copernicienne annonce ce renversement des positions du Sujet et de l'Objet, l'esprit humain devenant ici l'objet philosophique qu'il faudra désormais questionner, avant tout autre. Et, c'est en l'occurrence dans l'étude de cet objet, que des insuffisances se présentent, en raison du fait que le criticisme kantien implique de changer toutes nos habitudes spéculatives et de renouveler les certitudes qui sont à leur fondement sans pour autant ne pouvoir véritablement délivrer ici que de simples convictions.

Selon Reinhold, le kantisme tel qu'il se présente dans « *La Critique de la Raison Pure* », n'invite pas à échanger d'anciennes certitudes pour de nouvelles, mais à éclairer les mécanismes de la connaissance, afin de procéder ici ensuite non pas avec l'assurance de la réalité d'un tel engrenage mais avec la plus grande prudence quant aux vérités que l'on verraient s'imposer à notre esprit et avec la conscience qu'il y a pour chaque affirmation, des conditions en vertu desquelles toute personne est apte à juger du fait qu'elle soit en présence ou non d'une vérité. Certes pour Kant, il n'est pas seulement question de conviction mais de certitude et son système, qui emprunte ses outils à la logique classique, ne cherche qu'à délivrer les clefs du jugement le meilleur. Mais, si entre ce que nous faisons et ce que nous avons réellement le droit de faire, il y a une distance, pour Reinhold, Kant ne peut nous la faire parcourir que par tâtonnements, en procédant ici par hypothèses et non avec des certitudes au sens propre du terme.

Mais, comme l'indiquait Fichte dans « *Le système de l'éthique d'après les principes de la Doctrine de la Science* », il faut nécessairement partir d'une vérité tenue pour telle, sans quoi on ne commencerait jamais à philosopher. Le commencement est précisément le point d'achoppement de la philosophie kantienne et de la philosophie hégélienne, et c'est en raison de cette différence majeure dans chacune de leur prémisse, que nous verrons ces philosophies fondamentalement s'opposer, dans leur perspective comme dans leur prospective. En l'occurrence si le commencement de la démarche kantienne doit être compris dans le contexte de la discussion sur la Métaphysique traditionnelle son objet, ses fins et aussi, ses moyens, en ce qui concerne la philosophie hégélienne, il faut la voir se replacer d'elle-même dans un autre contexte. Or, quel est ce contexte sinon celui d'une discussion générale et canonique sur la question de l'essence de la Philosophie comprise comme ayant une histoire et se déployant historiquement. Loin de chercher à justifier le point de départ de sa propre philosophie, Hegel observe au contraire le déploiement de la Philosophie depuis son origine, et il décèle dans cette histoire deux éléments fondamentaux pour la compréhension de sa démarche et plus précisément, de son parti pris phénoménologique. *D'une part*, selon Hegel l'histoire de la Philosophie ne se développe pas suivant une ligne horizontale et continue mais elle est bien au contraire, circulaire, de sorte qu'il n'y a pas de commencement précis et qu'on peut pénétrer la sphère de la philosophie par n'importe lequel de ses côtés ; et *d'autre part* que la science ou le savoir en général se réalise suivant ce mouvement circulaire dans lequel nous sommes d'emblée immergés et que nous ne pouvons dès lors appréhender et comprendre, que de manière phénoménologique et non critique.

Selon Hegel « pour ce qui est du commencement que la philosophie a à instaurer, elle semble en général commencer avec une présupposition subjective, comme les autres sciences c'est-à-dire être contrainte de faire d'un objet particulier, l'objet de la pensée. Mais c'est l'acte libre de la pensée que de se placer du point de vue où elle est pour elle-même et en cela se crée et se donne elle-même son objet. Ensuite, ce point de vue qui apparaît comme point de vue immédiat doit nécessairement à l'intérieur de la science se faire le résultat et en vérité, le résultat ultime de celle-ci, dans lequel elle atteint à nouveau son commencement et retourne à elle-même. De cette manière, la philosophie se montre comme [étant] un cercle revenant en lui-même, qui n'a aucun

commencement au sens des autres sciences, de telle sorte que le commencement est seulement une relation au sujet, en tant que celui-ci veut se décider à philosopher mais non à la science comme telle. Ou bien, ce qui est la même chose, le concept de la science doit nécessairement être saisi par la science elle-même »³². Nous le voyons, le problème du commencement, qui préoccupe systématiquement les philosophes dans le déploiement de leur pensée, est en réalité pour Hegel un faux problème, il ne s'agit là que d'une question de point de vue, et non de la question fondamentale de toute la Philosophie. Or, si les philosophes n'ont généralement pas décelé la véritable nature de ce problème qu'ils s'imposent en terme méthodologique, c'est selon Hegel, parce qu'ils considèrent mal, ou plus précisément, parce qu'ils ne considèrent pas la nature de la Philosophie et en l'occurrence, sa nature historique. Qu'est-ce à dire sinon que les philosophes malgré le fait qu'ils tachent de se replacer dans un contexte précis, ne perçoivent pas le mouvement global de l'Histoire de la Philosophie, et se restreignent à la considération d'une entreprise particulière, en vertu de laquelle ils déploient leur propre entreprise qui reste particulière, du fait qu'elle soit individuelle. Selon Hegel, il faut précisément considérer la démarche générale de la Philosophie et non toutes celles qui la composent, il faut considérer le *tout* et non les parties, pour comprendre non seulement, quelle est l'essence de la Philosophie mais aussi celle de la Science.

La philosophie hégélienne, ne peut donc être désolidarisée d'une certaine conception de l'Histoire et dans l'hégélianisme, l'Histoire doit être analysée en considérant non pas le point de vue individuel, mais le point de vue universel qui est le seul prompt à révéler la véritable nature de notre compréhension, de notre intellection, et à ce titre, des fins de la Philosophie, en elle-même. Historiquement, la philosophie est la quête de la vérité, que l'on considère ici le commencement de cette science, dans l'Antiquité grecque avec les premiers philosophes de la Nature, mais surtout avec Socrate dont la vie et la mort, tel un cercle précisément, n'ont consistées qu'à affirmer le Vrai ; ou bien, que l'on considère alors le développement de la Philosophie tout au long de son histoire, à travers les développements particuliers de l'empirisme, du rationalisme, ou encore du sensualisme et de l'idéalisme car toutes ces philosophies cherchaient le Vrai, et pour Hegel, elles ont affirmées une certaine idée du Vrai, non sa totalité.

³² Hegel F., Encyclopédie, 3^e Edition, Vrin, 1970, Trad. B. Bourgeois. Tome 1, Page 183.

Elles ont donc participé à la connaissance du Vrai et rétrospectivement, l'Histoire de la Philosophie nous raconte toutes ses tentatives successives pour approcher le Vrai, qu'il faut saisir sur le plan de la démarche générale de la Philosophie, qui est celle de l'affirmation du Vrai. Or, cela ne sera possible qu'une fois que les philosophes auront saisi le Vrai en tant que tel, c'est-à-dire une fois qu'ils se seront dégagés de leur point de vue particulier pour replacer leur propre démarche dans le mouvement universel du savoir. Car indéniablement selon Hegel, « les individualités n'ont pas leur place sur la scène historique. [Il ne faut prêter] attention qu'à celles qui ont su concrétiser le vouloir de l'Esprit du peuple. [Aussi, toute] considération philosophique de l'histoire universelle devra écarter des formules du genre : tel Etat n'aurait pas péri s'il y avait eu un homme qui...Car les individus s'évanouissent dans la généralité substantielle. C'est elle qui fait apparaître les individus dont elle a besoin pour atteindre ses buts. Les individus ne sauraient donc faire entrave à ce qui doit s'accomplir. L'Esprit du peuple est à la fois essentiellement « Esprit particulier » et « Esprit universel absolu », car celui-ci est unique. L'Esprit du monde est l'Esprit présent dans le monde tel qu'il s'explicite dans la conscience humaine. Et, les hommes se rapportent à lui comme les parties se rapportent à un tout qui est leur *substance*. [Dans la conception hégélienne], cet Esprit du monde est identique à l'Esprit divin qui est l'Esprit absolu »³³.

Pour Hegel la totalité du savoir, la totalité de la praxis, tout doit être rapporté sur le plan de l'universalité, mais cela n'est possible qu'en regardant l'Histoire d'un certain point de vue, ou plutôt en se référant à une certaine histoire dont le point de vue est ici éclairant. C'est qu'il faut en effet, distinguer plusieurs formes ou types d'Histoire et Hegel en l'occurrence d'en considérer trois dans l'ouvrage intitulé « *La Raison dans l'Histoire* ». Or ici nous faut-il observer l'existence d'une histoire dite *originale*, écrite par des historiens qui ont véritablement vécu les événements qu'ils racontent. Une telle historiographie est donc aussi originelle et c'est précisément ce qui fait sa valeur. Elles ont l'avantage de nous faire connaître l'esprit d'une époque et les historiens tels Hérodote, Thucydide et Xénophon sont les meilleurs exemples de cette solidarité qui existe ici entre le fait vécu et la représentation historique qui en est donnée. Sans nul doute, ils apparaissent comme étant à la fois historiens et personnages historiques.

³³ Hegel F., *La Raison dans l'histoire*, PLON, 1965, Trad. K. Papaioannou, Pages 24-28.

Toutefois, une telle solidarisation impose une limite dans la compréhension des faits historiques, précisément parce que les historiens se cantonnent à leur propre réalité et ne peuvent élargir leur vision jusqu'à dégager une représentation totalisée de cette période historique et des autres qui l'ont précédé. Paradoxalement, alors qu'une telle histoire est riche de sa véracité et de sa grande fidélité à la réalité historique, elle reste malheureusement pauvre, puisqu'elle ne peut se prononcer que sur ce vécu. Elle ne peut donc nous permettre de considérer le tout, même si elle a commencé à nous en fournir une certaine représentation. « Ces historiens originaux transforment donc les événements, les actes et les situations de l'actualité en une œuvre de représentation destinée à la représentation. [Cependant] il en résulte que le contenu de ces histoires est nécessairement limité : leur matière essentielle est ce qui est vivant dans la propre expérience de l'historien et dans les intérêts actuels des hommes, ce qui est vivant et actuel dans leur milieu. L'auteur décrit ce à quoi il a plus ou moins participé, tout au moins ce qu'il a vécu: des époques peu étendues, des figures individuelles d'hommes et des faits. Ce qu'il élabore est bien sa propre expérience vécue et c'est avec des traits isolés, non réfléchis qu'il compose son tableau pour offrir à la postérité, une image aussi précise que celle qu'il avait lui-même devant les yeux ou celle que lui offraient les récits également intuitifs des autres. Un autre trait caractéristique de ces histoires, [c'est aussi suivant Hegel], l'unité d'esprit, la communauté de culture qui existe entre l'écrivain et les actions qu'il raconte, les événements dont il fait son œuvre »³⁴.

Il revient alors ensuite à ce que Hegel appelle l'histoire *réfléchie* de venir repenser, de réfléchir comme son nom l'indique, une telle historiographie, sur un plan plus large que ne pouvaient le faire les historiens de l'histoire originale, étant eux-mêmes ici des personnages. C'est donc une seconde forme d'histoire que cette histoire réfléchie, une seconde écriture de l'histoire qui nous est proposée ici, et qui présente l'avantage de l'objectivité puisqu'elle n'est pas impliquée dans les faits qu'elle expose. Elle permet ainsi d'exposer des relations, des liaisons entre les hommes et les événements et ainsi permet-elle au lecteur d'apprécier tous les soubassements de l'Histoire en général et non de l'histoire particulière, d'une époque donnée et seulement de cette époque. Est donc offerte ici, une représentation plus structurée, plus objective du Tout.

³⁴ Hegel F., *Op. Cit., Ibid.*

A tel point que l'on pourrait penser pouvoir se cantonner à cette histoire réfléchie et que l'on pourrait effectivement travailler à partir d'elle, en vue de la compréhension du Tout. Parce qu'elle ne se limite pas au vécu, elle dépasse son époque et l'esprit de son temps pour regagner d'autres époques, d'autres cultures et d'autres coutumes et nous les restitue sur le vaste horizon de la généralité, alors que l'histoire originelle ne relevait encore que du domaine de la particularité. Elle nous fait revivre l'esprit du passé dans son actualité, sans restée figée à sa propre actualité. Pour autant, selon Hegel, elle reste limitée. Elle soulève le problème fondamental de savoir jusqu'où les hommes peuvent se raconter eux-mêmes, car si l'histoire originale démontrait qu'une certaine appartenance au contexte permettait de rendre compte avec fidélité des faits et des événements d'une époque particulière, l'histoire réfléchie quant à elle va nous montrer qu'il faut plus que cette appartenance historique à un contexte pour pouvoir en fournir une représentation véridique et objective : il faut une communauté de culture. Précisément pour Hegel, « il ne suffit pas d'avoir été le contemporain des événements qu'on raconte ou d'en être bien informé. L'auteur doit appartenir à la classe et au milieu social des acteurs qu'il décrit ; leurs opinions, leur manière de penser et leur culture doivent être les mêmes que les siennes. Pour bien connaître les faits et les voir à leur vraie place, il faut être placé au sommet, non les regarder d'en bas, par le trou de la serrure de la moralité (...) ou de quelque autre sagesse »³⁵.

Hegel distinguera dès lors quatre types d'histoires relevant de cette histoire réfléchie. D'où *l'histoire totalisante*, qui par le souhait de l'historien de présenter ici, une vision globalisée des événements, conformément à ce qui en a été dit, c'est-à-dire en respect total avec l'esprit de l'époque, ne parvient finalement qu'à se confondre avec ce qu'il raconte, sans pour autant l'avoir vécu. D'où *l'histoire pragmatique*, qui par la force de l'entendement et du concept, fait passer la réalité actuelle à l'universel, ne considère partout que la Causalité et ne parvient à exprimer, de manière psychologique selon Hegel, que les mobiles dans l'enchaînement des faits entre eux, sans pouvoir nous en délivrer une connaissance objective, mais seulement quelques leçons de moralité. Or, contrairement à Kant qui voit la vertu de l'histoire pragmatique dans cette moralité qu'elle répand, Hegel affirme que ni l'histoire ni l'historien n'ont de leçons à donner.

³⁵ Hegel F., *Op. Cit.*, Pages 29-40.

« Il semble que le sens propre du mot pragmatique, peut être ainsi très exactement déterminé. En effet [dit Kant] on appelle pragmatiques les sanctions qui ne découlent pas proprement du droit des Etats comme lois nécessaires mais de la précaution prise pour le bien-être général. Une histoire est composée pragmatiquement, quand elle rend prudent, c'est-à-dire quand elle apprend au monde d'aujourd'hui comment il peut prendre soin de ses intérêts mieux ou tout aussi bien que le monde d'autrefois. [Et, dans sa note Victor Delbos d'ajouter ceci : l'idée d'une histoire pragmatique chez Kant va dans ce sens : dictée par la prudence elle rend habile avec les personnes et les choses »³⁶. A cela répond Hegel : « on recommande aux rois, aux hommes d'Etat, aux peuples de s'instruire spécialement par l'expérience de l'histoire. Mais, expérience et histoire nous enseignent que peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire, et qu'ils n'ont jamais agi suivant les maximes qu'on aurait pu en tirer »³⁷. Toutefois, s'il n'y a pas, comme le pense Hegel de leçons à tirer de l'Histoire et si elle ne peut se présenter comme une source de moralité pour le lecteur, reste néanmoins que l'Histoire et précisément, l'histoire pragmatique est riche d'enseignements. Elle donne à considérer le danger d'une tendance à se confondre totalement avec ce qui est décrit ou raconté, qui est présente même si nous ne sommes pas comme dans le cas de Thucydide ou de Xénophon, les personnages de l'histoire que l'on raconte.

Elle nous incite donc à une certaine abstraction, abstraction que pratique précisément l'histoire critique, mais qui ne le fait que trop, selon Hegel, devenant alors l'histoire de l'histoire. Finalement, le dernier type de l'histoire réfléchie se présentera sous les traits de l'histoire spéciale qui au lieu de se confondre avec son objet ou de s'abstraire au contraire totalement de l'esprit qui entoure cet objet, parvient plutôt à adopter ici le point de vue de la généralité pour retranscrire fidèlement les événements, cela tout en gardant une certaine distance par rapport à eux afin de nous livrer par ce biais, la représentation objective de ce qui est étudié. Pourtant, ce n'est pas encore l'histoire à laquelle Hegel souhaite nous voir nous référer, ce n'est pas celle qui expose le mieux le mécanisme de la connaissance universelle, et celui de notre appropriation du Vrai, dans chacun de ses moments. Cette histoire est capable pour Hegel, de faire preuve de distance sans s'abstraire, elle est générale mais concrète, c'est-à-dire *philosophique*.

³⁶ Kant E., Fondements de la Métaphysique des Mœurs, Vrin, 2004, Trad. V. Delbos, Page 121.

³⁷ *Ibid.*

Qu'est-ce que l'Histoire philosophique selon Hegel, sinon le récit des évènements en suivant une certaine idée, récit qui se montre supérieur aux autres que proposent à la fois l'histoire originale et l'histoire réfléchie parce que disposant des mêmes faits, elle se montre capable de nous les présenter dans leur enchaînement essentiel au lieu de les enchaîner de manière circonstancielle, comme dans l'histoire originale, ou bien de façon artificielle comme le fait l'histoire réfléchie. Cependant, on pourrait objecter à Hegel, que l'histoire philosophique est elle-même artificielle, dans la mesure où une idée guide son investigation, idée qui peut se montrer voilante plutôt que dévoilante des évènements qu'elle présente. Mais, pour Hegel, il s'agit au contraire de retrouver l'essence de ces évènements, le propre de leur présentation, et de leur enchaînement sans donc avoir besoin pour cela, de leur imposer un sens ou une direction. C'est là, encore une différence avec la philosophie kantienne de l'histoire, qui considérerait cette idée, comme nécessaire à la compréhension de l'histoire, et donc comme un a priori. En ce sens Kant disait-il : « c'est certes un projet étrange et semble-t-il absurde que de vouloir rédiger une histoire à partir de l'idée du cours que devrait suivre le monde s'il devait se conformer à des fins raisonnables certaines. Il semble que, dans une telle intention, on ne puisse que constituer un *roman*. Toutefois, s'il est permis de supposer que la nature ne procède pas, même dans le jeu de la liberté humaine, sans plan et sans intention finale, alors cette idée pourrait bien devenir utile; et bien que nous ayons la vue trop courte pour percer à jour le mécanisme secret de son organisation, cette idée pourrait cependant nous servir à présenter comme un système, du moins en gros, ce qui, sinon, ne serait qu'un agrégat d'actions humaines sans plan »³⁸. Or précisément parce que la philosophie pratique de Kant fonctionne suivant un plan qui est en l'occurrence, l'idée de la moralité, la philosophie de l'histoire que Kant va développer ne peut être que pragmatique et donner alors l'impression d'enfermer les évènements dans cercle transcendant de l'idée, les faisant plier à la loi de la moralité et des fins qu'elle exige de voir se réaliser. Mais, pour Hegel, il n'est pas question de venir exiger quoi que se soit de l'histoire, pas de leçons ou de réalisation spéciale. Il s'agit au contraire d'observer le mouvement même des évènements et de suivre leur propre enchaînement, en faisant ce constat qu'ils suivent une certaine idée.

³⁸ Kant E., *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Gallimard, 1985, Trad. A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann. Proposition 9, Pages 493-495.

Pour cela, il faut recourir effectivement à l'histoire philosophique car, « son point de vue est général, mais il n'est plus plié à un domaine particulier et il ne se laisse pas détacher abstraitement des autres points de vue. Le point de vue général de l'histoire philosophique n'est pas abstraitement général mais concret et même éminemment actuel car il est l'Esprit qui demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé. Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde et c'est l'Esprit, volonté raisonnable et nécessaire qui a guidé et continue de guider les événements du monde. Apprendre à connaître l'Esprit dans son rôle de guide : tel est le but que nous nous proposons ici, [affirme Hegel. Or], en ce qui concerne le concept provisoire de la philosophie de l'histoire je voudrais [faire] remarquer ceci, [poursuit Hegel] : le premier reproche qu'on adresse à la philosophie, c'est d'aborder l'histoire avec des idées et de la considérer selon des idées. Or, la seule idée qu'apporte la philosophie est la simple idée de la Raison, l'idée que la Raison gouverne le monde et que par conséquent, l'histoire universelle s'est aussi déroulée rationnellement. Cette conviction, cette idée est [certes] une présomption par rapport à l'histoire comme telle. [Mais], ce n'en est pas une pour la philosophie ».

Si la philosophie est un cercle et si elle n'a pas de commencement historique, de sorte qu'elle peut être pénétrée de tous côtés, cependant il faut pour entrer en philosophie, se donner une idée qui doit être tenue pour vraie, comme l'indiquait Fichte. Or, pour Hegel, cette idée n'est pas imposée de l'extérieur mais elle s'impose à chacun comme une évidence dans la lecture de l'histoire pour autant que cette lecture soit alors faite d'un point de vue philosophique. C'est pourquoi le recours à l'histoire constitue pour l'hégélianisme, une nécessité afin de laisser apparaître la réalité d'une telle idée. Mais l'histoire n'est pas un outil, c'est un témoin pour la conscience philosophique qui doit dans sa lecture des faits suivant cette idée que la raison gouverne le monde, tâcher de retrouver les preuves, les marques, le sens de la réalisation de cette idée. Et cela seule la philosophie le peut. Effectivement, si les sciences particulières recherchent la vérité elles ne parviennent toutefois qu'à représenter l'une de ses figures singulières. Seule la Philosophie peut atteindre la vérité dans la totalité des formes de sa représentation car elle questionne l'essentiel c'est-à-dire l'universel et le nécessaire. A ce titre, elle est seule capable d'observer tout le mouvement universel de la réalisation de l'Idée.

C'est pourquoi la philosophie ne peut être selon Hegel, que systématique car elle doit rassembler et faire tenir ensemble, la totalité des figures de l'Idée, afin de retracer par ce biais la totalité du mouvement de sa constitution. Or, si la Philosophie n'a pas de commencement l'Histoire en a un, ce qui signifie que le mouvement de réalisation de l'Idée est donc en marche et que l'Esprit humain s'avance déjà effectivement vers une saisie de la totalité de l'Idée. Dès lors, que reste-t-il à la Philosophie d'exprimer, que revient-il au philosophe de démontrer, c'est que la « *Phénoménologie de l'Esprit* » vient précisément nous expliquer. Si cette œuvre rédigée en 1807, fut présentée par Hegel comme une introduction à sa philosophie, néanmoins elle constitue bien plus qu'une simple entrée en matière. Elle est l'exposé du projet, de l'objet et de l'enjeu de toute la démarche hégélienne qui est en l'occurrence une démarche phénoménologique. C'est pourquoi il convient, avant de pénétrer cette œuvre gigantesque et de disséquer tous les rouages du système hégélien de la connaissance, de revenir sur un point qui a été seulement aperçu précédemment et qui reprend désormais son importance, à savoir la nécessité de la méthode phénoménologique dans la démonstration hégélienne de la thèse suivant laquelle, du point de vue de l'histoire universelle l'Idée que la Raison gouverne le monde, tend à s'affirmer progressivement. Pour Hegel nous le savons, il ne s'agit pas là d'un a priori que l'on viendrait imposer à la Nature mais d'un fait qui doit être tenu pour vrai sans quoi non seulement on n'entrera jamais dans le cercle de la Philosophie mais l'Histoire se verra être soumise au hasard et à la contingence.

Comme Kant, Hegel est donc obligé de poser une hypothèse première cependant son hypothèse semble être ou en tous cas, se veut être évidente que ce soit d'un point de vue formel ou bien, d'un point de vue matériel. De ce deuxième point de vue d'abord l'homme se montre selon Hegel, essentiellement capable de se saisir de la thèse d'une rationalité immanente parce qu'en tant qu'être rationnel, il peut analyser les faits du point de vue de l'universalité et entendre ici le propos de l'histoire philosophique qui organise et enchevêtre tous les événements dans la logique de la réalisation de l'Idée. Or du point de vue formel, l'énonciation même de cette Idée peut être problématique dans la mesure où il faut que l'Esprit humain se ressaisisse, dans l'histoire elle-même exposée philosophiquement de tous les moments de la présentation de l'Idée pour en avoir véritablement conscience, sans cela, l'Idée ne lui transparaît pas.

Précisément, c'est parce que tout le monde n'est pas philosophe, parce que la plupart des hommes ne s'élève pas à une pleine conscience des choses et de leur logique, que l'Idée reste ordinairement imperceptible dans son mouvement de réalisation et de ce fait, incompréhensible, dans la fin qu'elle poursuit. Mais cela ne veut pas dire qu'elle ne s'impose pas avec évidence. En effet, selon Hegel, pour la conscience ordinaire qui se montrerait incapable de s'élever à la pleine conscience de la réalité, c'est-à-dire à la conscience objective de la nature de l'Idée et de ce qu'elle produit, parce qu'elle serait incapable de s'avancer ici philosophiquement, c'est donc la foi qui devra travailler à l'acceptation de l'Idée. Toutefois, il ne faut pas se méprendre. Certes nous savons que Hegel rapprochera philosophie et religion du point de vue de leur objet, et cela parce qu'elles ont précisément toutes deux le même objet c'est-à-dire, le Vrai. Cependant, la forme de leur connaissance de cet objet est fondamentalement différente : la religion n'accède au Vrai que par le biais de ses représentations, et l'on sait notamment que la peinture figurative du Christ constitue pour Hegel, l'une des plus hautes expressions du Vrai. Si, à travers de telles représentations la Religion exprime le Vrai, les hommes vont ici le connaître en tant qu'ils vont le reconnaître comme tel. C'est dire qu'ils ne développent pas de connaissance au sens strict du terme et leur compréhension reste subordonnée à une perception esthétique de l'objet fondamental, qu'est le Vrai. Mais, pour Hegel, cette subordination n'en n'est pas une car ce que la religion va enseigner, ou plus précisément la façon qu'elle a de venir enseigner cette vérité qu'elle partage avec la philosophie est supérieure à celle qu'utilise cette dernière en tant que science.

La question d'une foi en l'Idée, sera rarement évoquée par Hegel, preuve de toute la difficulté d'évoquer ici la foi et de l'ambiguïté que cela pourrait provoquer. Mais, une telle évocation est pour nous instructive car elle démontre que si la foi peut imposer l'Idée et que pour cela elle n'a pas besoin de preuves c'est bien parce qu'elle s'impose avec une évidence plus forte que celle que tout esprit humain, même ratiocinant ne pourra imposer avec ses constructions syllogistiques et cela parce qu'elle touche plus profondément la conscience et atteint une conscience éclairée par la révélation. Il faut en conclure d'une part que ce n'est pas la philosophie qui supprime la religion mais l'inverse et d'autre part, que le rôle de la Philosophie est d'imposer ce que la religion semble déposer en l'esprit humain avec évidence, la rationalité du Vrai.

Ainsi Hegel affirme-t-il : « Si on n'apporte pas tout d'abord à l'histoire universelle, la pensée, la connaissance de la raison, il faudrait du moins posséder la foi invincible qu'il y a de la raison dans cette histoire et que le monde de l'intelligence et du vouloir conscient n'est point livré au hasard mais doit se montrer à la lumière de l'Idée qui se connaît »³⁹. Pour la conscience ordinaire, il faut nécessairement souscrire à cette Idée alors que pour la conscience philosophique il faudra nécessairement la comprendre. D'un côté, l'esprit a besoin de convictions, de l'autre, il a besoin de certitudes. Mais, entre l'un et l'autre, il n'y a pas de contradictions, il n'y a qu'une certaine distance car le Vrai s'impose circulairement. Et il revient à la philosophie, de nous faire parcourir cette distance, jusqu'à ce que nous rejoignons cette évidence que le Vrai est le Tout et que tout est rationnel, en vertu de l'essence même de la réalité, qu'est l'Idée. Or, que faut-il rejoindre sinon l'état de conscience qu'instaure la religion par la révélation, et que faut-il faire pour connaître un tel état, sinon parcourir l'ensemble du cercle de la réalisation de cette Idée pour en reconnaître toutes les représentations singulières et pour enfin parvenir à une connaissance totalisée de cette Idée. Certes, le mouvement de réalisation du Vrai est donc en marche, l'histoire universelle le prouve, mais un tel mouvement ne sera alors compris et surtout achevé selon Hegel, que lorsqu'il sera de nouveau parcouru, de nouveau vécu par la conscience. A ce titre, la phénoménologie s'impose comme méthode, car elle est « science de l'expérience de la conscience »⁴⁰.

Or, que veut dire parcourir à nouveau ce processus, sinon nous présenter toutes les étapes de cette élévation à la conscience et à la connaissance du Vrai comme Idée. En l'occurrence, Hegel va nous présenter dans le texte de « *La Phénoménologie de l'Esprit* » trois différentes étapes, en partant d'abord de la conscience ordinaire pour se rendre alors ensuite progressivement vers ce qu'il appelle, l'Esprit absolu. Le passage par la conscience ordinaire que nous ne sommes plus car le processus de réalisation du Vrai est en cours et qu'à ce titre, nous sommes devenus des consciences cultivées, reste ici nécessaire. Il faut en effet, que nous prenions vraiment connaissance des mécanismes qui sont habituellement mais inconsciemment mobilisés par l'esprit humain dans son rapport au monde extérieur, si nous voulons les dépasser pour atteindre cette forme plus élevée de connaissance, qu'est la connaissance rationnelle du réel.

³⁹ Hegel F., *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Vrin, 1967, Trad. J. Gibelin, Page 23.

⁴⁰ Hegel F., *Phénoménologie de l'Esprit*, Gallimard, 1993, Trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Page 104.

La conscience ordinaire jouit d'un savoir immédiat, à la fois riche et pauvre, car c'est un savoir sensible, dont la certitude se résume au constat qu'une chose se présente, *ici et maintenant* devant moi. Autrement dit, le savoir sensible immédiat consiste pour la conscience dans le constat de l'existence d'un monde extérieur, du *ceci*. Mais, un tel constat est négatif, dans la mesure où s'impose un « Je », autre que le mien et qui a la même certitude que moi, quant à l'existence d'un monde extérieur. Ainsi, la certitude sensible n'est plus dans l'objet mais dans le « Je » qu'elle constate s'imposer de façon universelle. De la certitude qu'il y a quelque chose en dehors de Moi, je constate qu'il y a quelque chose de formellement identique à moi, un autre « Je » qui est un « Je-ci » et qui subsiste alors, en dehors de toutes les affirmations que l'on pourrait faire sur le monde. La conscience ordinaire constatant cette donnée universelle, peut en conclure à la vérité de l'universalité. Alors elle n'est plus un savoir sensible immédiat mais la perception de l'universel. Cette perception comprend le « Je » et l'objet comme étant universels dans la mesure où ils participent tous deux au « désignement », le premier étant ce mouvement lui-même, alors que le second, l'objet, en est le résultat. L'objet est la somme de la perception qui « attribue » un certain nombre de propriétés par la négation du savoir sensible immédiat, l'ensemble de ces propriétés étant la *Chosité*. Or la chosité est une relation exclusive, elle cherche l'unité de l'être et de la négation.

Ainsi la perception révèle cette distinction entre le phénomène et l'universel, entre le monde sensible et le monde suprasensible, le monde intelligible qui se présente alors comme l'objet véritable, opposé au sujet connaissant. Ce sujet ne peut lui-même dans ces conditions tenir pour vrai, que ce qui est dépourvu de propriétés, ce qui est donc inconditionné, l'universel qui comme tel gère lui-même son essence et n'a besoin de rien d'autre en dehors de lui-même pour s'affirmer. La conscience croit ici qu'elle n'a pas à intervenir dans ce mouvement mais en réalité la force que l'universel met dans les choses, pour son déploiement, a besoin d'une autre force. En l'occurrence, il faut que la réalité soit objectivée par le concept. Ici, la conscience se fait entendement, elle comprend qu'il y a deux mondes, l'un phénoménal et l'autre suprasensible et que le premier tend à imposer par sa loi, des différences et de l'inégalité là où pourtant tout n'est qu'égal. Cette opposition est présente dans tout acte d'expliquer, qu'il faut donc que l'entendement vienne penser, la conscience devenant ainsi *conscience de soi*.

En effet, il n'est plus ici question d'un monde extérieur, mais du monde intérieur qui est celui de la vérité, dans laquelle la conscience ne prend plus un autre pour objet et devient à elle-même son objet. Mais, si elle prend ici conscience de sa propre identité, elle reste en même temps, la conscience de ce qu'elle n'est pas, un objet qui constitue pour elle, le moment d'une négation. Paradoxalement, à la fois conscience positive de son essence vraie et conscience d'une altérité, d'une différence avec elle-même, cette conscience ordinaire, est donc une conscience déchirée. Or, la voie de la liberté de la conscience de soi est une voie rationnelle, car seule la raison peut enseigner comment agir dans le monde, c'est-à-dire à faire face à cette négation. Car pour échapper à sa servitude, nous dit Hegel, il ne s'agit pas de nier la réalité du monde extérieur, pour s'imposer soi-même. La véritable liberté dit-il est acquise au cœur de la confrontation avec l'autre, par la dialectique du maître et de l'esclave. Le désir de reconnaissance doit être satisfait afin que nous soyons certains de nous-mêmes. Notre humanité consiste dans le fait de pouvoir témoigner que nous avons une liberté par rapport à ce qui nous rattache à la vie. C'est montrer que je peux mettre ma vie en jeu, risquer la mort. Le Maître est maître par son attachement à la vie par rapport à quelqu'un qui ne l'est pas. L'esclave, prioritairement attaché à la vie, succombe à son attachement et renonce à sa liberté en faveur du Maître. Le Maître a en l'occurrence deux libertés, il est libre de tout attachement et libre à l'égard des besoins de la nature. Au contraire, l'esclave est non libre envers celui qui détient sa vie et dans la mesure où il travaille pour donner à son Maître les éléments qui répondent à ces besoins naturels.

Mais il y a renversement de situation dans la mesure où la liberté du Maître n'est que relative : il dépend de l'esclave qui satisfait ses besoins. Inversement, l'esclave lui, va développer ses aptitudes et son pouvoir sur la nature. De ce point de vue, l'esclave parvient à une vraie liberté, celle d'agir, alors que le maître est passif. La conscience servile de l'esclavage a pour caractère de vouloir se penser libre alors que l'on ne l'est pas. La conscience servile cherche à préserver sa propre liberté. Il y a trois moments de la conscience servile, à savoir, le stoïcisme, le scepticisme et le judéo-christianisme et après avoir éprouvé leurs limites, la conscience de soi parvient à cette ultime vérité qui en réalité, la seule vérité : elle se découvre comme savoir absolu, et absolu savoir de soi, elle voit qu'elle est en elle-même toute la réalité, car elle est *Esprit*.

Incontestablement, « la raison est esprit en tant que la certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle est consciente d'elle-même comme de son monde et du monde comme d'elle-même. Le devenir de l'esprit est ce que mettait en évidence le mouvement immédiatement précédant, où l'objet de la conscience, la catégorie pure, s'éleva au concept de la raison »⁴¹. Qu'est-ce à dire sinon que la conscience de soi, en cherchant à gagner sa liberté, affronte la réalité extérieure et accède alors à la Raison, par laquelle elle s'impose et finalement se découvre elle-même comme savoir absolu, c'est-à-dire comme objet en soi pour soi. Qui plus est, en dépassant l'opposition entre l'objectif et le subjectif, elle découvre que tous ses efforts en vue de gagner sa liberté et d'affirmer sa propre vérité, actualisent la vérité absolue, qu'est la vérité de *l'Esprit*. En effet, dans le mouvement personnel vers la réalisation de l'Idée, la conscience de soi totalise les diverses manifestations de l'Esprit, ses différentes figures et finalement elle va répéter tout ce que l'Esprit a pu affirmer au cours de l'Histoire universelle. En ce sens, le savoir absolu se présente comme étant essentiellement le savoir totalisé de ce développement historique universel dont la conscience ordinaire devait prendre connaissance pour en achever la réalisation. Ainsi toute réalisation personnelle de soi rejoint-elle la réalisation de l'Idée dans la mesure où la conscience se réalisant comme conscience de soi, va affirmer la rationalité du monde, mais aussi, l'absoluité d'un tel savoir déposé tel un alluvion par l'Esprit se réalisant dans toute l'histoire universelle.

Commençant dans l'histoire, parcourant cette histoire, la phénoménologie de l'esprit permet à la raison de se concevoir comme étant essentiellement historique dans son engendrement. C'est pourquoi aussi le savoir se présente comme la réappropriation de la série de toutes les oppositions universelles, de l'Homme et du Monde, de la Matière et de la Forme, de l'Être et du Non-Être. Il est en effet de par sa nature, leur discussion permanente, ce qui nous invite à penser l'hégélianisme comme étant cette philosophie du dépassement de soi qui se réalise par une dialectique de l'en soi et du pour soi. Ce faisant, elle est aussi cette philosophie qui va dépasser l'*Aufklärung* et notamment le principe kantien des limites infranchissables de la connaissance. Hegel défendant en effet l'absolue rationalité du monde, l'entière possibilité pour l'esprit de le comprendre, il fait entrer pour un temps, la Philosophie dans l'ère de *l'Aufhebung*.

⁴¹ Hegel F., *Op. Cit.*, Chapitre 6, Page 418.

2 - La redécouverte de la philosophie critique et l'émergence de deux courants d'interprétation des leçons fondamentales kantienne

S'il est un fait remarquable dans l'histoire de la philosophie, c'est qu'il aura suffi de quelques décennies seulement pour voir apparaître puis disparaître presque aussitôt le kantisme. Le système de Kant émergeant en 1781, avec la parution de la première « *Critique [...]* », il sera en effet immédiatement attaqué et définitivement abandonné en 1807, les universitaires allemands étant littéralement conquis par le système de la connaissance que le sieur Hegel semble apporter en guise de réponse au philosophe de Königsberg, avec la publication du texte de la « *Phénoménologie de l'Esprit* ». C'est dire que la fugacité de l'intérêt qui sera ainsi témoigné pour la philosophie kantienne n'aura d'égal que la virulence des objections qui lui seront inlassablement opposées entre 1781 et 1807, années durant lesquelles se développeront en effet successivement des entreprises critiques et des tentatives d'interprétation qui resteront pour le moins infructueuses. Ce qui caractérise avant tout l'histoire du kantisme est la diversité des réactions qu'il provoquera, dès son avènement ainsi que cette profonde disparité des propositions qui seront avancées pour son explicitation. Il y a peu de philosophes qui peuvent se targuer, si tant est que l'on puisse se féliciter de faire comme Kant, l'objet de toutes les attentions qu'elles soient alors compréhensives ou au contraire, des plus délétères. Si ces démarches semblent être apparemment contradictoires, elles ne sont pas, au regard de l'histoire de la philosophie, sans entretenir un lien les unes avec les autres de sorte que nous pouvons penser, au-delà de quelques connexions évidentes, une certaine forme de perpétuation du mouvement de désaffection de la philosophie kantienne, malgré plusieurs entreprises de préservation. Précisément, nous pouvons penser que les échecs patents des philosophes dans cette entreprise de maintien de la philosophie kantienne au premier plan sont venus contribuer à la pérennisation de ce mouvement. En à peine vingt-six années, le propos tenu sur le kantisme se verra être progressivement bouleversé jusqu'à être inversé puisqu'à l'effervescence se substitue rapidement une farouche volonté d'insurrection et ce qui est des plus remarquables, c'est que cette conversion, loin d'être inspirée originellement par Hegel, s'organisera dès les premiers commentaires sur le kantisme, chez les postkantien eux-mêmes.

A ce titre pouvons-nous ramener les différentes démarches qui seront développées entre la fin du 18^e et le début du 19^e siècle, à l'égard de toute la philosophie kantienne à trois principales tentatives de renversement des données résultantes de l'entreprise critique que conduit le philosophe de Königsberg. La première de ces trois tentatives consistera en l'occurrence, à venir démanteler le rationalisme que défend Kant dans la « *Critique [...]* », un scepticisme certain se manifestant alors quant au système de la connaissance et plus précisément quant à l'hypothèse d'une suprématie de la Raison sur toutes autres facultés de connaissance. Une telle attitude antirationaliste se verra être affichée par les représentants du mouvement littéraire « *Sturm und Drang* », dont Johann Hamann, Gottfried Herder et aussi Friedrich Jacobi. Les racines romantiques et poétiques du mouvement « *Sturm und Drang* », expliquent l'apologie qui sera faite par ces philosophes de l'empirisme et du sensualisme. Or, reste que cette attitude est une première forme de renoncement au kantisme, à la solution qui est dévoilée par la philosophie transcendantale et surtout au principe critique qui engendra celle-ci. En effet, Hamann, Herder et Jacobi opposeront au kantisme ses prétentions idéalistes et ses constructions artificielles par lesquelles, l'auteur tenterait de justifier ses vues au lieu de les interroger, comble de l'ironie donc pour une philosophie critique qui se dit combattre le dogmatisme persistant dans la Philosophie. Ce que cette argumentation sceptique vient donc prouver c'est que l'ambiguïté de la philosophie kantienne, prise entre l'empirisme et le rationalisme va empêcher une adhésion unanime et exposer la philosophie transcendantale à un renversement de la critique sur elle-même.

A cette lecture sceptique, d'une portée fatale pour la « *Critique [...]* », des philosophes se donneront pour tâche fondamentale de répondre et de proposer alors une lecture plus fidèle du texte tant incriminé. Cette seconde tentative d'explicitation du propos kantien sera conduite par Karl Reinhold et Gottlieb Fichte. Pour autant réalisera-t-elle la tâche qu'elle s'est attribuée et, permettra-t-elle de clarifier le sens de la philosophie transcendantale, rien n'est moins sûr. N'en déplairait assurément à Kant, il faut plus que la volonté bonne pour bien agir et ces philosophes qui souhaitaient redonner au criticisme toute son importance, ne sont pourtant parvenus qu'à en dénaturer le sens et à pérenniser un climat velléitaire tant leurs commentaires constitueront une source intemporelle des doutes et des difficultés que le kantisme soulève essentiellement.

Pire encore que l'échec d'une tentative qui aurait avorté par défaut d'arguments ou bien en raison du manque de ténacité de son instigateur, les résultats de la démarche de Reinhold et de Fichte, vont effectivement tenir lieu d'éléments à charge dans cette révocation du kantisme, ils vont paradoxalement servir au lieu de desservir la tenue de ce processus qui, de manière incontestable s'est engagé dès la première parution de la « *Critique [...]* » et qui se poursuit encore aujourd'hui avec cette discussion sur l'abandon de la Métaphysique et sur le rôle déterminant de Kant dans cette décision. En l'occurrence, c'est en se proposant de justifier toute la démarche critique de Kant, en tentant d'en légitimer le fondement que Reinhold va en invalider même jusqu'au principe en substituant à cette révolution copernicienne, une nouvelle révolution en vertu de laquelle, le sujet se fait non plus le centre mais le tout de la connaissance et se tient donc à l'abri de tout questionnement transcendantal. Ce faisant Reinhold va ouvrir les portes à une interprétation « libre » de la philosophie kantienne, les limites que le criticisme imposait originellement, devenant fluctuantes sous son concours, il redevient désormais possible pour les philosophes et Fichte plus particulièrement, de nourrir à nouveau l'idée d'une accessibilité de l'*en soi*. Incontestablement, le principe du *pour-soi* va conduire au renversement des propositions kantienne et précisément, à l'abolition de la frontière de la *chose en soi*. Il rend alors pour Fichte, empruntable le chemin de l'Absolu. Ainsi, sans renier selon ses dires la philosophie transcendantale Fichte proposera toutefois des aménagements qui l'entraîneront au-delà du kantisme aux frontières de l'hégélianisme qui est la philosophie de l'Absolu par excellence.

Certes, Hegel ne reconnaîtra pas cette filiation avec la philosophie de Fichte ni même avec celle de Schelling qu'il critiquera fermement, cependant, la continuité du déclin de la philosophie kantienne qui se joue entre 1781 et 1807 est réellement indubitable, et les postkantien, malgré leur volonté bonne, de prendre part à ce mouvement qui atteindra son paroxysme avec l'avènement du système hégélien de la philosophie qui signe le renversement complet du système kantien. En l'occurrence, il ne s'agira plus avec l'hégélianisme, de questionner la Raison pour la confronter alors aux limites qui enserrèrent son exercice afin qu'elle ne soit plus dogmatique, mais au contraire s'agit-il précisément de dépasser de telles limites, Hegel cherchant à remettre la Raison sur la voie de son exercice fondamental qui est ici, la réalisation historique de l'Absolu.

La philosophie de l'Aufhebung succédant à celle de l'Aufklärung, cette lumière que Kant était venu jeter sur le fait que l'esprit humain s'illusionne naturellement, s'éteint laissant les ombres et autres mirages vaciller à nouveau devant nos yeux, comme aux premières heures de la philosophie. N'acceptant pas de replonger abruptement dans une obscurité problématique, certains philosophes cependant s'élèveront pour mettre au jour la signification authentique de la philosophie transcendantale et pour renouer dans toute spéculation qu'elle soit métaphysique ou d'un autre type avec les bienfaits de la critique. Dans le contexte d'un affaiblissement de la théorie hégélienne et suite à l'initiative de certains penseurs, le kantisme ne tardera pas en effet, à réapparaître, sa disparition n'ayant été finalement qu'une éclipse partielle. C'est que progressivement l'on va reprocher à la philosophie hégélienne le même défaut que l'on reconnaissait alors au kantisme, à savoir celui d'une rigidité telle que les essais de réaménagement du système, comme celui de David Strauss par exemple, conduiront là encore à faire trépasser la doctrine. Surtout, on commence à repérer à partir de telles tentatives, les difficultés des raisonnements philosophiques traditionnels, que le système de Hegel, avec son idéalisme absolu, va venir totaliser. A travers lui, l'idéalisme est en réalité la cible de ces critiques et ce sont elles qui donneront ensuite lieu à l'émergence de deux tendances, divergeant quant aux suites qu'elles proposent de donner au déclin de la philosophie hégélienne, et avec elle de toute la philosophie traditionnelle. D'une part, des philosophes comme Marx et Nietzsche, vont critiquer radicalement les systèmes rationnels, et leurs dogmes métaphysiques. Ils prôneront l'abandon des propositions traditionnelles, la constitution de nouvelles valeurs, de nouveaux modèles de pensée fondés soit sur l'Histoire et le Matérialisme, soit sur le Nihilisme. A rebours de cette démarche viendra celle d'autres penseurs qui, comme Schopenhauer, chercheront à restaurer les fondements que l'hégélianisme est venu abolir à travers ses hypostases. Indéniablement, ces philosophes sont désireux d'entamer à nouveau le dialogue avec leurs ancêtres et leurs doctrines, et de questionner encore le réel et ses fondations. Or, s'ils devront revenir en-deçà des efforts destructeurs de Hegel, ce n'est pas seulement pour retrouver la voie d'un rationalisme objectif, mais aussi pour instaurer les bases du nouveau philosophe de leur époque. C'est à cette dernière tendance qui prélude le retour au kantisme et la constitution de deux nouvelles écoles kantiennes que nous allons nous intéresser, pour comprendre le destin du kantisme dans l'Histoire.

2-1 Le rejet de la conception hégélienne de l'idéalisme perceptible à travers les commentaires de « La Phénoménologie de l'Esprit » : vers le retour à Kant

Le questionnement de l'histoire de la philosophie et en dernier lieu de la philosophie hégélienne, a permis de constater que s'est développée une véritable tradition dans la compréhension du système kantien et en particulier, de la fonction de la philosophie transcendantale. Certes cette tradition se déclinera en plusieurs tendances différentes incarnées successivement par les romantiques du mouvement *Sturm und Drang*, puis par Reinhold et Fichte, et enfin, par Hegel. Cette tradition en l'occurrence consistera, à travers ces multiples facettes constitutives, à stigmatiser les difficultés du kantisme comme autant d'occasions soit de le critiquer et de le rejeter, soit de le réaménager de façon principielle et structurelle, ce qui ne manquera pas de dévisager cette pensée et de la faire ainsi progressivement tomber dans un oubli historique. Incontestablement ces quelques décennies de passage sous silence qu'elle devra subir, seront pour cette œuvre le fruit de trop nombreuses années de tentatives d'interprétations maladroites. Avec l'avènement de Hegel et de son système de philosophie, c'est le couronnement d'un mouvement de discrimination qui fut initialement engagé par les postkantien lesquels en proposant de justifier le système kantien n'ont en fait réussi qu'à œuvrer contre son acceptation. Or, plus que de simples préjugés, il faut incriminer une forme de minimisation ou en tous les cas d'incompréhension, du rôle véritable de Kant et de son implication, dans le débat sur la Métaphysique et son devenir, qui a déjà lieu à cette époque. Certes, on reconnaît généralement, même si on ne souscrit pas pour autant à son propos, le rôle de Kant quant à la détermination des fondements a priori de la connaissance, et des conditions de possibilité de la rationalité objective. Mais la question de la Métaphysique, qui est pourtant l'origine de son développement, n'est pas au centre de toutes les interprétations, et ainsi assiste-t-on aussi bien à la critique de l'idéalisme kantien dans la liaison artificielle qu'il établit entre l'esprit et le réel, et entre la théorie et la pratique ; qu'à des tentatives de parachèvement du système avec la recherche du fondement premier qui donnera à celui-ci, une assise solide et qui lui permettra surtout de projeter ses premières intuitions sur un horizon métaphysique repensé et renouvelé, notamment sur la question de l'accessibilité de l'en soi avec le risque cependant, d'une sortie complète hors du cadre du système kantien.

Mais, il n'y a pas, dans le travail des postkantien(ne)s de questionnement systématique de la portée métaphysique de la « Critique [...] », et seules des tentatives singulières iront en ce sens, ce qui peut expliquer peut-être, la possibilité que deux mouvements interprétatifs s'opposent, lesquels viendront opposer les données kantienne(s), comme le prouve la discussion actuelle. Certes après la chute de l'hégélianisme, va s'engager une redécouverte de l'idéalisme de Kant mais elle ne sera pas totale, et appuiera sur certains apports de cette doctrine. En l'occurrence, il s'agira surtout de se remémorer le geste important de Kant dans l'histoire, en direction d'une pratique respectueuse de la spéculation philosophique. Il s'agira de revenir à une certaine conception de la finalité du questionnement philosophique, et plus précisément à cette idée kantienne suivant laquelle, la rationalité humaine est limitée et à ce titre, elle doit se rapporter de manière interrogative aux seuls objets qui sont à sa portée, sans quoi, elle prend le risque inconsidérée de se lancer dans une quête interminable, et de se perdre dans les méandres de questionnements auxquels elle n'a pas la possibilité de répondre. C'est cette idée qu'il conviendra d'imposer à nouveau en philosophie, après que Hegel soit venu renier la méthode du criticisme, renversant le texte de la « Critique [...] », pour un temps qui fit replonger les philosophes dans l'obscurité d'une caverne dont Kant les avait pourtant fait sortir quelques décennies auparavant, non sans mal. C'est pour retrouver la lumière d'une rationalité objective qu'on va s'engager de nouveau sur le chemin du kantisme, et c'est parce que le spectre du dogmatisme les menace, que les philosophes de l'époque se cantonneront majoritairement à l'apport épistémologique de Kant, sans intégrer ou difficilement ses réflexions éthiques et métaphysiques. Il y a encore une forme d'évacuation ou de rejet des questions métaphysiques hors du système kantien qui va s'organiser après la chute de l'hégélianisme, et ce rejet est encore tributaire des fins de l'interrogation et du contexte de son émergence. Dans le cas particulier des postkantien(ne)s ce fut la traditionnelle question de la conciliation du rationalisme et de l'empirisme, suite à l'émergence du romantisme qui vint orienter l'interprétation. Avec la crise idéologique que provoqua la chute de l'hégélianisme, c'est une nouvelle motivation qui se fait jour, celle de repenser fondamentalement la rationalité philosophique par l'intermédiaire de la conception kantienne du savoir, et notamment de sa limite, la chose en soi. Pour savoir comment une telle question va déterminer la naissance de deux écoles kantienne(s), il importe ici d'y revenir.

En l'occurrence, l'émergence de la première école néokantienne à Marbourg, est le fait d'une disputation des premières réévaluations des résultats de la « Critique [...]» et de toutes leurs implications pour la science philosophique, par des penseurs qui, dans l'histoire, n'apparaissent pas strictement comme étant ce que l'on appelle, des néokantiens. Ils constituent pour les historiens de la philosophie, des commentateurs dont les développements concourront à la constitution véritable d'une première école de pensée néokantienne. C'est en vertu même de cette préfiguration, et aussi du fait que les marbourgeois travailleront à partir de ces réflexions, qu'il est donc nécessaire de revenir sur quelques grandes figures de l'époque afin de connaître non seulement les éléments spécifiques de leur interprétation comme fondement de la redécouverte systématique du kantisme mais aussi les motifs de leur réévaluation qui serviront de prétexte à l'institution proprement marbourgeoise. Ainsi, nous pourrions comprendre quels ont été les éléments qui ont décidé des philosophes à se regrouper en une école dont la philosophie serait toute allouée à la cause kantienne. En l'occurrence c'est lors du discours inaugural prononcé en 1862, pour la conférence donnée à l'Université de Heidelberg où il enseigne, qu'Edouard Zeller va prononcer les mots qui seront repris comme une véritable devise, affirmant ainsi : « Zurück zu Kant ! ». C'est à la suite de l'impulsion donnée par Zeller, que l'on assistera alors progressivement à la mise en place d'un mouvement de redécouverte systématique du kantisme. Mais, avant d'en arriver là, il aura fallu quelques tentatives singulières et néanmoins décisives.

Cette première remarque en appelle une autre importante pour la compréhension de ce mouvement de retour à Kant, et en l'occurrence des premières démarches faites en direction de la saisie systématique de la philosophie kantienne. S'il nous est possible de défendre rétrospectivement dans l'histoire, l'idée que la redécouverte du kantisme qui va s'effectuer, en particulier en Allemagne, est un mouvement global, il faut aussi comprendre qu'à l'intérieur de ce mouvement, se dessinent plusieurs tendances dans l'interprétation, de sorte que l'on peut aujourd'hui considérer que la progression des philosophes vers une analyse systématique de la « Critique [...] », correspond à une évolution de l'interrogation et précisément, à une mutation dans la problématisation du kantisme. En effet les postkantien ont interrogé le système de la connaissance et tout particulièrement, la réalité de la dépendance mutuelle de toutes nos facultés.

Certains philosophes comme Hamann, Herder et Jacobi la jugeront artificielle et donc irrecevable ce que d'autres comme Reinhold et Fichte, viendront contester, défendant et même justifiant le système de la raison pure, depuis sa fondation première jusqu'à son aboutissement final. A cette discussion sur les modalités du rationalisme kantien, sa validité et sa légitimité, suivra une autre discussion, chez les « *pré-néokantiens* », sur la question de savoir quelle est la limite réelle de notre connaissance. Autrement dit, à la question des possibilités a priori du système de la raison pure, se substitue la question de ses limites fondamentales. La problématique des philosophes n'est plus de savoir si la connaissance au sens kantien du terme, est possible, mais si toutes les frontières décrites par Kant, dans le système de la connaissance, sont effectives ou si, au contraire, échafaudées de toute pièce pour les seuls besoins de ce système, elles ne seraient pas purement et simplement artificielles. Nous le constatons d'emblée, c'est le problème de l'artificialisme qui constitue l'axe principal de la problématisation du kantisme. C'est aussi le point d'achoppement de l'interprétation et de la réflexion sur cette philosophie, entre détracteurs et partisans du criticisme. Or, si un tel problème perdure, l'histoire de la philosophie indique aussi que cette discussion se transforme et donc, que la compréhension du kantisme est effectivement en constante mutation. Toutefois, l'histoire montre également que cette compréhension se perpétue dans ses grandes lignes, et qu'elle ne connaîtra pas une véritable révolution puisqu'il s'agira à chaque fois, soit de décrier le kantisme, soit de venir le remanier fondamentalement.

Il est toujours en somme question de l'admissibilité complète du système kantien, tel qu'il est en effet dans le texte de la « *Critique de la raison pure* » c'est-à-dire de manière transcendante, conditionnée, déterminée et donc essentiellement limitée. C'est alors logiquement, après avoir essayé de pénétrer l'essentiel de tout le système, depuis son point d'entrée c'est-à-dire en partant des facultés de connaissance pour en démontrer la validité fondamentale, que les philosophes et précisément les « *pré-néokantiens* », vont dorénavant repartir de son point de sortie, c'est-à-dire de la chose en soi, pour en éprouver la légitimité ou au contraire, suivant leur parti pris idéologique ainsi que méthodologique, pour en démontrer cette fois encore, mais d'un autre point de vue alors que leurs prédécesseurs la fragilité, l'inanité voire même, la caducité complète. Ainsi l'histoire oscille-t-elle entre illusions et désillusions sur le kantisme.

C'est pour connaître la teneur de cette oscillation et surtout les limites qu'elle impose à tout dévoilement authentique de la « Critique [...] », qu'il importe selon nous, de revenir sur quelques des développements « pré-néokantiens ». Or, l'une des grandes figures de cette époque reste sans conteste celle d'Arthur Schopenhauer qui, dans le « *Monde comme Volonté et comme Représentation* », paru pour la première fois en 1818, va tirer les leçons du kantisme mais surtout en repenser les conséquences. Il importe avant tout de rappeler pour la compréhension de l'interprétation schopenhauerienne, quelles ont été les influences et les circonstances historiques qui l'ont conduit à cette première forme de retour à Kant. En l'occurrence, Arthur Schopenhauer fera pendant ses études à Göttingen et Berlin, entre 1809 et 1811, la rencontre de deux philosophies qui laisseront définitivement leurs empreintes sur sa pensée. En effet, ce sera pour lui l'occasion de se passionner pour le platonisme et le kantisme qui sont deux formes d'idéalisme que le philosophe viendra littéralement célébrer, ce qui sera loin d'être le cas pour cet idéalisme hégélien, auquel il s'opposera violemment. Si l'esprit hégélien habite à cette époque, toute l'Université Allemande, Schopenhauer en effet n'en sera pas moins critique à son égard, quitte pour cela, à s'exclure du cercle philosophique de son temps. Cette solitude que connaîtra toute sa vie le philosophe est symbolique, c'est un choix, celui d'un autre modèle de pensée, à la fois rationaliste et mystique.

En effet, « témoin de la faveur universelle que rencontraient la fausse et la mauvaise philosophie, des honneurs accordés à cette jactance et à ce charlatanisme, j'ai renoncé aux suffrages de mes contemporains. Comment une génération qui a pendant vingt ans proclamé un Hegel, ce Caliban intellectuel, le plus grands des philosophes qui a fait retentir de ses louanges l'Europe entière ; comment cette génération pourrait-elle rendre jaloux de tous ses applaudissements le spectateur d'une pareille comédie ? Le sérieux de mes paroles a pour garant ma conduite : si je m'étais le moins du monde soucié de l'approbation de mes contemporains, j'aurais supprimé les vingt passages de mes écrits qui heurtent de front les idées reçues et ont parfois quelque chose de blessant. Mais je regarderais ici comme un crime d'en sacrifier une syllabe pour me concilier la faveur du public. Jamais je n'ai eu qu'un guide, la vérité ; en m'attachant à la suivre je ne pouvais donc compter sur une autre estime que la mienne »⁴².

⁴² Schopenhauer A., *Le Monde comme volonté et comme représentation*, PUF 2003, Trad. A. Burdeau, Pages 12-13

C'est donc dans l'isolement mais librement que Schopenhauer viendra travailler sans complexes et sans détours les grandes problématiques traditionnelles en philosophie. Dans sa thèse de Doctorat présentée en 1813, la « *Quadruple racine du principe de raison suffisante* », il va en l'occurrence repenser les thèses leibniziennes qu'il réinterprétera alors déjà dans un sens kantien, puisqu'il définit ici les principes fondamentaux de la Raison comme des moyens de liaison dans la pensée des représentations concrètes, avec les représentations abstraites, dans l'Espace et le Temps, en vue de déterminer les actions individuelles dont le principe suprême reste alors celui de la motivation ou autrement dit, du désir. Ainsi pouvons-nous entendre, en substance, quels seront les enseignements distillés par la grande œuvre de Schopenhauer et prendre la teneur de l'influence du kantisme sur cette pensée. C'est premièrement, comme nous le voyons sur la question de la connaissance que l'appel au kantisme est réalisé. En effet, c'est dans le respect des principes fondamentaux de la philosophie transcendantale que la connaissance schopenhauerienne, va être originellement forgée. Ainsi, accorde-t-elle à Kant que toute connaissance passe par les sens, qu'elle résulte d'une intuition dans l'espace et le temps, et prend la forme d'une représentation par le biais des catégories de l'entendement appliquées suivant les règles de la raison. On pourrait presque dire que Schopenhauer sur la question de la détermination des modes de la connaissance est fidèle à l'exposé kantien. Presque seulement, parce que s'il reconnaît le fait que la Raison a des limites, Schopenhauer cherchera cependant à les dépasser et devra donc pour cela, nécessairement abandonner le kantisme. « Qu'on me permette de noter le point de contact de ma philosophie avec la doctrine kantienne et de remarquer que Kant, dans son explication de la coexistence de la liberté et de la nécessité, démontre que la même action qui d'une part est explicable comme conséquence nécessaire du caractère de l'homme, des influences qu'il a subies dans sa vie et des motifs actuels qui le sollicitent, doit cependant d'autre part être considérée comme l'œuvre de sa volonté libre. Dans le même sens, il dit dans le § 53 des *Prolégomènes* : « la nécessité et la liberté peuvent être attribuées sans contradiction au même objet, suivant qu'on le considère soit comme phénomène soit comme chose en soi. Ce que Kant enseigne au sujet du phénomène de l'homme, ma doctrine l'étend à tous les phénomènes de la nature, en leur donnant pour fondement la Volonté comme chose en soi »⁴³.

⁴³ Schopenhauer A., *Op. Cit.*, Sur le besoin métaphysique de l'humanité, Pages 867-868.

D'emblée nous devons constater que la filiation de Schopenhauer avec le kantisme ne se borne pas au thème de la connaissance, mais qu'elle s'étend au contraire, à tous les domaines de la vie humaine, qu'il soit théorique ou pratique. Cette étendue est entre autre rendue manifeste par le fait que Schopenhauer vienne lui-même et à sa manière reposer les trois questions essentielles du kantisme. En l'occurrence, la spécificité de Schopenhauer, est de faire tenir ensemble ces interrogations dans le même ouvrage et donc dans la même réflexion alors que Kant imposait en cet endroit la triple critique de la Raison. Cette manière de les faire tenir ensemble est caractéristique précisément de l'orientation de toute la problématique que Schopenhauer va donner à sa réflexion et par là-aussi des limites qu'il reconnaît à la démarche kantienne, sur ce même point. Or, selon Schopenhauer, si Kant est venu démêler cette situation de doutes qui enflait à l'époque, en imposant par sa méthode critique, un éclaircissement considérable sur les possibilités mais aussi et surtout les limites fondamentales de la connaissance, il a aussi poser des difficultés qui ne peuvent être résorbées qu'en sortant du système de la philosophie transcendantale. Schopenhauer reviendra largement sur ces difficultés dans son opuscule, mais d'ores et déjà peut-on relever les motifs qui lui conduiront à un écart. Kant a permis de connaître quels étaient les mécanismes de l'esprit humain et en l'occurrence de reconnaître qu'il existe deux versants du savoir, l'un sensible, et l'autre intellectuel. Cependant il n'a pas pu reconnaître l'objet de cette dernière forme de connaissance comme étant réelle ni même palpable rationnellement.

En éliminant le dogmatisme, Kant a donc aussi éludé la question de la chose en soi, comme étant une limite infranchissable de tous raisonnements, une frontière à ne pas franchir si l'on veut être raisonnable. Or, de nombreuses questions restent attachées, selon Schopenhauer et selon aussi d'autres philosophes, au concept de chose en soi. Un tel concept doit être reconsidéré non seulement pour les besoins intellectuels des philosophes qui veulent trouver enfin une réponse aux interrogations qui demeurent encore vives et nombreuses même après l'intervention du kantisme ; mais surtout, cette reconsidération s'impose pour les besoins de l'individu lequel, en tant qu'être humain rationnel, est métaphysiquement en quête de solutions qui pourraient l'aider à se sortir de la situation dantesque dans laquelle il se trouve naturellement stationné et dont il doit absolument s'extraire sous peine de se voir dégénérer inévitablement.

C'est pour atteindre cette solution, que Schopenhauer devra s'écarter quelque peu de la doctrine kantienne, et c'est pour la découverte de celle-ci qu'il sera amené dans un premier temps, à reposer les trois questions kantienne. C'est alors uniquement selon le thème de la liberté qui est central dans le kantisme, que Schopenhauer va procéder à cette répétition. Ce qui est remarquable dans la philosophie de Schopenhauer, c'est cette fondation de la réflexion sur la liberté. Certes, celle-ci va reposer sur le jugement en tant que celui-ci est le fruit de notre confrontation avec le réel et qu'il conditionne suivant diverses, tous nos partis pris qu'ils soient théoriques ou pratiques. Mais, chez Schopenhauer, repenser la liberté, c'est d'abord repenser la manière suivant laquelle nous avons tendance à juger habituellement de notre liberté. C'est pour cela qu'il va falloir réintroduire la question de la chose en soi qui en est l'un des pendants naturels dans le système kantien. Or, tout en respectant ce système, Schopenhauer reviendra sur la solution ultime proposée par Kant et il cherchera à s'enquérir de cette chose en soi, qu'il replace dans son ouvrage sur le « Monde [...] », dans le concept de Volonté. Selon Schopenhauer, si toute connaissance du monde est une représentation et plus précisément, *ma* représentation, le monde est quant à lui, essentiellement volonté. La mouvance désordonnée de l'Univers et les extravagances que l'on doit observer chez les hommes, sont pour Schopenhauer, exclusivement les effets de l'influence abusive et excessive qu'impose la Volonté partout et à tous. Chaque vie qu'elle soit végétale, animale ou humaine en est alors orientée ou plutôt désorientée par la Volonté. Mais, dans le cas de l'existence humaine cette force est exacerbée. C'est une tragédie que de constater que le vouloir-vivre est en même temps, l'essence de l'humanité et la cause de son aliénation. Car l'individu voit toutes ses potentialités soumises à la réalisation d'un dessein qui cependant ne lui appartient jamais et, dont il ne tire aucun bénéfice. Déjà, par ces quelques considérations, nous voyons que la réflexion de Schopenhauer développée sur la base des propositions kantienne, est métaphysique et questionne l'essence du Monde et de l'Homme et, si elle peut l'être, c'est précisément parce que la chose en soi est ici repensée. C'est d'ailleurs ce qui avait permis à Fichte de rendre l'Absolu accessible à l'esprit, une démarche contre laquelle Schopenhauer s'élèvera : « Fichte n'est devenu philosophe qu'à propos de la chose en soi de Kant ; [...] mais il a pris la méthode pour la doctrine même à établir, pour le fond du débat »⁴⁴.

⁴⁴ Schopenhauer A., *Op. Cit.*, Livre 1, Page 61.

Selon Schopenhauer le problème essentiel de l'interprétation classique du texte de la « Critique [...] », tient au fait de cette confusion entre l'objet et la méthode. Or ce qu'il faut considérer en observant l'Histoire, c'est que ce problème s'est présenté dans les premiers essais d'explicitation systématique chez les postkantien. Une telle difficulté ne s'étant point résorbée et ce fond problématique étant persistant, nous voyons alors cette alternative entre le rationnel et le métaphysique perdurer, à travers l'hésitation de toute l'Allemagne et de toute l'Europe du 19^e siècle, en général, entre le kantisme et l'hégélianisme. Ce qui est intéressant dans le cas d'Arthur Schopenhauer, c'est que là où des philosophes comme Fichte par exemple, vont abolir le concept de chose en soi pour se rendre au nouménal, sa philosophie va quant à elle le maintenir pour des raisons très précisément métaphysiques. C'est que la chose en soi n'est plus frontière ni limite mais le voile essentiel de l'Univers. En effet, l'Homme est doué de raison et il croit être rationnel, au point de déterminer ses pensées et ses actes, mais en fait selon Schopenhauer, c'est la Volonté qui agit sur lui de telle façon à ce qu'il emploie ses connaissances à nourrir cette Substance qui le tient et qui le maintient en quelque sorte en vie, par la suscitation de désirs masqués par une apparence de besoin. Ainsi, l'Homme n'est-il jamais comme un pilote en son navire et même son corps représente pour la Volonté, la meilleure station depuis laquelle entraîner l'esprit de son hôte. Il est alors, sous son influence, pures réactions, une forme vide de rationalité. Dans cet état, l'existence humaine comme toute forme de vie paraît alors ne répondre qu'à une nécessité absurde qui nous renvoie l'ironie de notre condition : la chose en soi prend ici le nom de Maya, un mythe qui reflète l'image de cette tendance irrationnelle.

Cependant, Schopenhauer enseigne aussi la voie de la liberté. Sa reprise de la pensée kantienne est en effet totale, puisqu'il va reposer l'esthétique kantienne et la théorie du Beau et du Sublime, pour en faire alors le moyen d'un affranchissement des forces avilissantes du vouloir-vivre. Ainsi Schopenhauer fait-il de la même façon que Kant, résonner le versant théorique dans le versant pratique en faisant de la contemplation esthétique, forme spéciale du jugement, l'occasion d'abaisser les voiles et d'atteindre notre fin authentique, le respect de soi s'imposant en l'occurrence chez Schopenhauer par l'ascétisme. C'est à ce moment précis que la raison voit la chose en soi s'évanouir, qu'elle est libérée de ses chaînes, et découvre alors quel est son impératif.

Cependant la chose en soi ne disparaît pas définitivement, et subsiste en l'état d'une illusion qu'il faut dépasser mais qui est indépassable, car l'ascétisme est un idéal qui en tant que tel, demeure irréalisable. C'est cette persistance de la chose en soi, à l'état ici d'illusion naturelle, autrement dit comme étant la barrière métaphysique de notre propre compréhension qu'Otto Liebmann va critiquer la pensée de Schopenhauer et celle des autres postkantien. Il retracera dans son texte, « *Kant et ses épigones* », paru en 1865, la série des reprises manquées de la philosophie kantienne, en exposera les principes fondamentaux, ponctuant chacune de ses démonstrations sur la nécessité d'un retour à Kant. Or, ce qu'il faut selon lui retrouver c'est le sens authentique de la « Critique [...] », et de ses implications. On ne peut en effet se contenter, comme l'a fait Schopenhauer et Fichte auparavant, de maintenir le système ni les imbrications des facultés de connaissance, si on le vide de sa substance en réifiant la chose en soi. Car le système devient alors une coquille vide, fruit du pourrissement de l'essentiel de ce qui l'animait, et qui se retrouve sans utilité et sans valeur suivant Liebmann. Il y a nécessité d'un retour à Kant, pour restaurer la valeur de la chose en soi, qui n'est pas la limite empêchant la formation d'un système métaphysique de connaissance ni une illusion de l'esprit qui ferait l'essence de ce système, mais bien une frontière qu'il faut impérativement regarder comme l'essence de notre rationalité. Il y a nécessité du retour à Kant pour comprendre que la rationalité est faite de droits et de devoirs.

Notre devoir en l'occurrence consiste à accepter cette limitation car il en va de notre liberté. C'est l'enseignement dont il faut se souvenir « après l'échec des philosophies qui lui avaient succédé sans résoudre le problème de fond laissé ouvert par Kant : la quadrature du cercle de la chose en soi, l'erreur, l'énigme qui avaient amené Fichte, Schelling, Hegel, Herbart et Schopenhauer à entreprendre son chemin d'épigone sans comprendre qu'il est impossible de franchir les limites immanentes de l'intellect pour affirmer quelque forme d'absolu. Soulignant le caractère contradictoire de la chose en soi comme vaine tentative de représenter l'irreprésentable et de penser l'impensable, Liebmann affiche également sa dette envers [ces penseurs et surtout, Schopenhauer] qui avait [alors] rendu caduque sa critique concernant le spectre de la chose en soi en la faisant aussitôt rentrer par une autre porte, sous la forme de la volonté »⁴⁵.

⁴⁵ Ferrari M., *Retours à Kant*, Edition du Cerf, 2001, Trad. T. Loisel. Page 20.

Liebmann cherchera quant à lui à restaurer fidèlement le kantisme, en maintenant la chose en soi telle qu'elle est dans le système, c'est-à-dire, complexe mais néanmoins déterminante et efficace si tant est que l'on respecte rigoureusement les termes de la définition kantienne et son esprit. Or pour Liebmann, la chose en soi signifie la limite de toute connaissance, indépassable de par sa nature même et qu'il faut se garder de chosifier, de substantifier par quelque procédé métaphysique ou idéaliste que ce soit. Mais la chose en soi, n'est pas qu'une limite, c'est aussi un principe, la racine même de la connaissance. Ce n'est pas le noumène, un versant du phénomène, impossible à atteindre en raison de la nature de notre esprit, lequel s'il peut *intuitionner* les choses ne peut percevoir aussi immédiatement les essences. La chose en soi signifie la nature dialectique de la raison laquelle forge des concepts si élevés et pousse naturellement si loin son abstraction qu'elle en vient alors à « penser », qu'elle pourrait connaître les choses et l'occurrence l'inconditionné, sans pour cela recourir aux données premières de l'entendement, c'est-à-dire en se privant de toute condition préalable. Chercher à déterminer les principes de la connaissance, et affirmer quelles sont les conditions de possibilité de l'objectivité n'est pas une démarche réservée au seul Entendement mais à tout le système lui-même, pour la bonne tenue de celui-ci. A tel point que la Raison n'est pas autorisée à dépasser toutes conditions, que sa connaissance est déterminée et que vouloir outrepasser ces droits, c'est comme vouloir être dogmatique.

C'est méconnaître dit Kant, la signification de la chose en soi, « dès l'instant qu'on la tient pour l'affirmation ou même seulement pour la supposition d'une chose réelle à laquelle on voudrait attribuer le principe de la constitution systématique du monde ; au contraire, [il faut laisser] tout à fait indécise la question de savoir quelle est en soi la nature de ce fondement qui se soustrait à nos concepts, et [poser simplement cette] idée comme le point de vue duquel seul on peut étendre cette unité si essentielle à la raison et si salutaire à l'entendement. En un mot [poursuit Kant, il faut voir que] cette chose transcendante n'est que le schème du principe régulateur par lequel la raison autant qu'il est en elle, étend l'unité systématique à toute expérience. [Or], il ne suffit pas, pour admettre quelque chose de n'y trouver aucun empêchement positif et il ne peut nous être permis d'introduire comme des objets réels, des êtres de raison»⁴⁶.

⁴⁶ Kant E., Critique de la Raison Pure, Gallimard, 1980, Trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty. Pages 581 et 575.

Fidèle à cette conception de la chose en soi comme limite, Liebmann affirmera même qu'au-delà du sensible, l'esprit ne peut trouver aucune justification objective du réel, car ici, la relation sujet-objet se brise à tel point que rien ne se donne ni se pense. Or, afin de démontrer a priori l'impossibilité de s'extraire de cette relation déterminante qui conditionne notre expérience et donc, notre connaissance, Liebmann va alors s'en remettre à la physiologie. Plus précisément, il va développer une analyse du système visuel, pour déterminer quels sont les principes fondamentaux, constitutifs de notre vision objective du réel. Or, sur cette question de l'optique et de l'introduction dans l'interprétation de la philosophie kantienne des données de la physiologie et aussi de la psychologie, c'est bien Hermann von Helmholtz qui va véritablement apporter des résultats conséquents et faire effectivement progresser la connaissance de la structure sensorielle qui sous-tend toute notre compréhension. Les travaux de Liebmann sur la question, et les résultats apportés par les sciences empiriques, conduisent Helmholtz à s'intéresser de près aux systèmes nerveux, et à invoquer dans cette relation du sujet et de l'objet non pas l'idée d'une concordance hypothétique, mais celle d'une liaison symbolique dans laquelle interviennent essentiellement des signes. Autrement dit, la connaissance que nous retirons de l'expérience ne consiste pas à objectiver des entités réelles et donc à produire l'objet, mais à remonter à l'objectivité du phénomène. C'est ainsi que nous acquerrons des symboles et que nous accédons ici, aux signes du réel. L'expérience vient signaler cette relation du sujet et de l'objet, et signe comme le fruit de cette confrontation, la connaissance symbolique du réel comme objet.

Essentiellement pour Helmholtz « la fonction médiatrice de la connaissance implique que nos représentations des choses ne puissent être rien d'autre que des symboles, signes que la nature fournit pour indiquer les choses et desquelles on doit apprendre l'alphabet dans le but de déchiffrer ce que la représentation d'un objet réunit sous elle comme multiple intuitif »⁴⁷. Certes, nous n'en sommes pas à la pensée des formes symboliques, mais nous voyons ici les philosophes progresser dans cette direction de recherches qui sera systématisée dans l'École de Marbourg, par Ernst Cassirer. Nous saisissons aussi l'importance de retracer, comme les qualifiait Liebmann, ces chemins d'épigone, pour connaître les différentes racines de l'interprétation de Kant.

⁴⁷ Ferrari M., *Op. Cit.*, Page 21.

Or, si d'une part dans son « *Optique Physiologique* », de 1867, Helmholtz tire toutes les conséquences des recherches scientifiques et qu'il impose le revirement empirique de la théorie kantienne de la connaissance au niveau de la relation primordiale du sujet et de l'objet, quant à la nature symbolique de nos productions, il va aussi développer une critique des aprioris kantien et notamment des formes de l'intuition sensible. A la lumière de l'optique et de la physique, il va interroger alors la géométrie kantienne et le concept d'espace, cherchant à déterminer s'il est purement intuitif et dès lors, si les axiomes de l'intuition sont les principes transcendants de notre connaissance. Après avoir rédigé en 1866, « *Sur les fondements factuels de la géométrie* », en 1868, « *Sur les faits qui servent de fondement à la géométrie* » et 1870, « *Sur l'origine et la signification des axiomes géométriques* », il livre en 1878, une synthèse de sa conception de l'espace kantien dans son ouvrage intitulé, « *Les faits dans la Perception* ». En l'occurrence, nous voyons ici Helmholtz corriger la théorie kantienne dans le sens de l'empirisme. Il va s'appuyer en effet sur les résultats des sciences de la nature, et en l'occurrence sur les lois d'association de la représentation, pour demander quelles sont les constructions et les faits qui sont au fondement de tout jugement du réel. Plus précisément, il va ici s'inspirer des travaux de Riemann sur la détermination de l'espace à n dimensions. « Ayant à choisir entre une interprétation innéiste de la représentation de l'espace et une théorie à caractère empiriste qui en soulignait la genèse à travers l'expérience et l'exercice, il n'avait pas hésité à rejoindre la seconde interprétation qui ne lui semblait démentie par aucune circonstance scientifiquement vérifiable et qui se fondait sur les lois de l'association représentative autrement dit, sur les inférences inconscientes en lesquelles se manifeste l'activité de l'esprit, y compris au niveau perceptif »⁴⁸.

En réalité, si Helmholtz préfère la voie empiriste de la connaissance de l'espace, qui s'appuyant sur la physiologie et la psychologie de la perception, se questionne alors, sur la structure de l'espace perçu, toutefois il ne renie pas complètement les résultats et les enjeux du cheminement innéiste qui cherche alors quant à lui à s'enquérir de la structure de l'espace physique objectif et des espaces abstraits de la Géométrie. L'un des traits de la pensée de Helmholtz sur ce point particulier est indéniablement de réaliser la synthèse de ces deux différents axes de recherches sur l'Espace.

⁴⁸ *Ibid.*

Précisément, Helmholtz va affirmer que l'espace est un *a priori* et en même temps, que la Géométrie est une science de la Nature, ce qui ne va pas sans être problématique et même contradictoire par principe. Pour comprendre comment Helmholtz peut ainsi soutenir de telles propositions sans aboutir effectivement à une contradiction, il faut revenir d'abord à Kant et à sa théorie de l'Espace. En l'occurrence, dans l'Esthétique Transcendantale, Kant affirme d'une part que toute connaissance passe par les sens, et d'autre part, que l'intuition sensible est déterminée *a priori* par des formes pures que sont l'Espace et le Temps. Dire que ce sont des formes pures, ce n'est pas en faire des noumènes, ni des choses en soi, mais des structures qui organisent nos intuitions et les moyens par lesquelles nous pouvons effectivement nous représenter un objet. En effet ces formes non seulement déterminent la réception du donné sensible, sans laquelle aucune connaissance ne peut être forgée mais qui plus est, elles organisent un tel donné afin qu'il se présente comme contenu objectivable pour l'entendement et de ce fait, qu'il devienne représentable par cette faculté. En l'occurrence, l'Espace est forme du sens externe et détermine suivant la grandeur infinie la juxtaposition du donné de l'intuition sensible afin que nous ayons alors la perception d'un objet dans un seul et même espace, dans un lieu précis : le *hic* de l'expérience du réel. Le Temps quant à lui est forme du sens interne et il détermine suivant alors un ordre infini, la succession des données de l'intuition, de sorte que l'objet m'apparaisse à un moment précis, et que ma perception s'organise simultanément. Ainsi le Temps détermine-t-il le *nunc* de l'expérience. Déterminant ainsi le *hic* et le *nunc*, l'Espace et le Temps n'en deviennent pas pour autant réels, ils ne sont pas présents dans l'expérience mais ils la conditionnent et doivent être essentiellement considérés comme des *aprioris*.

« L'espace et le temps sont deux sources de la connaissance où on peut puiser *a priori* diverses connaissances synthétiques. C'est qu'ils sont ensemble des formes pures de l'intuition sensible et rendent possible des propositions synthétiques *a priori*. Mais ces sources de la connaissance se déterminent aussi leurs limites par le fait qu'elles ne se rapportent aux objets qu'en tant qu'ils sont considérés comme des phénomènes sans rendre présentes des choses en soi. Les phénomènes forment donc le champ de leur validité ; et si l'on en sort, il n'y a plus d'usage objectif de ces connaissances »⁴⁹.

⁴⁹ Kant E., *Op. Cit.*, Page 105.

En vertu de cette nature de l'Espace et du Temps, la Géométrie de la même manière que la Mathématique, se définit donc chez Kant, comme étant une science pure, qui fonctionne par elle seule c'est-à-dire ne propose de connaissance qu'autant qu'elle les constitue et forme pour cela des concepts de son objet. En ce sens, dans le kantisme, la connaissance de l'espace reste effectivement une détermination qui s'exprime dans des propositions de type synthétique a priori, qui dans n'importe quelle autre science et notamment dans la Métaphysique, sont alors problématiques. Les spécificités des sciences géométrique et mathématique c'est donc qu'elles tirent leurs connaissances uniquement de leurs propres hypostases sans pourtant être dogmatiques et, si elles le peuvent, c'est bien parce que leur objet est pur et qu'il n'implique pas nécessairement le recours à l'expérience pour pouvoir être pensé. En effet, conditionnant l'expérience l'Espace et le Temps ne sont cependant pas conditionnés par l'expérience, mais ils se donnent dans l'intuition pure et les sciences géométrique et mathématique d'œuvrer uniquement sur la base de telles intuitions, à la détermination de leurs propriétés en formant pour cela des concepts, qui serviront ensuite à l'explication du monde. Kant répètera ainsi, dans la « Critique [...] » : « la géométrie est une science qui détermine synthétiquement et pourtant *a priori* les propriétés de l'espace. Que doit donc être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance en soit possible ? Il faut qu'elle soit originairement une intuition car d'un simple concept on ne peut tirer des propositions qui dépassent le concept comme cela arrive pourtant en géométrie. Mais cette intuition doit se trouver en nous *a priori*, antérieurement à toute perception d'un objet et par conséquent être intuition pure et non empirique. En effet les propositions géométrique par exemple : l'espace n'a que trois dimensions sont toutes apodictiques c'est-à-dire qu'elles impliquent la conscience de leur nécessité ; elles ne peuvent donc être tirées des jugements empiriques ou d'expérience ni en être conclus »⁵⁰.

C'est une telle nécessité de l'objet des sciences mathématiques et géométriques qui va rendre leurs hypostases acceptables, contrairement à celles de la Métaphysique dont Kant va montrer dans l'introduction de la « Critique [...] », qu'elles ne peuvent être apodictiques car leur objet n'a pas la nature d'un nombre et que son essence ne peut être découverte ni exprimée dans des formules du type : $7 + 5 = 12$!

⁵⁰ Kant E., *Op. Cit.* Page 93.

Or pour Helmholtz, si nous devons regarder l'Espace comme cet a priori nécessaire à l'intuition sensible, et donc comme étant le préalable indispensable à la formation de toute perception, cependant pour lui la connaissance elle-même de l'Espace ne relève pas essentiellement de la constitution de concepts et se produit par l'interrogation du donné de l'expérience. Chez Helmholtz, la géométrie devient une science empirique. Qu'est-ce à dire précisément sinon que sur la base de la psychophysologie il va alors repenser les structures de la représentation, en interprétant les formes de l'intuition sensible et en l'occurrence l'Espace selon le mouvement. En effet Helmholtz va tenter de dériver toutes les formes particulières de notre intuition de l'Espace de cette forme primitive qu'est le mouvement, afin d'atteindre une connaissance des déterminations particulières de l'Espace, qui sont précisément selon lui, les fins de la géométrie. « La géométrie [dit-il en effet] cherche à découvrir par des expériences et des observations comment l'équivalence physique d'un couple déterminé de grandeurs spatiales peut dépendre de l'équivalence physiques d'autres couples de grandeurs spatiales. Cette géométrie purement physique posséderait entièrement le caractère d'une science de la nature. Certes Riemann avait déjà soutenu que les déterminations particulières de la géométrie devaient être tirées de l'expérience. Mais la géométrie en tant qu'étude analytique du concept de grandeur en général restait une science pure par principe et ne dépendait de la physique que pour ses déterminations particulières. A l'inverse [pour Helmholtz], la géométrie peut être conçue dans son principe comme la science des relations entre grandeurs équivalente pour toute mesure physique »⁵¹.

Nous voyons ici en quel sens, la réflexion de Helmholtz est une synthèse. En effet, il se tient entre l'innéisme et l'empirisme pour soutenir que la géométrie est une science empirique, alors même que l'espace est un objet transcendantal, et cela n'est possible que parce qu'il articule *l'a priori* et *l'a posteriori* c'est-à-dire l'espace comme condition de l'intuition sensible et l'espace, comme objet réel. Selon Kant, l'espace n'a de réalité empirique que dans l'expérience : pour Helmholtz, il n'est pas allé assez loin dans sa critique et n'a pas considéré les lois psychophysologiques de la perception ni le fait que celle-ci s'adapte aux transformations dans la structure de ce qui est perçu, ce qui implique précisément que ni l'espace ni le temps ne soient des données *a priori*.

⁵¹ Bienvenu A., Helmholtz, critique de la géométrie kantienne, Article paru dans la Revue de Métaphysique et de Morale 2002/3, n° 35, Page 381.

C'est à ce titre que Friedrich Albert Lange définira la chose en soi comme étant une hypothèse liée à l'activité opératoire du savoir. Dans son « *Histoire du Matérialisme et critique de son importance à cette époque* », qu'il publie en 1866, il affirme vouloir aider ses contemporains, en apportant des propositions valables tant sur le plan théorique que pratique, qui sauraient combattre l'objection faite au kantisme d'un absolutisme et sauraient résoudre les difficultés qu'on rencontre dans le débat sur le matérialisme. Il montrait alors, à partir de la thèse kantienne de la connaissance, et des progrès des sciences de la Nature à cette époque, non seulement le caractère dommageable mais irrecevable des développements idéalistes de certains postkantien et il montra aussi la valeur du kantisme qui déjà, nous amenait à considérer selon lui, l'importance des sciences positives, que ses contemporains n'avaient pas pressenti. Par cette réflexion, Lange préfigure, en quelque sorte les développements de Marx et de Comte, qui ont fait de l'empirique, un objet et un objectif à regagner par la science philosophique. Cependant il ne s'agit pas pour Lange de changer de méthode comme le proposeront les positivistes mais plutôt de regagner la méthode critique que Kant a développé et qui fait de l'empirique le donné primordial et indépassable de la connaissance.

Pour le débat de cette époque, le criticisme se montre indispensable pour redécouvrir les bienfaits du matérialisme, qui nous maintient dans les limites de la simple raison. Il fait office non pas de prise de position, mais de postulat méthodologique et Lange ici de défendre la « Critique [...] », au niveau de cette modalité de la chose en soi qui rappelle qu'il vaut mieux pour nous reconnaître des limites que de nous imposer des chimères, et des constructions fallacieuses qui nous entraînent dans l'irréel. « C'est en reconnaissant la fonction épistémologique du matérialisme (en tant que maxime de la recherche scientifique destinée à l'orienter vers l'explication de la nature contre toute construction métaphysique arbitraire uniquement fondée sur des concepts) que l'on pouvait en proposer le dépassement en se fondant sur la théorie de la connaissance de Kant. [Selon Lange], toute élimination de la chose en soi impliquait non seulement la nécessité de limiter la connaissance de la Nature à un pur tissu de relations dans l'esprit d'un idéalisme authentique de la connaissance mais aussi une interprétation dans un sens négatif qui la réduisait à un simple concept limite »⁵².

⁵² Ferrari M., *Op. Cit.*, Page 24.

Mais, cette interprétation respectueuse, qui se veut être fidèle à la pensée de Kant, va cependant elle-même trouver ses limites, et précisément lorsque Lange va chercher à appliquer au problème du matérialisme, les données de la philosophie kantienne, il ne va parvenir finalement qu'à imposer des réflexions psychophysiologiques qui ne sont pas sans contredire, le système. En effet, Lange s'inspire d'une part des travaux de Schopenhauer, mais aussi de ceux des sciences empiriques et il énonce alors l'idée que notre connaissance des objets, dans leur expérience n'est jamais une béance sur le réel, mais qu'il nous faut un clé, même pour accéder aux phénomènes. Pour lui, toute expérience est conditionnée par cette structure psychophysiologique, de sorte qu'elle détermine les modalités constitutives de l'expérience elle-même. Autrement dit, nos sensations sont à la fois la condition et l'effet de l'expérience puisqu'elles sont en effet nécessaires à toute perception de l'objet et qu'en même temps elles forment pour le sujet, les données préalables à toute constitution d'une connaissance objective. Il faut donc puiser, dans le sujet transcendantal, les conditions d'une modalisation de cette perception qui est en même temps une réception du phénomène, et donc s'appuyer sur les sciences de la Nature qui nous renseignent sur la structure interne des sens. Ainsi, Lange franchit un nouveau pas décisif vers le psychologisme et semble par ses efforts, introduire en quelque sorte, les premiers éléments d'une transposition de la philosophie transcendantale en une philosophie historiciste des faits de conscience, telle qu'on pourra la retrouver chez Wilhelm Dilthey avec l'idée de *Weltanschauung*. On comprend pourquoi, il sera donc au cœur des préoccupations des néokantiens.

« La physiologie des organes des sens constituait une nouvelle preuve que le monde dépendant de notre conditionnement psychophysiologique et de ce que la notion de matière n'était pas autre chose qu'une simple représentation et non pas une chose en soi. Nous avons affaire non pas aux choses et à leurs images fidèles mais plutôt à leur incidence sur nos sens ; raison pour laquelle on peut soutenir que la physiologie des organes des sens, c'est le kantisme développé ou justifié. Le système kantien pourrait être considéré comme un programme pour ainsi dire, des plus récentes découvertes dans ce domaine. [Dans son interprétation, il s'agira finalement pour Lange], de faire subir à la révolution copernicienne un infléchissement psychologique »⁵³.

⁵³ Ferrari M., *Op. Cit.*, Page 25.

Alois Riehl tentera d'aller plus loin dans le cheminement qu'ont initialisé Helmholtz et Lange, en voulant revaloriser la chose en soi. Effectivement, Riehl s'accorde d'une part avec Lange, pour dire que le concept de chose en soi a une nécessité irrévocable dans le système de la connaissance kantienne, et d'autre part il s'inspire des travaux de Helmholtz lequel impose le recours à l'empirisme sans pour cela retirer aux priori ni leur nécessité ni leur fonctionnalité. Ainsi, dans le « *Criticisme historique* », parut en 1876, Riehl affirmera que, si on élimine la chose en soi, alors le savoir devient pur jeu de l'esprit, lequel n'ayant plus de limite formelle ni réelle, est livré alors à toutes les hypostases métaphysiques possibles. Ce faisant, la raison devient dialectique autant que dogmatique, elle ne se retire pas dans son propre domaine mais au contraire, elle s'étend dans un domaine où assurément elle n'a aucun droit. Cependant et c'est l'une des idées centrales de la pensée de Riehl, si le système kantien va condamner par le criticisme, *la Métaphysique* en tant que science car elle n'est pas comme nous l'avons vu apte à faire des propositions synthétiques a priori, à la façon des mathématiques ; toutefois, le système accepte *le* métaphysique. Ce qui veut dire précisément, qu'il n'y a pas de contradiction logique à affirmer que l'objet tout en étant en relation avec la conscience, garde une existence indépendante de cette relation. A ce titre selon Riehl, la distinction entre phénomène et noumène n'exprime pas l'existence de deux réalités ou deux objets mais de deux points de vue. Et si l'intuition sensible nous révèle une face du monde selon des conditions spécifiques de déterminations, le monde garde une indépendance, puisque nous n'avons pas l'intuition intellectuelle de son essence.

Aussi, la science peut bien saisir un aspect ou un résidu objectif de la réalité en soi parce qu'elle va ramener la régularité des phénomènes à des lois mathématiques. Et, comme chez Helmholtz, les formes a priori du sujet et la réalité en soi trouvent dans ces lois une correspondance médiate. Proche ici, d'une conception signalétique de la connaissance du réel, telle qu'on la trouve chez Helmholtz, et aussi d'une conception symbolique, que l'on découvrira chez Cassirer, l'interprétation de Riehl vient éclairer les chemins d'épigones, leurs difficultés quant au fait de savoir si Kant maintient une *Métaphysique*, ou s'il ne sauve que *le* métaphysique, à travers la chose en soi. Cette hésitation va se résorber et l'interprétation épistémologique de s'imposer bientôt telle la vision canonique du kantisme, dans une nouvelle école de pensée à Marbourg.

2-2 Constitution d'une école néokantienne à Marbourg ou la réinterprétation épistémologique du criticisme : le fait de la science comme nouvel objet

Indubitablement, ce que montrent les premières tentatives de retour à Kant, et celles développées par Schopenhauer, Liebmann et Lange plus particulièrement, c'est qu'il est question d'une première forme de repositionnement par rapport à la philosophie transcendantale de Kant, qui avait été tant dévalorisée par Hegel, lequel indiquait en effet dans sa propre doctrine et pour les besoins de celle-ci, l'impossibilité en soi de cette interrogation préalable de la pensée et aussi son inutilité pour la compréhension des fins essentielles de celle-ci. Déjà semble-t-il Hegel confondait la méthode et l'objet de la critique kantienne, et cette interprétation de s'instaurer alors durablement, et de perdurer dans les réflexions que les post-hégéliens vont successivement engager par la suite, à l'endroit de tout idéalisme. Effectivement la disputation de l'hégélianisme et de l'idéalisme en général, qui sera alors régulièrement développée à cette époque, va confondre d'une part l'esprit absolutiste de Hegel avec l'esprit critique de Kant et reconduira ainsi le rejet des leçons de la philosophie transcendantale ; d'autre part, elle ne va se concentrer que sur les recherches phénoménologiques de ces penseurs pour engager alors un revirement matérialiste des réflexions philosophiques quitte à alors omettre la nécessité de l'interrogation des moyens et des fins de la rationalité en vue de garantir l'objectivité et la validité des connaissances ; et finalement, une telle disputation ne va concourir qu'à détourner le point de vue philosophique, puisque les post-hégéliens vont se tourner vers les Sciences de la Nature, confondant le point de point de départ et le point de chute du questionnement philosophique, et surtout du questionnement kantien. C'est pourquoi des philosophes invoqueront le retour à Kant, et tenteront de revaloriser la philosophie transcendantale. Cependant, tous ces « pré-néokantiens » ne mèneront pas de réflexion systématique de sorte que plusieurs conceptions du transcendantal vont se développer et notamment à propos du rôle du concept de chose en soi, dans le système kantien. Tour à tour pendant de la doctrine théorique et limite du système métaphysique dont Kant donnerait les fondements, la chose en soi représente le point d'achoppement de l'interprétation du kantisme et aussi, le point d'origine de la constitution de deux écoles néokantiennes.

En l'occurrence on ne peut évoquer, en ce qui concerne la philosophie néokantienne, de perspective unique, de doctrine canonique défendue au sein d'une seule et même école de pensée, mais au contraire faut-il constater dans l'histoire, le déploiement de diverses tentatives de relecture des textes kantien et donc, nécessairement invoquer l'existence de plusieurs institutions et de différentes directions dans le néokantisme. Une telle remarque peut paraître dérisoire tant il semble être évident aujourd'hui que les néokantiens n'ont pas tous poursuivis la même fin et qu'ils n'ont donc pas utilisés les mêmes méthodes, pour le recouvrement du sens de la philosophie kantienne. Or, cette remarque s'impose à titre méthodologique, en guise d'avertissement pour toute réflexion sur le néokantisme, afin d'éviter des égarements et surtout des méprises qui conduiraient à considérer unilatéralement les efforts de ces philosophes en direction d'une nouvelle exposition du kantisme. S'il y a donc bel et bien, à partir de 1860, un mouvement de « retour à Kant », qui sera engagé et partagé par certains philosophes, il ne faut néanmoins pas amalgamer leurs ambitions ni leurs prétentions. Il faut ainsi distinguer les écoles de Marbourg et de Bade, leurs contextes historiques particuliers d'émergence et leurs partis pris idéologiques dans la redécouverte du kantisme qu'ils invoquent et engagent. Historiquement, la première de ces écoles à émerger sera celle de Marbourg dont la problématique s'inscrit directement dans le cadre d'une critique des premières réévaluations de la philosophie transcendantale qui ont été faites par Helmholtz, Liebmann et Lange, dans une optique physiologique et réaliste.

Il s'agira alors pour Cohen et pour Cassirer de repenser les concepts et les principes transcendants de la philosophie kantienne et surtout de les redéfinir au sein d'une nouvelle théorie de la connaissance. Au contraire s'agira-t-il pour les néokantiens de l'école de Bade de retrouver le sens original de la philosophie transcendantale et d'en étendre la fonction à tous les domaines culturels pour dévoiler les valeurs qui sont ici mises en œuvre. Au lieu de se concentrer sur « le fait de la science », les badois vont se consacrer aux faits culturels, et pour cela investir le versant pratique du kantisme qu'ils reprocheront aux marbourgeois d'avoir désertés. Pour connaître la teneur et les enjeux de cette nouvelle opposition entre écoles, et comprendre dans quelle mesure ces discussions ont pu déterminer la compréhension du rôle de Kant, il importe de questionner leurs fondements, à commencer par ceux de l'école de Marbourg.

Or, si les néokantiens de l'École de Bade se consacreront à la résolution du problème qui se pose alors, pour la science philosophique concernant sa démarcation vis-à-vis des sciences naturelles, tant du point de vue de la méthode que de l'objet, alors ils ne consacreront pour cela leurs réflexions qu'à la méthode kantienne, qui en promet la résolution et la *chose en soi* de ne pas être ici centrale. Au contraire, les réflexions de l'École marbourgeoise, influencées et inspirées par les premiers « *re-découvreurs* » de Kant, interrogeront spécifiquement ce concept. La redécouverte par ces penseurs, de la philosophie kantienne, se concentrera alors sur la première critique tant il s'agit de repenser les limites de la connaissance et surtout ses possibilités fondamentales. Mais si la fonction du criticisme, et donc de toute la philosophie transcendantale est en jeu, comme d'ailleurs elle l'a toujours été dans les différentes tentatives de redécouvertes, cependant c'est ici qu'elle va apparaître de manière hautement problématique, selon les penseurs de l'École de Bade. Pour le comprendre, il nous faut donc revenir sur les développements marbourgeois, et interroger alors, la valeur de la *chose en soi* autours de laquelle va se construire la philosophie transcendantale kantienne. En l'occurrence l'École de pensée marbourgeoise va émerger, sous l'impulsion de Hermann Cohen et de son ouvrage intitulé « *La Théorie Kantienne de l'Expérience* », parut pour la première fois en 1871, et qui sera ensuite republié successivement en 1885 et puis en 1918. Pour Ernst Cassirer, dernier successeur de l'École de Marbourg, « ces trois ouvrages consacrés à fonder la certitude de la doctrine kantienne sont indissolublement liés au travail philosophique mené durant toute sa vie par Cohen. Car même si en élaborant son système, Cohen s'est beaucoup éloigné des résultats auxquels Kant était parvenu, la conscience méthodologique dont ses élaborations sont animées doit néanmoins sa clarté et sa maturité à la maîtrise rigoureuse des grandes œuvres de Kant. Il n'y a donc ni scission ni séparation entre l'historien de la philosophie et le systématicien. L'influence exercée par les œuvres de Kant sur Cohen est due essentiellement à cette cohésion. Ce qui constitue leur force propre et certes aussi, leur difficulté particulière c'est précisément que la compréhension de Kant n'y est pas conçue comme une cause propre à l'érudition historique et abstraite mais présuppose toujours une prise de position systématique personnelle face aux problèmes fondamentaux »⁵⁴.

⁵⁴ Cassirer E., *L'école de Marbourg*, Edition du Cerf, 1998, Trad. C. Berner, F. Capeillères, M. de Launay, C. Prompsy, I. Thomas-Fogiel. Page 19.

Or, quel est le problème fondamental, selon Cohen qui va émerger tant des réflexions philosophiques de son époque, que des propositions que Kant a faites effectivement, dans la première « Critique [...] » : pour pouvoir répondre à une telle question, certes les développements du néokantisme de type physiologique et réaliste, sont éclairants et montrent que la *chose en soi* est ici, un concept capital. Cependant, ils ne constituent initialement pas l'occasion de la réflexion marbourgeoise dont celle de Cohen. C'est d'abord ici le contexte, et en l'occurrence, l'apparition d'un certain psychologisme en philosophie, qui va représenter ici comme elle le fera aussi pour les badois, les motifs d'une inquiétude. Cette inquiétude consiste à voir s'effondrer progressivement tous les principes et les concepts fondamentaux, que la philosophie transcendantale avait découvert, et donc à renier les conditions de l'objectivité et surtout, ses limites, dans toutes les réflexions, quelles qu'elles soient. Et, déjà Cohen d'incriminer le kantisme, dans cette progression du psychologisme, puisqu'il l'a fait entrer, sur la question du sujet, en plein dans la philosophie transcendantale, pour la court-circuiter. Alors, et c'est sur ce point que la pensée de Cohen travaille, le problème est que la psychologie est venue se substituer au transcendantalisme et s'est ainsi proposée comme moyen d'explication de l'univers, ce qui pour Cohen est aberrant puisque essentiellement, la psychologie ne répond à aucun des critères d'objectivité ni de rationalité minimums. Indéniablement selon Cohen en effet, la psychologie ne tend qu'à s'enquérir à partir de l'étude des mécanismes du psychisme humain de la logique de l'Univers mais elle ne propose cependant, aucune explication objectivement valable en tant que telle.

Le point de vue de la psychologie est en effet, le particulier et l'individuel, elle part des faits de conscience pour s'élever sur base de ces données, à une vision universelle et proposer alors une théorie sur le monde et sur les hommes. Cependant, et Kant l'a montré, les observations ne sont pas des explications et la psychologie qui cherche à gagner par voie inductive, l'essentiel du réel, de confondre hypothèses et hypostases de la recherche. En effet, seule une déduction, à partir des données de l'expérience, faite alors en fonction de principes logico-rationnels peut nous permettre de forger la connaissance et surtout, nous autoriser à prétendre à la vérité. Aussi, la psychologie qui a abandonné les principes et critères de la validité, ne peut-elle proposer tout au plus qu'un point de vue sur le réel, mais jamais une explication universelle.

Ici, « la grande idée de Cohen, est qu'au point de vue de la psychologie, les normes de vérité et d'erreur ne sont pas pertinentes. Soit un jugement vrai et jugement faux. Distincts au point de vue de la philosophie transcendantale ils ne le sont pas au point de vue de la psychologie, même considérée comme une science, qui peut seulement y voir deux évènements aussi réels l'un que l'autre. [...Or], incapable de distinguer un jugement vrai d'un jugement faux, la psychologie en vient à poser le sujet comme la source des lois de la nature, comme la source du monde. Ne s'avisant point de son incompétence dans la théologie du jugement, palier par palier la psychologie devient psychologisme et se propose comme doctrine du monde. [...] On voit par là, combien était aberrante une interprétation psychologique du sujet kantien : pourtant de Fichte à Apelt et Fries sans oublier Schopenhauer elle apparaît dominante. [Cependant dit Philonenko, et ce sera la grande question de Cohen vis-à-vis des perspectives de cette époque], comment en admettre, la perpétuation comme fondement de la science ? »⁵⁵.

Ainsi voit-on que toute la revalorisation de la philosophie kantienne qui va s'engager chez Cohen comme une nouvelle réflexion sur le sujet transcendantal afin de rétablir les déterminations essentielles telles que Kant les avait posées, ne répond en fait qu'à une volonté d'apporter un fondement aux sciences, et plus particulièrement alors à la science philosophique. Or, si cette fondation induit une telle réflexion, c'est parce que c'est en cet endroit, que se décide précisément, la nécessité des outils logiques pour la connaissance, et donc l'impossibilité de s'en remettre uniquement aux faits, comme le crut la psychologie, en particulier. Effectivement, l'Analytique Transcendantale est à la fois l'occasion pour Kant, de montrer que la connaissance dépasse le simple fait de la donation première à laquelle procède l'intuition sensible et qu'elle résulte en effet, d'une élaboration. Précisément le donné subjectif doit devenir donné objectif ou pour le dire plus simplement, doit devenir objet de connaissance véritable. Or, ce que vient montrer l'Analytique, c'est que pour cette objectivation du donné sensible, il faut des principes et que pour leur application, il faut des règles : en somme, elle découvre les mécanismes de la connaissance, et en l'occurrence, sa forme qu'est la synthèse. C'est alors pour la réalisation de cette synthèse que l'on voit apparaître la question du sujet transcendantal, source de toute unité a priori possible de nos connaissances.

⁵⁵ Philonenko A., L'école de Marbourg, Vrin, 1989, Page 19.

Si c'est précisément ici, que Windelband trouvera des failles à la théorie kantienne de la connaissance, Cohen lui considèrera au contraire, que cette définition est claire et rigoureuse et qu'elle répond donc au problème du psychologisme, pour peu que l'on entende bien le propos de Kant. En l'occurrence, la démonstration kantienne consiste selon Cohen, d'une part à déduire les principes de la connaissance, et d'autre part à les justifier car en remontant aux conditions de la synthèse du donné, Kant fonde les conditions de l'expérience et assoit les possibilités de la science. En effet, l'Esthétique Transcendantale vient montrer que toute connaissance sensible résulte de la mise en œuvre de nombreux a priori et en l'occurrence, des formes pures de l'intuition sans lesquelles nous ne pourrions retirer de l'expérience aucune perception de l'objet mais seulement un donné disparate. Pour qu'il y ait donc intuition unifiée de l'objet, il faut nécessairement qu'il y ait des principes. C'est pour avoir la connaissance claire de ces principes et pour savoir quelle est leur fonction essentielle, qu'il faut mettre en œuvre une analytique transcendantale. L'analytique définit la procédure, et en l'occurrence une décomposition du pouvoir de l'entendement et le transcendantal définit le point de vue de cette décomposition : Kant recherche la logique de l'usage a priori de tous les principes de la connaissance, en partant d'une application réelle pour remonter à une application possible. Or les possibilités de cette application définissent en propre les limites de la connaissance objective et donc les critères de l'objectivité. Ainsi, cette déduction transcendantale sert l'application légitime des catégories dans les sciences.

En l'occurrence, ces catégories s'appliquent à quelque chose qui leur est hétérogène : pures, elles doivent ordonner un donné sensible diversifié et lui fournir l'unité d'un objet pensable. Kant, cherche à savoir comment cette unité est possible. Or, c'est pour la détermination de cette synthèse qu'il fait intervenir deux concepts majeurs, d'une part, la conscience de soi pure, ou le sujet transcendantal, et la chose en soi, ou l'objet pur, inconditionné. Alors ce dont Kant s'enquiert, ce sont des possibilités a priori de la connaissance partant d'un savoir déjà constitué, celui des philosophes. Il découvre dès l'Introduction qu'il existe deux pôles du savoir l'un sensible et l'autre intelligible, et dans l'analyse de la fonctionnalité possible de ces pôles, il découvre les règles de leur liaison a priori, qui garantissent l'unité a posteriori du savoir. Or, cette liaison de laquelle procède toute synthèse et donc toutes connaissances est chez Kant, rendue

possible par l'intervention d'un troisième terme ou faculté qui est l'Imagination, dont l'analyse transcendantale fait voir qu'elle a non seulement le pouvoir de produire des images mais aussi celui de fournir le schème suivant lequel l'entendement va alors pouvoir effectivement appliquer les concepts. C'est dire que toute connaissance est le produit d'une synthèse et que la synthèse n'est elle-même possible que comme une schématisation des concepts. La schématisation est en effet une phénoménalisation, autrement dit, une temporalisation lors de laquelle, non seulement l'entendement est ramené aux formes pures de l'intuition sensible et donc à une sorte de communauté avec le donné auquel il s'applique, mais qui plus est il est ramené au principe a priori de cette application possible. En effet, le concept de temps constitue contrairement au concept d'espace, le socle d'une liaison avec notre intériorité subjective, et l'occasion pour l'entendement d'apercevoir les principes qui déterminent ses opérations. C'est que la temporalisation découvre la racine de la synthèse, le sujet transcendantal dans la conscience de soi, et le fondement de celle-ci, à savoir le principe de l'aperception transcendantale, en vertu de laquelle, la connaissance est unifiée. Or, que vient poser ce principe sinon qu'à la base de toute connaissance il y a une conscience, et que tout donné perçu est déjà aperçu par moi-même de sorte que je me pense en même temps que je pense un donné. C'est en vertu de cette identité qu'il y a une unité possible.

« Et selon Cohen, Kant a clairement défini le sujet transcendantal : l'unité synthétique de l'aperception est donc le point le plus élevé auquel on doit rattacher tout l'usage de l'entendement, la logique même toute entière, et après elle, la philosophie transcendantale ; cette faculté est bien sûr l'entendement. L'aperception signifie chez Kant une règle : le *Je pense* doit pouvoir accompagner toute mes représentations. Cette règle signifie d'une part, une activité synthétique possible : dans tout le détail de ma connaissance, le *Je pense* doit pouvoir intervenir comme principe de liaison rattachant dans la nécessité des connaissances les représentations qu'elles enveloppent. D'autre part, en tant qu'unité synthétique suprême, le *Je pense* comme règle et non événement mental est principe. [...] Kant a défini le sujet même comme la science effective, saisie comme mouvement vers le réel et dont les principes sont au sommet, le *Je pense*, principe d'unité assimilé à l'entendement lui-même et à l'unité de la synthèse »⁵⁶.

⁵⁶ Philonenko A., *Op. Cit.*, Page 21.

La conscience de soi est donc la condition de possibilité de l'objectivité du savoir. Or, cette objectivité est bornée. En effet, l'esprit ne s'intuitionne lui-même suivant Kant, que quand il intuitionne des objets et comme il les intuitionne c'est-à-dire de manière déterminée et circonstanciée par l'expérience. C'est dire d'une part, que l'on ne peut connaître le Moi de manière pure et absolue, mais que l'on ne peut le connaître que par le biais de l'expérience parce qu'ainsi l'entendement fait remonter tout le divers de l'intuition à l'unité de l'aperception pour sa synthèse, et donne l'occasion au moi de se représenter ce qui lui est extérieur et de pouvoir se présenter. En l'occurrence le sujet ne peut se présenter par le biais de n'importe quel objet. La théorie kantienne de la connaissance s'appuie sur une analyse de l'entendement, afin de savoir comment peuvent être appliquées les catégories à l'intuition sensible. Or, la reconnaissance des principes de cette application, est en même temps pour le sujet empirique que nous sommes, la reconnaissance d'une vérité fondamentale, celle de la limitation de notre pouvoir de juger que le concept de chose en soi vient signifier. A la distinction entre le sensible et l'intelligible qui avait permis de dégager pour l'analyse transcendantale de la connaissance, les différents chemins d'éclaircissement, vient répondre en effet, la distinction entre phénomène et chose en soi, pour la reconnaissance des conditions d'application des principes qui ont été découverts par l'analyse transcendantale. En l'occurrence si toute connaissance passe par l'expérience elle ne saurait pouvoir selon Kant, dépasser l'expérience et n'être alors que pure intuition des objets. Au contraire, l'objet apparaît comme le produit d'une construction et précisément d'une synthèse qui se produit dans la conscience de l'objet, de sorte que sans l'expérience il n'y a pas d'objet pour nous, ni donc non plus de connaissance objective possible.

Conséquemment, les conditions de possibilité de l'expérience définissent aussi celles de l'objectivité, et si aucune connaissance n'est possible sans l'intuition sensible d'un objet au préalable, l'objectivité se borne, à conceptualiser ce donné. C'est dire, d'autre part, que l'on ne peut connaître que par le biais de l'expérience, de sorte que chercher à s'enquérir des conditions a priori de la connaissance c'est interroger les fondements de l'expérience possible et qu'ainsi la théorie kantienne, se présente pour Cohen non comme une théorie transcendantale de la méthode, en vue de la démarcation de la philosophie, ce que penseront les badois, mais comme une théorie de l'expérience.

« Le mot expérience appelle une détermination immédiate précise. Un objet dégagé dans l'expérience est saisi selon les lois mathématiques de la physique et les objets de la physique dans leur totalité, constituent l'expérience. Aussi la théorie kantienne n'est pas une théorie de la représentation au sens que Schopenhauer donne à ce mot, voulant qu'il recouvre à la fois l'objet connu et l'objet représenté. [... Il s'ensuit alors pour Cohen, que] cette théorie de l'expérience doit dégager les principes qui fondent le savoir physico-mathématique systématique. [...] »⁵⁷. Dès le départ, la réflexion de Cohen sera donc centrée sur cette question de l'expérience, dont la théorie kantienne doit être repensée, en tant que la valeur transcendantale de l'a priori peut faire courir le risque, par sa fondation, de s'exposer à la récupération psychologique. Or, Cohen tient comme Dilthey, à marquer la distance entre la philosophie transcendantale et le domaine d'organisation psychologique de la raison. Chez Cohen en l'occurrence, il s'agira de retirer à la philosophie kantienne ces postulats psychologiques, qui comme le remarquerons Windelband et Rickert, sont pernicious pour le criticisme lui-même. Il s'agit précisément de relier la philosophie transcendantale aux faits de la science, qui sont indispensables pour saisir le sens de l'a priori kantien. Pour Cohen l'a priori est une méthode de détermination de la valeur de la validité de la connaissance.

En effet, « ce que la philosophie est d'emblée seule à pouvoir déterminer et mettre au jour, c'est l'organisation de la connaissance de la Nature. L'orientation de toutes les recherches ultérieures est donnée de manière contraignante avec ce point de départ. Dès lors, il n'y a plus de revirements inattendus ou paradoxaux : le nouveau point de départ détermine la suite de manière univoque et nécessaire. Les *facta* de la science de la nature ne sont alors valides que dans la [seule] mesure où il est possible de leur accorder crédit dans des jugements exacts et sûrs. Mais parvenir à une telle certitude n'est possible que si les jugements naturels particuliers sont en quelque sorte encrés dans les jugements fondamentaux universels des mathématiques. [Suivant Cohen en effet], l'ordre de la certitude va des mathématiques à la physique, non l'inverse. Ainsi est-ce [finalement selon lui], en fonction de la science mathématique de la nature, que l'interrogation transcendantale doit tout d'abord s'orienter ».⁵⁸

⁵⁷ Philonenko A., *Op. Cit.*, Page 22.

⁵⁸ Cassirer E., *L'école de Marbourg*, Edition du Cerf, 1998, Trad. C. Berner, F. Capeillères, M. de Launay, C. Prompsy, I. Thomas-Fogiel. Page 22.

Dire comme le fait Cohen, que la philosophie doit s'en remettre aux faits de la science physico-mathématique ce n'est toutefois pas confondre pour Cassirer deux domaines et ramener alors le philosophique au scientifique, mais c'est retenir toutes les leçons du kantisme et précisément, le principe suivant lequel, toute connaissance passe par l'expérience ce qui implique, nous l'avons vu, que toute tentative de déterminer les conditions de possibilité de la connaissance consiste à circonscrire tout le domaine de l'expérimentable. Mais, la philosophie kantienne, et plus généralement la philosophie ne réfléchit pas un objet particulier et donc ne fonde pas l'objectivité dans le domaine qui est le sien mais au contraire vient-elle et précisément Kant le montre, interroger les fondements universels de la connaissance, et donc de l'objectivité en général. Or, pour Cohen ce que la philosophie établit, ce sont, avec les conditions d'objectivité, les critères de validité de la connaissance, lesquels doivent être définis conformément à la définition kantienne du criticisme, avant tout essai d'hypostase sur la nature de la réalité. C'est pourquoi l'appel aux sciences physico-mathématiques fait par Cohen ne va pas signifier un changement d'objet mais un changement de position par rapport à ce qui fait l'objectivité. C'est « le moyen de garantir le sens objectif de l'idéalisme kantien [ce qui explique qu'on soit avec Cohen] perpétuellement renvoyé à la science en tant que corrélat véritable et indispensable de la philosophie transcendante »⁵⁹.

En l'occurrence, si elle s'enquiert de l'objectivité en général c'est-à-dire pour tous les raisonnements, et si la philosophie transcendante va pour cela exposer des critères universels et nécessaires de la connaissance, c'est cependant toujours pour un mode déterminé de connaissance, qu'est l'expérience. En effet, c'est le résultat conjoint de l'Esthétique et de l'Analytique que de montrer que le savoir rationnel est en soi, une connaissance par expériences, la réflexion kantienne visant à dégager les conditions de possibilités de la connaissance, c'est-à-dire, les déterminations pour un objet dont l'expérience est réalisable par l'esprit humain. L'objectivité que la démarche critique va poser, sera nécessairement tributaire de ce donné préalable et visera à unifier cette contingence au moyen de principes universels. Ainsi il appert suivant Cohen, que la philosophie travaille essentiellement à organiser tous les contenus objectifs de l'esprit en se référant alors aux domaines de la physique, de l'éthique et de l'esthétique.

⁵⁹ *Op. Cit.* , Page 24.

« La critique signifie d'abord cette mise en garde : ne pas identifier la philosophie aux mathématiques ou à la physique ni même seulement les placer sur un pied d'égalité. La philosophie n'a pas à produire des choses ou comme le dit l'expression équivoque et trompeuse dont les mathématiques se sont emparées, à les construire mais d'abord et uniquement à comprendre et à examiner comment sont construits les objets et les lois de l'expérience mathématique. Or, par cette mise en garde la critique procure à la fois l'intelligence du problème et le remède : la science mathématique de la nature ne reposerait pas purement et simplement sur les mathématiques et l'expérience mais aurait part à la philosophie. La critique apprend à reconnaître cette part et ainsi, dans l'objet de sa critique, le philosophe qui examine, perçoit l'esprit de son esprit »⁶⁰. Il s'agit *par* la philosophie transcendantale, de montrer que naturellement nous tendons à unifier, l'esprit individuel ne parvenant en effet à produire la connaissance que par la synthèse des données de l'intuition sensible selon des principes. Mais il s'agit aussi selon Cohen *pour* la philosophie transcendantale elle-même à titre de fin, de trouver l'unité en soi de la connaissance. Ainsi a-t-elle tendance à chercher l'unité de tous les principes non pas tant, pour construire une connaissance totalisée du réel, que pour établir l'organisation systématique de sa connaissance, dans les différentes sciences. Ainsi la philosophie a-t-elle pour cela besoin de venir examiner leurs données. Or, si l'on peut objecter que cette tâche est infinie, et qu'il serait impossible à la philosophie de pouvoir interroger les fondements sur lesquels chacune des sciences fonctionne de manière spécifique, Cohen de rappeler que nous procédons régulièrement selon les mêmes principes, qu'ils sont peu nombreux de sorte que la tâche d'une organisation soit possible et qu'elle doive débiter par la science physico-mathématique qui établit les lois de la nature et révèle donc les conditions de l'expérience dont la philosophie transcendantale s'enquiert. Parce qu'elle veut en effet ramener tous savoirs à l'unité, la philosophie transcendantale doit nécessairement déterminer quels principes sont concrètement appliqués par l'esprit connaissant. Ce qu'elle cherche essentiellement, c'est à découvrir les principes qui rendent dans chaque science l'expérience possible, et donc à recouvrir tout le domaine de la connaissance objective. Ainsi Cohen dit-il que la fin de la philosophie transcendantale est donc de montrer une connexion réelle de toutes les sciences existantes, et pour cela de réaffirmer leur connexion idéale.

⁶⁰ *Op. Cit., Ibid.*

En l'occurrence, voyant que la philosophie transcendantale cherche l'unité de tous les principes de la connaissance, Cohen désignera cette idéalité par le principe suprême de l'expérience possible. Étant donné que la connaissance repose sur une synthèse, et que celle-ci n'est elle-même possible qu'à la condition d'une aperception par le sujet transcendantal, des données à unifier et de la reconnaissance par celui-ci d'un objet de connaissance possible, les possibilités de la connaissance reposent donc sur celles de l'expérience et celles-ci à leur tour, dépendent des possibilités de la conscience de reconnaître un objet comme pouvant être, un objet de connaissance. Pour Cohen, ce que vient montrer l'Analytique Transcendantale c'est que la connaissance repose sur une triple synthèse et que s'il appartient au sujet empirique de réunir les conditions de possibilité de l'expérience, il revient au sujet transcendantal d'unir les données de l'expérience en un objet de pensée, de sorte que l'unité a priori de tous les principes de la connaissance, soit une unité d'objet fondée sur l'aperception transcendantale. « Peu nombreux étaient les principes atteints par Kant comme formes de la sensibilité et grâce à la table des jugements en ce qui touche les catégories fournissant dans leur synthèse le principe proprement dit, et Kant en fait, les avait trouvés en réfléchissant sur les sciences et qu'on ne pouvait en trouver d'autres, on s'exprimera précisément en parlant du « principe suprême de tous les jugements synthétiques », mais puisque le tout s'oriente vers l'expérience, la définition correcte sera : « le principe suprême des jugements synthétiques est le principe fondamental de l'expérience »⁶¹.

Or ce principe que la philosophie transcendantale expose, selon Cohen impose alors que l'entendement soit le centre de la connaissance car c'est lui qui permet de réaliser la synthèse la plus déterminante, la synthèse de l'intuition n'ayant de significativité que par les catégories de l'entendement, et la synthèse de l'imagination n'ayant alors d'utilité que pour l'application de telles catégories. A tel point d'ailleurs selon Cohen que non seulement la philosophie transcendantale nous invite à dépasser l'intuition sensible mais qu'elle nous exhorte aussi à supprimer l'Esthétique transcendantale. En effet, la philosophie transcendantale interroge, par le biais de l'Analytique toutes les conditions d'application possibles des principes de l'entendement afin de déterminer les fondements de l'objectivité et donc, d'instaurer les critères de la validité.

⁶¹ Philonenko A., *Op. Cit.*, Page 26.

Or, l'Esthétique sert uniquement à montrer l'application réelle de ces principes dans n'importe quelle expérience. En effet les conditions de possibilités de la connaissance sont découvertes par l'expérience, cependant elles ne servent qu'à la saisie de toutes les conditions de l'objectivité possible et donc à l'instauration pour la connaissance et pour la science en général de critères de validité. La philosophie transcendantale ne cherche pas à s'enquérir de la nature des phénomènes, ni plus généralement de l'être de la réalité phénoménale, mais elle travaille à partir des faits de la science, à définir les termes de cette validité. De sorte que toute la « *Critique de la Raison Pure* », ne soit essentiellement pour Cohen, qu'une pensée de la pensée qui cherche la logique pure de l'entendement et qui peut dès lors se passer d'un questionnement de la sensibilité et donc, d'une esthétique qui la théorise. Loin d'affirmer que la question des formes a priori de la sensibilité soit dénuée d'utilité pour le système transcendantal, toutefois il faut remarquer selon Cohen, qu'elle se fonde complètement dans ce système sur les données logiques et catégoriques de l'entendement. Il faut ainsi parler selon Cassirer, des relations réciproques des moments logiques et empiriques de la connaissance. Or pour Philonenko, Cohen va plus loin et invoque l'assujettissement de l'Esthétique. « Cette dernière dit-il, est « la science de tous les principes de la sensibilité a priori ».

Mais étant donné que nous venons de voir que ce qui vivifie et fonde la connaissance synthétique, présuppose le concept « d'expérience », expérience dans laquelle et pour laquelle toute synthèse est établie, nous devons donc aussi et par là même affirmer que la sensibilité exige également pour sa part, à titre de principe de l'expérience, un éclaircissement apporté par la Logique transcendantale. [...] La théorie de l'espace et du temps contient la théorie des conditions des *phaenomena* en vertu desquelles, la pensée ou plus précisément la conscience trouve sa fin dans des intuitions. C'est à cause de l'orientation vers cette fin que l'espace et le temps apparaissent comme les conditions préliminaires permettant l'application des catégories. Toutefois, la théorie de l'espace et du temps est aussi la théorie d'une certaine qualité des *noumena*. Cette signification obscure et négative de l'Esthétique transcendantale ne peut être éclaircie que par la Logique transcendantale dans laquelle précisément, le concept de *noumena* trouve sa limitation en relation à cette norme que sont les catégories »⁶².

⁶² Cohen H., La théorie kantienne de l'expérience, Edition du Cerf, 2001, Trad. E. Dufour et J. Servois, Page 223.

Pour Cohen, il est évident que les philosophes ont toujours mal interprété les fins de la critique kantienne, et plus particulièrement, le rôle de l'Esthétique transcendantale, qui doit être exclusivement attachée à la Logique transcendantale, en tant qu'elle ne s'occupe ni de la nature des objets, ni de leur existence mais de notre manière de les penser, dans le respect de toute la philosophie transcendantale. Mais si dire qu'il faut dépasser l'Esthétique pour se concentrer sur la Logique, implique expressément chez Cohen de rejeter les dichotomies traditionnelles en philosophie et notamment, celles faites entre la Sensibilité et l'Entendement, l'Empirisme et le Rationalisme, cependant cela ne signifie pas que l'on doit ignorer la distinction, du point de vue des modes de la connaissance, entre phénomène et noumène. Au contraire pour Cohen, le principe suprême de l'expérience, ne sera étayé que par une étude de la *chose en soi*, ce concept par lequel Kant est venu imposer, depuis l'Esthétique transcendantale mais pour la Logique transcendantale, une limitation à la validité objective. Effectivement, dans la théorie de l'expérience, que constitue la « Critique [...] », la chose en soi apparaît dès l'Esthétique, au cœur de la distinction phénomène et noumène, par l'éclaircissement des formes pures de l'intuition de l'espace et du temps. La chose en soi apparaît alors comme la limite de la connaissance, puisqu'elle est l'en deçà de l'expérience, et vient déterminer la région de l'inconnaissable, celui du noumène, face du phénomène que l'esprit ne peut atteindre. Mais, ce concept reparaît dans la Logique transcendantale, et en l'occurrence, dans la Dialectique pour désigner alors l'inconditionné.

Or, si chez Kant, l'inconditionné en tant que tel marque la limite de la connaissance, la frontière à ne pas franchir par la Raison si elle ne veut pas être dialectique, elle devient ici l'objet visé par la totalisation des savoirs physico-mathématiques. Fondant ces derniers sur le principe suprême de l'expérience, Cohen affirme non seulement qu'ils ne sont ni des lois ni des principes mais des espèces du *Je pense*, mais qui plus est, il montre que l'objet transcendantal forme leur unité idéale. Certes, le processus de la connaissance n'a pas de terme et la *chose en soi* d'être une fin inatteignable mais, elle n'est plus irréalisable comme le soutenait Kant. Passant de l'indéfini à l'infini, et regardant la tâche exclusive de la Raison de ramener la totalité des conditions d'un conditionné donné à l'unité pour la tâche inclusive de la philosophie de ramener tous les savoirs à leur unité idéale, Cohen fait du criticisme, une pensée de la pensée.

Ainsi, nous voyons comment Cohen réécrit toute la philosophie transcendantale. Ici, la réflexion ne débute plus par l'étude des formes a priori de la sensibilité, car cette question relève de l'Esthétique transcendantale, qui est secondaire ; mais elle part de la pensée, pour interroger ce qu'elle peut et surtout, doit produire elle-même. Rien n'est extérieur ni antérieur à la pensée, dans la dernière philosophie de Cohen, aussi faut-il affirmer que tout n'est qu'une production de la pensée, que ce soit alors l'objet scientifique de la connaissance, le sujet éthique dans l'action, ou le sentiment de soi dans l'art. Et, parce que la connaissance résulte d'un jugement, Cohen de questionner les différentes espèces du jugement et de proposer une classification dans laquelle, « logiquement », les jugements des lois de la pensée seront premiers. Succéderont les jugements des Mathématiques et ceux des sciences mathématiques de la nature. Et enfin, interviendront les jugements de la Méthode, résidus de la théorie de Kant. Or, si les trois premières classes de jugements constituent la pensée ainsi que son objet, la dernière classe quant à elle, représente le domaine de la critique nécessaire de toutes les productions de l'esprit. Ce qui reflète l'esprit suivant lequel Cohen, va finalement travailler à la systématisation des connaissances, est le premier principe des lois de la pensée, à savoir le principe de l'origine. Dans sa critique, pour expliquer le fait que la révolution copernicienne soit la méthode de la philosophie transcendantale, Kant a formulé le problème de la connaissance comme étant celui de l'ignorance de l'origine de toutes nos hypostases, origine qui devait être interrogée en vue d'atteindre tous les fondements de la pensée, et de voir alors le phénomène dogmatique se résorber.

Dans le cadre du problème d'une fondation des sciences de la nature, vient répondre chez Cohen cette tentative de systématisation de leurs déterminations fondamentales par le principe suprême de l'expérience, qu'est le *Je pense* et la question de l'origine de résonner alors ici, comme une loi nécessaire de la pensée pour la pensée. C'est elle en effet qui exprime le sens de la révolution engagée par Cohen, totalement refermée sur le sujet transcendantal et la pensée pure et c'est elle qui définit le fonctionnement de cette pensée en complète autonomie dans le système de la raison que Cohen pose. En l'occurrence, le jugement d'origine définit son rôle créateur. Or, Natorp montrera que si la pensée est créatrice de sens, cependant cette création n'est pas achevée car ce que la chose en soi signifie, c'est que l'Objet au sens absolu, reste notre éternel X.

On ne peut donc parvenir à systématiser toutes les connaissances, à les unifier en un système complet et achevé, puisque l'objectivation qui est le mouvement essentiel de notre esprit est en réalité un mouvement perpétuel. Par contre ce que l'on peut tenter de retrouver, dans ce mouvement continu ce sont les spécificités de la subjectivité qui s'origine précisément dans ce processus et que ce dernier a naturellement tendance à masquer, pour ses besoins. Il y a bien selon Natorp, deux mouvements de la pensée, le premier par lequel généralement nous forgeons l'Objet, et le second par lequel il nous est possible de découvrir le Sujet pur qui en est à l'origine. Dans sa « *Psychologie générale, suivant une méthode critique* », écrite en 1912, Natorp va chercher à recouvrer, la subjectivité dans les divers moments de son aliénation par le processus objectivant. « En faisant valoir la corrélation entre matière et forme de la connaissance et entre les phénomènes et l'unité idéale de la loi, en laquelle se trouve fixée leur multiplicité changeante Natorp inverse donc le rapport entre phénoménal et objectif : ce n'est pas ce dernier qui fonde celui-là, tout comme ce ne peut être la subjectivité qui fonde l'objectivité. Mais, ce qui pour le positivisme est le donné immédiat, ce qui pour la psychologie est le psychique comme donnée évidente devient un problème : le but d'un processus de reconstruction qui, de l'objectivité, remonte au subjectif. C'est en partant de l'objectivation que nous reconstruisons, pour autant qu'il est possible, les degrés de la subjectivité originelle laquelle ne saurait être atteinte [selon Natorp que] par cette voie de reconstruction à partir de la construction objective achevée »⁶³.

Il y a bien chez Natorp, une pensée de l'origine mais celle-ci n'appelle pas la question du néant, mais dans un esprit plutôt hégélien, celle de la négativité et en l'occurrence d'une relative négativité, induite par le processus de la connaissance. En effet, selon lui, la logique véritable admet en elle l'opposition car en tant que construction, elle signe le passage du non-être à l'être. Mais, il ne s'agit pas d'extraire quelque chose du néant ni d'y fonder quoi que ce soit comme le pensait Cohen mais de procéder à une schématisation des potentialités du sujet dans les déterminations qui s'accomplissent et qui s'accompliront dans ce processus d'objectivation. Ainsi, nous voyons comment l'Ecole de Marbourg, fait du criticisme une théorie vitaliste et constructiviste.

⁶³ Ferrari M., *Op. Cit.*, Page 62.

Cette interprétation sera renouvelée dans un premier temps de son œuvre par Ernst Cassirer, ultime représentant de l'école marbourgeoise. En effet, c'est sur la base de la réflexion épistémologique de Cohen et de Natorp, qu'il travaillera à une idée qui fut développée par Georg Simmel et selon laquelle la philosophie ne peut que s'attacher à interroger les contrastes de la spiritualité pour montrer quel sont les fondements de la vitalité de l'esprit et donc, les principes de la vie culturelle qui est si largement en question depuis l'effondrement de l'idéalisme, en tant que point de départ et terme de la connaissance philosophique dans sa théorisation. C'est alors pour la réalisation de celle-ci que Cassirer s'engagera en direction de Cohen et Natorp. En l'occurrence, il reconduira l'interprétation du transcendantalisme, telle qu'elle fut développée par Cohen dans son ouvrage sur la « *Théorie Kantienne de l'Expérience* ». Et, il va lui aussi revaloriser le criticisme comme la méthode de la science physico-mathématique. De la même manière que ses prédécesseurs, Cassirer affirmera que pour déterminer les fondements de la rationalité mais surtout, pour étayer les conditions de l'objectivité, il faut partir du fait de la science considéré comme le corrélat de la philosophie, et le socle de son interrogation. Il traitera dans quatre volumes qui paraîtront entre 1906 et 1945, le dernier volume ayant été publié à titre posthume en 1957, de ce qui constitue le « *Problème de la connaissance dans la philosophie et la science de l'époque moderne* ».

Or ici, Cassirer va effectuer deux constats fondamentaux concernant l'évolution de nos connaissances. D'une part il constate dans l'histoire, l'application systématique des structures mathématiques à l'empiriquement donné, et par suite il va reconnaître que cette application est ce qui a soutenu toutes les révolutions scientifiques. Il va ensuite affirmer, en vertu du fait que c'est l'application des principes mathématiques à la Nature qui a déterminé la progression des connaissances scientifiques, que cette situation *réelle* de la réflexion moderne doit être appréciée dans sa situation *idéale*, par le biais alors, des structures formelles de la science mathématique. En l'occurrence, la progression de nos connaissances s'est faite, selon Cassirer, de manière synthétique, de sorte que les modèles mathématiques de la nature ont été successivement corrigés puis raffinés, au fur et à mesure précisément, que l'on est parvenu à la conscience de l'origine de nos productions et de la nature des mécanismes qui les déterminent. Or, cette conscience s'est accrue par l'effort de Descartes, de Hume et surtout de Kant.

Indubitablement l'éveil de la conscience philosophique a induit la reconnaissance par la raison, de la caducité des propositions métaphysiques et elle se traduit par la sortie de la raison hors du paradigme métaphysique, afin d'élaborer un questionnement de type logico-formel. Et suivant Cassirer le kantisme constitue notamment en raison de la révolution copernicienne qu'il impose, un accomplissement de cette démarche et un modèle qu'il revient à la postérité d'appliquer dans tous les domaines du savoir. C'est ce que Cassirer tentera précisément de faire, en replongeant pour cela dans les réflexions de Cohen. Celui-ci, nous l'avons vu précédemment, est venu déployer une conception génétique de la connaissance scientifique pour questionner par la suite, la synthèse dans toutes ses déterminations a priori. Pour Cohen, la connaissance est un processus de développement historique qui a en vue de la constitution de l'objet de la science ce qui, comme l'affirma Natorp, constitue une tâche infinie et inachevable. En vertu de la nature temporelle de l'existence mais aussi de la connaissance, l'objet, produit de l'organisation systématique des déterminations qui structurent a priori l'objectivité, reste l'éternel X de la science. Les développements des sciences doivent être examinés dans leur convergence vers cette *chose en soi*, en vue de sa construction progressive. Et, chez Cohen, cette progression sera calquée sur la méthode du calcul infinitésimal : partant de l'idée d'une série continue ou de la fonction, notre problème est alors de voir comment cette série peut être a priori générée par étapes.

Dans son ouvrage parut en 1910 et alors intitulé, « *Substance et fonction. Eléments pour une théorie du concept* », Cassirer conçoit alors un tel processus de développement de la connaissance comme une série dont la structure formelle est ordonnée par une relation d'inclusion. On doit alors concevoir les structures de notre développement successif, comme des convergences vers une fin qui est un cas limite de structure et à ce titre, il faut par exemple comprendre que la géométrie non-euclidienne va contenir la géométrie euclidienne. Ce point de terminaison de la séquence du développement est en réalité un idéal, au sens kantien du terme, c'est-à-dire qu'il oriente et limite les efforts et que nous ne l'approchons jamais que de manière asymptotique. Toutefois, cet idéal constitue un a priori de la connaissance, et qu'il confère aux propositions mathématiques, leur forme objective caractéristique. Poursuivre la progression des connaissances c'est donc d'abord poursuivre le développement des Mathématiques.

« Le fait de la science est et reste à vrai dire un fait qui se développe historiquement suivant sa propre nature », si bien que la théorie de la connaissance est une théorie de la vie de la connaissance. [Il s'agit alors de reconnaître suivant Cassirer] la structure logique universelle et l'existence d'un invariant qui se conserve dans la succession des systèmes particuliers »⁶⁴. C'est précisément le kantisme et sa méthode spécifique qu'est le criticisme, qui vont donner à Cassirer, un aperçu de cet invariant, ou tout du moins, de la manière dont nous pouvons le déterminer. En effet, dans son histoire de la philosophie moderne, l'intervention de Kant marque un véritable tournant, porté et apporté par la révolution copernicienne, laquelle nous impose avec le changement de position, la modification de notre compréhension traditionnelle de l'histoire des progrès intellectuels. Il ne s'agit plus alors de se laisser conduire par la nature comme à la laisse mais d'abandonner effectivement les concepts métaphysiques de substance ainsi que d'essence, qui devaient fournir une explication absolue, pour s'enquérir des faits, ceux de la conscience permettant l'unité de ceux de la science, en définissant les principes de la connaissance et les règles de sa validité. La révolution copernicienne montre donc que les fondements de la connaissance l'emportent sur ce qui est connu et que toutes les productions intellectuelles ne trouvent fondamentalement leur sens que par les différentes fonctions cognitives qui les ont déterminées a priori.

A ce titre, le kantisme devient alors non seulement chez Cassirer un modèle pour la compréhension des structures de la connaissance comme il l'expliquait dans le texte « *Substance et Fonction* », mais il devient aussi, et c'est ce qu'il affirmera en 1921, dans son texte sur la « *Théorie de la Relativité d'Einstein* », qu'il est un cadre acceptable pour leur explicitation. En l'occurrence, ce texte marque un tournant décisif dans la pensée de Cassirer et dans sa conception de la validité objective. C'est en cherchant à creuser la philosophie transcendantale et la question de la donation du sens qu'il a l'intuition que d'autres structures que celles logico-mathématiques interviennent dans toute la constitution du savoir et qu'il effleure la notion de *symbolisme*. Ainsi dit-il : « Chaque direction originelle qu'adopte la connaissance, chaque interprétation à laquelle elle soumet les phénomènes afin de les rassembler sous l'unité théorique ou sous celle d'un sens déterminé, renferme en elle, une manière particulière d'appréhender et de

⁶⁴ Boutot A., *La Pensée allemande moderne*, PUF, 1995, Page 32.

former le concept de réalité effective. Il en résulte non seulement des différences de signification caractéristiques entre les objets scientifiques eux-mêmes et la séparation notamment entre l'objet mathématique et l'objet physique, entre l'objet physique et l'objet chimique, entre l'objet chimique et l'objet biologique ; mais ici encore viennent s'opposer à la totalité de la connaissance théorético-scientifique d'autres donations de sens et de forme qui possèdent un type indépendant et une légalité indépendante, comme c'est le cas de la forme éthique et de la forme esthétique. Il semble alors que la tâche d'une véritable critique générale de la connaissance soit de ne pas niveler cette multiplicité, cette richesse et cette variété de formes dans la connaissance et dans la compréhension du monde et de ne pas les forcer à entrer sous une unité abstraite mais au contraire de les laisser se maintenir en tant que telles. Quant à la totalité des formes qui se présentent à nous ici, c'est seulement si nous résistons à la tentation de les comprimer sous une unité métaphysique ultime, sous l'unité et la simplicité d'un fondement du monde absolu et de vouloir les déduire à partir de ce dernier, que leur véritable teneur et leur plénitude concrète s'ouvrent à nous. [Se distinguant alors de Cohen et de Natorp, Cassirer va affirmer que désormais], la tâche d'une philosophie systématique, est d'affranchir l'image du monde de cette unilatéralité exclusive »⁶⁵.

Or, l'unilatéralité que subit la philosophie dans sa conception traditionnelle et de la validité, et des structures a priori qui la déterminent, est de procéder suivant alors le principe de l'adéquation alors que la découverte des formes, montre que la donation de sens n'est pas purement rationnelle a priori, et qu'elle fonctionne aussi selon des modalités qui ne s'appliquent pas suivant un tel principe. « Le problème prend une autre tournure si, au lieu de considérer l'essence des choses comme établie, on voit en elle le point de mire infiniment éloigné auquel tendent l'entendement et tout l'effort de recherche. Le donné de l'objet se transforme alors en tâche de l'objectivité. Tâche à laquelle, la connaissance théorique n'est pas la seule à participer car toute l'énergie de l'esprit y prend part à sa manière. Le langage et l'art eux aussi, se voient assigner leur signification objective originale, non pas parce qu'ils reproduisent une réalité en soi mais parce qu'ils la préfigurent et sont des directions de l'objectivation »⁶⁶.

⁶⁵ Cassirer E., La théorie de la relativité d'Einstein, Ed. du Cerf, 2000, Trad. J. Seidengart, Pages 128-129.

⁶⁶ Cassirer E., Logique des sciences de la culture, Ed. du Cerf, 1991, Trad. J. Carro et J. Gaubert, Page 108.

C'est par sa réflexion sur la philosophie transcendantale de Kant, que Cassirer voit la nécessité de poursuivre le processus de progression des connaissances objectives, et c'est dans la réflexion sur le transcendantalisme, à partir des données scientifiques de son époque, qu'il comprend l'existence d'autres modèles de la rationalités qui ne sont pas purs a priori, mais symboliques. C'est dans le passage du logique au symbolique qu'il réalise un tournant significatif dans sa pensée, et qu'il donne alors un nouveau visage au néokantisme marbourgeois. Mais c'est désormais aussi un nouvel objet que Cassirer va questionner, dans son ouvrage rédigé en trois volumes, entre 1923 et 1929 sur la « *Philosophie des Formes Symboliques* », et cet objet n'est plus le fait de la science en particulier, mais bien le culturel, en général. En l'occurrence, Cassirer affirme que les différentes réalisations dans lesquelles la Culture va s'affirmer et non se perdre et se disséminer comme le pensait Simmel, que les produits culturels se fondent sur une activité symbolique qui, s'éloignant des données immédiates de l'expérience sensible, vont conduire à la formation de schèmes conceptuels « autonomes ». Il faut rappeler pour le comprendre que chez Cassirer, la représentation apparaît comme un procédé qui donne son image à un concept, à tel point que la forme doit être reconnue selon lui comme le processus de l'imagination. Cassirer peut considérer à partir de là, que le schématisme est le centre du savoir, dont l'image est la fonction symbolique. Une philosophie attachée à la connaissance des formes symboliques est pour Cassirer une philosophie qui cherche à dégager dans les produits culturels, les déterminations du comportement humain et plus précisément, de sa manière de comprendre. Elle veut recouvrer les formes de la connaissance, ses symboles et découvrir leurs fonctions a priori. Or chez Cassirer le symbolisme apparaît comme une fonction de dépassement qui permet à l'homme de se dégager des données immédiates de l'empirie pour se rendre vers un univers idéal qui finalement médiatise son rapport au monde. Par la fonction de symbolisation l'homme peut se comprendre lui-même. La fin du symbole est bien pour Cassirer la libération de l'homme vis-à-vis des données sensibles qui l'assaillent et des élaborations objectives qui dissimulent son authenticité. En ce sens le symbolisme est un humanisme. « L'homme ne peut qu'accepter les conditions de sa vie propre. Il ne vit plus dans un univers purement matériel, mais dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art, la religion en sont des éléments »⁶⁷.

⁶⁷ Cassirer E, *Essai sur l'Homme*, Ed. de Minuit, 1975, Trad. N. Massa, Pages 42-44.

2-3 Constitution du néokantisme de l'École de Bade ou le questionnement des valeurs du philosophe à partir du texte canonique de la « Critique [...] »

S'il est un fait indéniable et réellement caractéristique c'est que les nouveaux kantien de l'école de Marbourg chercheront à revaloriser la philosophie transcendantale et à réaffirmer alors de leurs voix emblématiques, la valeur fondamentale du criticisme. Mais cette revalorisation de la méthode kantienne dans la Philosophie Allemande au 19^e siècle, ne va cependant pas se produire similairement. Bien plutôt va-t-elle revêtir des formes différentes selon les interlocuteurs du texte de la « Critique [...] ». Il faut même remarquer que c'est à l'occasion de ces commentaires, et de l'instauration des différents modes de la compréhension de la valeur du criticisme, que nous verrons la redécouverte du kantisme provoquer une crise fondamentale entre les deux grandes traditions interprétatives que sont les écoles de Marbourg et de Bade. A ce titre, il convient de ne pas appréhender le néokantisme de manière systématique sans quoi l'on se risquerait à imposer dogmatiquement la même démarche à des philosophes aux perspectives hétéroclites et de mener à leurs égards une déconstruction de leurs points de vue historique, dans le strict respect de la définition heideggérienne de la procédure. En l'occurrence il convient d'interroger la détermination de la fonction du criticisme dans ces différentes écoles. Ainsi, si les néokantien de l'école de Marbourg vont faire du criticisme le moyen pour Kant d'asseoir la philosophie transcendantale, et surtout de l'asseoir comme fondement de la recherche philosophique, toute allouée au questionnement des faits de la science, dont l'expérience, pour la continuation du mouvement de construction des savoirs scientifiques au sens kantien du terme. Mais, cette redéfinition des tâches de la philosophie transcendantale, vient redessiner tout le projet kantien de la critique, ainsi que les résultats que sa démarche a pu produire, en les replaçant sur l'horizon de l'Histoire de la pensée rationnelle et objective dans le but de pouvoir comprendre cette histoire, et surtout, de pouvoir la poursuivre. Il y a en effet, surtout chez Cohen et chez Natorp, une volonté de systématiser les efforts des intellectuels, dans l'histoire perpétuelle des progrès scientifiques de l'Humanité, quitte pour cela à fondre tous les domaines de réflexion, et à confondre leurs fins. Et c'est précisément cette confusion qui va être mise en cause par les badois mais non

pas tant parce qu'elle dépasse les propos de Kant, mais parce qu'elle en outrepassa le sens, que ce soit dans la première ou dans les autres critiques que le philosophe de Königsberg va mener successivement, précisément à propos de ces différents objets. Effectivement, les représentants de l'école de Bade, qui apparaît dans les années 1880, et tout particulièrement son fondateur, Wilhelm Windelband, ne masquera pas le but de son entreprise mais sera au contraire, conscient et revendicatif quant à cette idée que toute redécouverte du kantisme va paradoxalement impliquer, un dépassement. Grand historien de la philosophie, Windelband nous livre un travail considérable et notamment, cette étude parue entre 1878 et 1880, et consacrée à la Pensée Moderne. Ici, déjà il évoquera le rôle de Kant dans l'histoire. Mais c'est réellement dans l'œuvre de 1884, « *Prélude* », que Windelband décrira le mieux sens de sa démarche à l'égard du kantisme, et qu'il permettra alors de comprendre les enjeux de toute la démarche qui fut entreprise et répétée, depuis les premiers mots de Zeller. Ainsi il dira, « nous tous sommes des disciples de Kant. Mais notre retour actuel vers lui ne saurait être la simple remémoration de la forme historiquement conditionnée en laquelle il expose les idées de la philosophie critique. Plus nous saisissons profondément l'antagonisme qui subsiste entre les différents thèmes de sa pensée plus nous trouvons en lui les moyens d'élaborer les problèmes que Kant avait créés avec ses propres solutions. [Selon Windelband, pour tous kantien], *comprendre Kant signifie, dépasser Kant* »⁶⁸.

En l'occurrence, que s'agit-il de dépasser pour Windelband sinon d'une part, toutes les philosophies post-hégéliennes, dans leurs tendances au relativisme et d'autre part le kantisme lui-même en direction alors de l'hégélianisme. L'une des caractéristiques et donc des différences avec l'École de Marbourg, c'est bien que le retour au kantisme s'accompagne dans l'École de Bade, d'un retour à Hegel. Pour le comprendre, il faut d'abord comprendre les forces et les faiblesses qui seront reconnues à la philosophie transcendantale ici et aussi plus généralement par les prédécesseurs de Kant. En effet l'historicisme et le positivisme ont pour trait commun d'avoir voulu abandonner le point de vue de l'universel, défendu par les philosophes et plus particulièrement par les idéalistes que sont Kant et Hegel qu'ils condamnent fermement, pour réorienter alors toute la recherche philosophique sur le sensible et sur les faits empiriques.

⁶⁸ Ferrari M., *Retours à Kant*, Ed. du Cerf, 2001, Page 66. L'auteur cite Windelband W., dans *Präludien*, Tübingen, 1919, 6^e Edition, Volume I, Page 4.

Pour ces philosophies post-hégéliennes, précisément, il ne s'agit plus de proposer de grands discours généralistes abstraits mais, il s'agit d'être efficaces et donc, concrets. Ainsi vont-elles proposer de nous en remettre aux méthodes des sciences naturelles, et à leur logique pour nous consacrer alors à l'individuel et au singulier. Selon elles, la science philosophique a désormais pour tâche de récolter ces données empiriques qui attestent de toutes les procédures qui sont mises en œuvre par l'esprit car c'est de cette manière seulement que nous parviendrons à connaître les lois qui déterminent notre comportement qu'il soit intellectuel ou moral. L'empirie devient ici le repère et le critère de l'intellection philosophique qui consiste expliciter des faits et non plus à déterminer des principes et concepts a priori, comme le soutenait dogmatiquement l'idéalisme. Indubitablement, il ne s'agit plus de proposer des lois transcendantales, mais de constater dans l'enchevêtrement des phénomènes entre eux, l'application des lois physiques et psychologiques. Premier et primordial, ce constat doit donc orienter toutes les recherches philosophiques selon les post-hégéliens, dont l'objet se présente désormais comme étant, suivant leur vue historiciste et positiviste, *le culturel*. Or, si l'on doit se résoudre à la mutation des préoccupations fondamentales et si l'on doit s'enquérir des ces nouveaux objets de questionnement toutefois, il ne faut pas tout amalgamer. Ce que laissent apparaître les développements post-hégéliens, ce sont de grandes confusions entre l'objet et la méthode proprement philosophiques.

Cette confusion se présente comme le fruit de cet effondrement de l'Idéalisme et plus précisément, de la philosophie hégélienne, et pour les néokantiens, elle représente les raisons du péril de la science philosophique qu'il faut empêcher. Effectivement, si les philosophies post-hégéliennes ont infligé à l'hégélianisme, le retournement qui avait été alors imposé au kantisme, toutefois, leur reprise théorique et méthodologique des conséquences de cet abandon complet de la figure de l'intellectualisme à outrance, ne vont pas induire une modération. Au contraire, les post-hégéliens sont-ils conduits à pratiquer les mêmes excès que les idéalistes qu'ils exècrent et finalement à plonger tout aussi aveuglément et tout aussi dogmatiquement, dans un domaine particulier de la connaissance. Qui plus est, leur choix de s'abandonner à la région des faits, s'accompagne de la résolution de se délester en même temps que des représentations obsolètes du passé, de tout l'appareillage intellectuel qu'elles impliquaient.

Le plus grand dommage pour la science philosophique, que cause l'effondrement de l'idéalisme, apparaît indéniablement comme étant le renversement des concepts, des principes et des valeurs qui orientaient auparavant tout le questionnement et avec lui l'abandon de la validité, comme moyen et comme fin de l'objectivité philosophique. En effet, suivant les post-hégéliens le culturel s'impose comme un objet pour lequel il ne serait jamais question d'objectivité ni de validité, une nature en vertu de laquelle, la science philosophique doit nécessairement se repenser idéologiquement et aussi, méthodologiquement. Le culturel parce qu'il est un domaine naissant et apparaissant dans le cours même de l'histoire comme quelque chose d'évanescant, il ne va induire tout au plus que quelques informations descriptives. Changeant, fluctuant, le culturel se présente comme un objet temporel, sur lequel on ne peut tenir qu'un discours relatif et non universel. C'est pourquoi les post-hégéliens délaisseront l'interrogation critique, pour en appeler à mener une réflexion psychophysique et une enquête anthropologique. Cependant ce choix s'avère être périlleux car la philosophie ne peut se contenter d'une enquête phénoménologique mais doit au contraire essentiellement questionner les principes et les concepts qui déterminent les mécanismes observés pour connaître avec certitude et surtout, reconnaître la certitude comme possible.

Fondamentalement l'objet de la philosophie est d'établir les conditions de possibilité de la vérité. Si nos représentations ont évolué et si la vérité réapparaît, comme le dit Nietzsche, telle une valeur, néanmoins rien ne nous autorise à sa relativisation car si elle se rencontre historiquement dans toutes sociétés, c'est que cette valeur n'est pas contingente mais nécessaire et qu'il faut mener à l'égard de notre culture universelle, une critique qui en démontre l'apriorité. S'il est indéniable que l'homme est culturel et historique, s'il nous faut prendre conscience de l'historicité et de la relativité de nos représentations cognitives de nos principes moraux et de nos goûts esthétiques, il n'en reste pas moins qu'il y a en eux des éléments intemporels et universels que la philosophie a précisément en charge de mettre en évidence. Si la vérité peut nous apparaître comme une donnée historique et culturelle, il faut rejeter cette proposition nietzschéenne de renverser toute valeur. S'il y a des conventions dans notre société, et si la vérité en fait partie, cependant cette valeur s'impose par son universalité. Qui plus est, contrairement à ce que disait Nietzsche, la philosophie n'est pas selon les

badois, « créatrice de valeurs, mais elle a simplement à débrouiller, dans le chaos confus de l'expérience ces valeurs dont le système constitue la conscience normale et représente la culture humaine »⁶⁹. Ce que la critique kantienne vient nous enseigner, c'est la nécessité de questionner les origines de toutes procédures intellectuelles pour leur maîtrise et celle de l'évaluation ne doit pas être soustraite à cette introspection. Alors, l'une des forces de la philosophie transcendantale est fondamentalement pour Windelband d'être applicable à tous les domaines de la connaissance, et d'avoir été appliquée par Kant à la spéculation métaphysique, comme à éthique et à l'esthétique. C'est d'ailleurs pourquoi, il jugera avec Heinrich Rickert, la concentration de l'école marbourgeoise sur la première critique kantienne comme injustifiée et préjudiciable. C'est elle, selon eux, qui va générer le relativisme ainsi que le pragmatisme et alors conduire à l'évanouissement des valeurs rationnelles, ce que nous aurons l'occasion de juger ultérieurement. Mais pour le moment, il nous faut considérer, en dehors de l'intervention hypothétique de ces philosophes, la certitude avec laquelle Kant savait son système être exposé au psychologisme d'une part et à l'historicisme d'autre part. Il cherchera précisément à lutter contre les dangers de ces deux méthodes. En effet, si le kantisme, impose un recentrement sur les faits de conscience, afin de comprendre les faits empiriques, il ne s'impose pas comme une méthode génétique mais critique qui va déterminer a priori les conditions possibilités de la validité objective.

L'effondrement de l'Idéalisme conduit les post-hégéliens à transporter cette question des valeurs dans le domaine des faits empiriques, où elle sera alors désolidarisée du problème de la validité qui l'accompagne nécessairement. Or, le kantisme a montré que la question des valeurs, ne relève pas du fait mais du droit, et qu'elle impose un questionnement fondamental. Le retour au kantisme s'impose effectivement ici pour saisir le sens du positionnement philosophique de Kant sur cette question. Mais, s'il s'agit de redécouvrir l'enjeu de la critique il faudra aussi dépasser les difficultés de la démonstration kantienne qui s'expose à des interprétations inappropriées. Il s'agira en ce sens, de montrer la nécessité des valeurs malgré leur apparente contingence et de s'abstraire de l'étude anthropologique pour trouver la pure logique des faits. La difficulté que posent les perspectives post-hégéliennes, c'est qu'elles maintiennent le

⁶⁹ Bréhier E., Histoire de la Philosophie, Puf., 2004, Livre 7, Chapitre 12, Paragraphe 2, Page 1680.

véritable objet de la science philosophique tel qu'il a été posé par le kantisme, mais sans pour autant garder la méthode d'investigation qui lui est propre. Elles pensent le réel mais pas le possible, le fait pas le droit. Ce que les néo-kantiens vont montrer, c'est que la question de droit s'impose avant la question de fait, de sorte que toute tentative d'appréhension des phénomènes va impliquer l'intervention de principes et de concepts a priori. C'est l'un des mérites de Kant que d'avoir démontré que toute connaissance est nécessairement en même temps, l'effet des sens et le produit d'une transcendance. Vouloir se recentrer sur le réel ne signifie pas pour autant que l'on puisse se désolidariser de la question logique qui l'accompagne. Pour les néokantiens de l'école de Bade et en l'occurrence pour Windelband, il s'agit de remettre à jour les motifs et les enjeux de la méthode critique, et plus précisément de venir revaloriser le logique maintenant que le phénoménal occupe tout l'espace de la discussion. Cette revalorisation induit d'une part d'affirmer les principes du criticisme et la nécessité d'une enquête sur les faits de conscience pour voir comment nous construisons nos connaissances, enquête qu'il faudra de nouveau appliquer à la question du culturel et pour cela, la revalorisation du logique va passer d'autre part, par une réflexion qui doit dépasser les difficultés de la conception kantienne pour renforcer les critères et les repères de la validité objective, en les débarrassant de l'empreinte psychologique qu'ils portent. C'est elle qui a exposé le système à une réinterprétation fallacieuse.

Certes, Kant est venu exposer les fondements de l'objectivité scientifique, cependant, il ne l'a pas fait assez solidement de manière à se prémunir d'une réappropriation métaphysique. En effet, le concept de la validité en soi est développé chez Kant dans le concept de conscience en général, qui constitue la racine de nos présupposés et dont l'unité synthétique est le principe d'aperception. Toute connaissance passe par les sens mais elle passe aussi par la conscience de sorte qu'aucune unité du donné n'est possible sans l'unité des principes et des formes qui guident notre expérience. Or, cette unité des présupposés passe par l'unité de la conscience : c'est parce que j'ai conscience de moi que je peux avoir conscience d'un objet et me le représenter. Mais, affirmer que l'unité de la connaissance ressort, d'un point de vue formel de l'unité de la conscience, c'est aussi constater pour Kant, d'un point de vue réel que c'est l'unité synthétique de ma perception qui me révèle cette unité première de ma conscience.

Elle démontre la dérivation des principes de détermination objective, du principe de l'unité transcendantale c'est pourquoi la saisie des présupposés de la connaissance, va impliquer pour ce qui est des concepts de l'entendement, une déduction : s'il y a concrètement unité du savoir, c'est que le savoir a pour principe l'unité. La tâche de l'Analytique transcendantale sera de retrouver ces concepts qui vont nécessairement s'imposer dans ma conscience, avant même toute connaissance. Or, la difficulté qui résulte du kantisme et du fait qu'il n'accentue pas l'ordre de prévalence de ces unités c'est que l'on peut se méprendre sur la fonction de l'a priori et sur la philosophie transcendantale. En effet si le subjectif dévoile autant l'objectif, que l'objectif éclaire le subjectif, alors il est possible de penser que mes expériences m'appartiennent et que la connaissance que j'en retire n'a de valeur que pour moi, puisque les principes et les concepts que je mets en œuvre doivent passer par ma propre reconnaissance. Dès lors, il serait possible d'affirmer, comme l'a fait Nietzsche, que la validité n'est rien que le fait de la reconnaissance d'un donné comme valant *pour moi*, mais non *en soi*. Pour restaurer la praticabilité et l'applicabilité de la méthode critique sur le problème de la culture, il faut donc renforcer la détermination de l'a priori sans quoi il sera impossible de poser et de prouver la validité en soi de toutes nos valeurs.

Il faut reposer pour cela, le concept de « critique de la raison pure » : « par le terme de critique, il faut comprendre la prise de conscience, à savoir la prise de conscience systématique des principes qui fondent la vie de la raison c'est-à-dire le dévoilement scientifique de ce qui structure fondamentalement toutes les fonctions culturelles. Tel est l'apport de la critique kantienne, bien qu'on ne trouve pas cette formulation chez Kant, et que peut-être ce sens précis lui ait échappé. Sa philosophie transcendantale est quant à ses résultats, la science des principes que nous regroupons maintenant sous le nom de culture. Elle recherche les fondements conceptuels du savoir, de la moralité, du droit, de l'histoire, de l'art et de la religion : elle le fait alors de telle sorte que ces fondements soient dévoilés en leur évidence réelle comme étant valables en eux-mêmes indépendamment de la saisie empirique par la conscience individuelle ou la conscience collective historique. Le sens de l'a priori chez Kant qui est souvent mal compris, ne signifie rien d'autre. Car cette évidence réelle n'est pas comme Lotze l'a à l'occasion finement montré, celle de l'originare psychologique. C'est la réflexion

progressive de la conscience sur elle-même qui doit d'abord la dévoiler, puis la faire reconnaître. Ici prévaut encore le mot d'Aristote, « ce qui est premier pour la nature » est « second pour nous »⁷⁰. Qu'est-ce à dire sinon que la validité de la connaissance passe par la reconnaissance des principes et concepts a priori, que celle-ci n'est bien possible que par une introspection de la conscience et alors comme une philosophie critique qui en évalue les termes. Pour Windelband, l'histoire peut en effet montrer l'existence de cultures aux codes et normes divergentes, cependant, elle ne constitue pas en elle-même une source d'explicitation et en l'occurrence, elle ne peut divulguer les liens qui unissent essentiellement ces cultures entre elles, sur un plan universel, précisément parce que l'histoire et plus précisément l'historicisme va se cantonner au plan de l'individuel et du contingent. Cependant, la réalité de l'application partout de certaines valeurs doit faire l'objet d'une critique. C'est au texte « *Microcosmos* », qu'Hermann Lotze publie dans trois volumes entre 1856 et 1864, que Windelband se réfère et notamment à l'idée suivant laquelle pour comprendre la vie humaine, il faut interroger l'Univers car ce sont des lois nécessaires de ce macrocosme que procède le microcosme humain. Ce rapprochement vise l'élucidation des relations entre la vie et l'esprit et le développement d'une étude métaphysique et logique. C'est cette logique qui va influencer Windelband quant au rôle normatif des valeurs. Or pour saisir cette influence, il faut observer comment Lotze distingue plusieurs types de réalités.

Certes, il y a « d'abord le règne des lois universelles et nécessaires, condition de toute réalité possible. À cet objet s'applique la théorie des catégories kantienne et par leur moyen on peut établir les conditions éloignées et comme le soubassement sur lequel repose les sciences mais on ne peut expliquer l'apparition d'aucun phénomène. C'est pourquoi l'ensemble des faits d'expérience constitue un second ordre de réalités que nous atteignons alors par la perception. Cependant l'action du monde externe sur la conscience pose un problème difficile qui trouve sa solution dans un troisième ordre de réalités: le règne des valeurs où notre intuition du monde trouve son unité. Ici en effet, la théorie que Lotze appelle « l'idéalisme téléologique » conduit à affirmer dans le monde l'unité de substance, celle-ci étant le Bien vers lequel tout converge »⁷¹.

⁷⁰ Windelband W., Discours sur le renouveau de l'hégélianisme, 1910, Trad. J. Mallet, A. Wilmes, C. Prompsy. Avec la collaboration de S. Camille et J. Mallet. Texte paru dans la revue KLESIS, Octobre 2007. Page 7.

⁷¹ Thonnard, F.J., Précis d'Histoire de la Philosophie, Paris, Desclée, 1937, Pages 826-827.

En l'occurrence si sa conception de l'Univers implique chez Lotze une métaphysique, elle va impliquer aussi, une logique et précisément, une logique pure qui soit donc en elle-même indépendante de la psychologie, que déjà il rejette. En un certain sens, de la même façon que Dilthey, Lotze va essayer de rétablir des frontières entre les divers savoirs. Cependant, il le fait à l'intérieur du domaine philosophique, qui en effet, par l'influence de l'Idéalisme, et précisément de l'idéalisme kantien, en était alors venu à ne constituer qu'une théorie de la connaissance. Pour Lotze, il faut venir distinguer le métaphysique du gnoséologique. De sorte que, si la première lui enseigne différents ordres de réalité et donc différents types d'objets, cependant seule la seconde va nous en fournir les principes objectifs et ainsi fonder la validité de toutes représentations. Or, dire que la logique doit être pure, c'est précisément laisser à la Métaphysique son propre champ d'action et la soustraire au domaine du gnoséologique, mais c'est aussi renoncer aux données psychologiques qui se sont immiscées dans certaines tentatives de détermination, et revenir aux fondamentaux de la logique, qu'ont explicités Platon et Aristote, selon lui. Il faut revenir à leur méthodologie et à la distinction entre l'acte psychologique et son contenu, ce que précisément le kantisme est venu confondre en plaçant sur le même plan de réciprocité l'unité transcendantale et l'unité synthétique de l'aperception. Lotze réaffirmant que la logique ne considère pas le contenu, mais la validité de la pensée éclaire le problème de la philosophie transcendantale de Kant et surtout, sa solution : l'évaluation est empirique mais la validité, elle, est logique.

En l'occurrence, ce qui intéresse Lotze, et Windelband à sa suite, c'est la question de savoir comment s'impose cette détermination a priori, de la validité en soi. Kant a dû affirmer, pour les besoins de sa démonstration, qu'il fallait une déduction mais toutes les conséquences de cette affirmation, et en l'occurrence la réduction de la vérité, à ce qui est valable seulement pour moi, autrement dit, le relativisme et le psychologisme, impliquent de réaffirmer ces principes et pour cela, de les questionner de telle façon qu'ils ne puissent plus être soumis à l'avenir à la relativisation. La logique que Lotze a développé s'avère être indispensable à Windelband tant d'un point de vue matériel compte tenu de son principe d'effectuation et du fait, qu'elle ait été délestée de toute donnée empirique ; que d'un point de vue formel, compte tenu de ce que Lotze dira sur la question de la validité qui est cruciale pour l'avenir de la Philosophie.

En l'occurrence, Lotze énonce que l'être *est* et que les valeurs *valent*. C'est dire que le « mode d'existence » des valeurs, pour emprunter alors le langage métaphysique, est la validité. Ainsi la validité en soi apparaît comme ce qui vaut absolument pour tous et non seulement pour moi comme l'affirmait Nietzsche. Si tant est que l'on reconnaît et que l'on réinjecte dans la théorie de la connaissance mais plus généralement aussi, dans la science philosophique, les repères de l'Universel et du Nécessaire qui sont à l'œuvre dans la logique pure, alors on peut restaurer le repère absolu de la validité objective qui avait été élimé après l'effondrement de l'Idéalisme. Qui plus est et, c'est ce qui importe à Windelband, l'on comprend quelle est la valeur transcendantale de toutes nos valeurs culturelles particulières que nous pouvons côtoyer dans l'Histoire. « En tant qu'hommes pensants, nous faisons l'expérience des valeurs de la raison de telle sorte qu'elles se présentent comme contenus et objets de nos facultés, de nos activités historiques et psychologiques. Leur valeur rationnelle est manifestement pleinement indépendante de ces activités qui sont les nôtres. Inversement nos activités acquièrent d'abord leur valeur rationnelle en faisant de ces contenus leurs objets. Une proposition ne devient pas vraie parce que nous l'approuvons : au contraire, nous devons l'approuver parce qu'elle est vraie. Une intention ne devient pas bonne parce que nous y consentons : au contraire, nous devons y consentir parce qu'elle est bonne. Ce sont des expériences élémentaires, incontestables vécues par la conscience logique et éthique. Lotze, pour désigner cette indépendance des valeurs rationnelles par rapport aux fonctions de la raison, a introduit l'heureux terme de « validité »⁷².

Or, maintenant que Lotze a montré la différence entre la science et la psychologie qui est une différence méthodologique de point de vue, la seconde ne considérant que ce qui est alors que la première s'enquiert de ce qui doit être ; il reste à retisser les liens qui unissent la pensée et la vie, c'est-à-dire instaurer un dialogue avec la psychologie des peuples car c'est par ce biais uniquement que l'on pourra dévoiler la réalité de la vie humaine et surtout dénouer le tissu culturel qui soutient tout le développement historique de l'Humanité. Pour Windelband précisément, il s'agit de montrer sur la base des résultats de Lotze, mais en référence aussi au kantisme, que toute valeur ne s'impose pas en fait mais en droit et qu'elle représente pour l'individu un devoir.

⁷² Windelband W., *Op. Cit.*, Pages 14-15.

C'est au niveau de la tension propre à l'esprit individuel entre l'impératif catégorique et le vouloir, que Kant est venu dévoiler dans la « *Critique de la Raison Pratique* », qu'il faut réfléchir. Pour Windelband, la question du devoir doit précisément être étendue à toutes les connaissances humaines et ainsi selon lui, les jugements humains sont en totalité déterminés a priori par des valeurs dont l'application relève explicitement de la normativité. En l'occurrence, pour Windelband si tous les jugements humains font intervenir des valeurs, il revient à la philosophie de les regrouper en un système. Or une telle axiologie sera une critique de la raison pure. Car « il s'agit d'approfondir chaque a priori, l'en-soi réel de la raison, applicable à l'expérience indépendamment de toute saisie empirique, et le surpassant par là en valeur. Mais nous ne pouvons procéder à cette recherche qu'avec la raison humaine et à partir d'elle. C'est en elle que nous retrouvons l'a priori noyé sous ses fonctions empiriques, pour le dégager par la critique philosophique et le comprendre dans sa légitimité. Or notre conscience trouve en elle, par cette introspection approfondie, un certain nombre de conditions sans lesquelles une vie spirituelle collective, décisive pour l'essence de toute culture, serait impossible. Ces conditions sont formulées par des propositions que nous affirmons comme absolument nécessaires et universelles ; leur validité ne peut jamais être pleinement fondée par les données de notre expérience mais nous la reconnaissons pourtant comme universelle et nécessaire pour cette expérience. De telles conditions sont au fondement de toute pensée scientifique, de toute communauté morale, de toute activité artistique de création et de jouissance esthétique et de toute conviction ou pratique religieuse. Elles doivent être mises en évidence dans leur validité réelle par la philosophie, et c'est à cette fin qu'il faut établir un système rigoureux »⁷³.

C'est sur la question de la constitution d'un tel système que nous voyons la seconde critique prendre toute son importance, et tenir même une place légitime à la fois dans la philosophie de Windelband, et même plus fondamentalement, dans le système de Kant. En l'occurrence, le recentrement sur la philosophie pratique est ce qui conduit Windelband à constater, d'une part, que le système critique kantien implique, par le rôle central qui est accordé à la seconde critique, une certaine foi en la raison éthique de l'Humanité et d'autre part, que cette démarche se solde par la redéfinition des fins

⁷³ Windelband W., *Op. Cit.*, Page 11.

de la recherche philosophique. En l'occurrence, toute quête de vérité se présente dans le kantisme comme une fin éthique et l'interprétation du principe suprême de toute moralité possible conduit alors Windelband à faire de la vérité, une fin universelle de l'Homme et à considérer que cette valeur s'impose à notre conscience empirique, de manière catégorique en faisant intervenir des axiomes transcendants de la pensée. Que ce soit dans le jugement logique de la connaissance, dans le jugement éthique ou encore dans le jugement esthétique tous ces axiomes régissent la légalité et la validité de ce qui est pensé. Si chacun de ces trois domaines que sont donc le gnoséologique, l'éthique et l'esthétique ont leurs propres axiomes, cependant ils tireront leur validité de la connexion téléologique qu'ils rendent effectivement possible. La normativité du jugement quelle qu'en soit la spécificité, répond en effet selon Windelband à la même fin, qui est de parvenir à instaurer partout et dans tous les domaines, la vérité. C'est le partage par toutes les sphères de l'intelligence de cette fin commune, qui rend une évaluation possible et en même temps la validité des jugements de valeur pensable et en l'occurrence, critiquable. Or cette critique des valeurs universelles, si elle implique chez Windelband, que les critères par lesquels nous jugeons soient absolus cependant elle n'autorise pas une déduction, sans quoi l'on retomberait inévitablement dans les mêmes travers, auquel le kantisme s'est exposé, et l'on ferait renaître le relativisme. Pour Windelband, la validation et la normalisation de ces jugements ne relève pas du fait mais du devoir, et doit se réaliser comme la fin supérieure qu'elle poursuit. C'est sur ce point que nous voyons comment Windelband viendra définitivement dépasser le kantisme, et engager un retour ultime dans sa philosophie à l'hégélianisme.

Ce que Hegel montre dans sa philosophie c'est que la conscience empirique que nous sommes, doit tenter de retrouver par la voie phénoménologique les principes a priori qui guident son élévation, et en l'occurrence, sa réalisation rationnelle pour parvenir alors à concrétiser cette fin universelle qu'est l'Idée. Chez Windelband, cela signifie que la conscience individuelle doit s'élever à la conscience normale et aux idéalités normatives qu'elle referme. Ultimement, cette conscience normale peut être regardée comme l'idéal transcendantal que doit impérativement suivre l'individu qui, en tant qu'esprit ratiocinant doit respecter sa nature et même toute la Nature afin de réaliser partout le but qu'elles se sont conjointement fixées, à savoir : la liberté.

Et, pour voir se concrétiser une telle fin, il faut pouvoir observer son développement et pour cela effectivement, s'en remettre à l'histoire comme l'ont fait Kant et Hegel. Il ne s'agit pas, là encore, de se laisser gagné par le psychologisme ni de proposer alors une vision historiciste du monde et des hommes, que Windelband et le néo-kantisme dans son ensemble rejette. Mais, il s'agit de considérer dans l'histoire, le mouvement d'élévation de la conscience empirique, vers la conscience normale, et de saisir dans toute réalité culturelle, l'accomplissement de la fin universelle de l'Humanité qu'est la liberté. Ici, l'histoire apparaît comme le support matériel en vue de la constatation de la réalisation intellectuelle de cette fin universelle, par rapport à laquelle il nous faut constamment nous repenser. Pour Windelband il nous importe personnellement en effet, de considérer le mouvement de réalisation historique de l'Humanité afin, non seulement de pouvoir évaluer notre évolution intellectuelle et morale mais aussi de pouvoir saisir l'enjeu d'une telle évolution. Il revient à la science, et précisément à la philosophie d'explicitier cet enjeu. Cependant, il ne s'agit pas d'une philosophie de l'histoire, mais de tenir à l'égard de l'histoire, un questionnement philosophique. En l'occurrence, la réflexion de Windelband va s'inspirer des philosophies kantienne et hégélienne et se présenter comme étant du point de vue formel, purement critique et du point de vue matériel, comme étant phénoménologique. Ainsi est-il question pour Windelband de s'enquérir du fait culturel et du phénomène d'élévation à l'universel ; et partant de cette constatation empirique qu'il faut nécessairement dépasser, il s'agit alors essentiellement pour lui, de conduire une critique de la raison historique.

En définitive, le problème de la théorie de la connaissance, qui s'est présenté suite à l'effondrement de l'idéalisme, par le retournement dans le post-hégélianisme, de tous ses principes fondamentaux, devient pour Windelband et aussi pour Rickert, celui de la démarcation entre sciences de la nature et sciences historiques de l'esprit. Certes, Dilthey est venu proposer, en référence à l'hégélianisme et au kantisme, un critère de distinction, mais il demeure insuffisant et surtout trompeur, comme le soulignera en effet Heidegger. Windelband qui déjà perçoit ces difficultés, va revenir sur le propos de Dilthey et affirmer alors contrairement à lui, que les sciences ne se distinguent pas par leur objet mais bien par leur méthode. Comme nous l'avons vu précédemment, la difficulté du post-hégélianisme tient à cette confusion et, nous y reviendrons ensuite, c'est cette même difficulté qui va se présenter sur la question du sens et de la fonction

de la « Critique [...] » de Kant, et de toute la philosophie transcendantale en général. Or, le criticisme se présente dans l'Ecole de Bade comme étant une méthode, et c'est à partir de cette considération qu'il faut, selon Windelband distinguer toutes sciences, car chacune ayant pour objet le réel, aucune ne développe comme l'a montré Aristote dans la « *Métaphysique* » et dans les « *Seconds Analytiques* », le même point de vue sur le réel. Cette différence de perspective se traduira par une différence méthodologique qu'il faut restaurer en reformant et en réaffirmant alors cette distinction, ce que va s'employer à faire Windelband. En l'occurrence pour lui, la distinction entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, va s'organiser autour des concepts de « général » et de « particulier », les premières visant des lois, tandis que les secondes cherchent à décrire des événements singuliers. En ce sens Windelband dit-il : « Dans la connaissance du réel, les sciences expérimentales recherchent ou bien l'universel sous la forme de loi de la nature, ou bien le singulier tel qu'il apparaît dans la figure historiquement déterminée. [...] Les unes sont sciences des lois, les autres sciences des événements ; celles-là enseignent ce qui est éternel celles-ci ce qui ne s'est produit qu'une fois. Ainsi, toute pensée scientifique est (s'il est permis de forger de nouvelles expressions techniques) dans un cas *nomothétique*, dans l'autre *idiographique* »⁷⁴.

Cette distinction doit désormais guider les philosophes dans leur travail critique, et Heinrich Rickert qui succédera à Windelband, de chercher à en renforcer la valeur et à en prouver la nécessité. En effet, Rickert s'opposera lui aussi, aux affirmations de Dilthey et reprendra sur ce point, les conclusions de son maître qu'il tentera d'asseoir systématiquement en démontrant pourquoi la connaissance philosophique ne pourra suivre que l'une de ces deux méthodes nomothétiques ou idiographiques. Pour cela, il montre que toute méthode est *en soi* une direction de recherche, que chaque science suit une direction qui lui est bien spécifique et donc, que la fondation des sciences ne peut pas reposer, comme l'a pensé Dilthey sur des faits psychologiques mais sur une critique de la raison pure qui montre la détermination apriorique de nos jugements et démontre quels sont les principes directeurs des différentes sciences. Sur la base des travaux de Windelband, il s'agit donc pour Rickert de fonder systématiquement cette différence et de questionner l'intérêt apriorique du sujet dans chacune des sciences.

⁷⁴ Ferrari M., *Op. Cit*, Page 70. L'auteur cite Windelband W., dans les *Präludien*, Vol. II.

Or, pour cela Rickert viendra radicaliser la reprise de la philosophie transcendantale kantienne, et insister plus largement encore que Windelband sur la distinction entre phénomène et noumène. Il réaffirme en effet qu'il ne s'agit pas essentiellement ici, de séparer deux mondes mais de distinguer deux types différents de regards, l'un étant sensible, l'autre intelligible. Or, l'enjeu de cette distinction pour le kantisme, c'est de démontrer qu'il nous est impossible de recourir à l'intuition intellectuelle et d'avoir un accès direct à l'essence du réel qui en permettrait une connaissance métaphysique. Pour Kant, il est fondamentalement question, dans la première critique, d'interroger les fondements aprioriques de la connaissance pour pouvoir répondre des tentatives dogmatiques que mettent en œuvre les métaphysiciens. Pour Rickert, l'enjeu de cette réaffirmation de la distinction kantienne est de rétablir des limites rationnelles entre les sciences, contre la tentation positiviste en général, et de montrer les spécificités de la science philosophique contre les dérives psychologisantes de Dilthey. Précisément, il est question pour Rickert de repenser les implications de la distinction kantienne de la connaissance pour la fondation des sciences culturelles. Or, si cette distinction implique qu'il est impossible de connaître intuitivement l'essence, elle explique aussi qu'il est impensable de vouloir fonder les sciences sur une assise psychologique tant cela vient court-circuiter les concepts et principes fondamentaux de la connaissance, dénie leur application et réduit ainsi définitivement, le spirituel au psychique. S'il faut se remémorer cette leçon centrale du kantisme, c'est parce qu'elle ne regarde pas que la science philosophique, et la Métaphysique en particulier et bien qu'elle se construise initialement sur le problème spécifique de cette science, elle regarde toutes les sciences en général quant au problème de leur fondation rationnelle légitime et se montre d'autant plus prégnante sur la question des sciences culturelles. Ainsi Rickert dira-t-il : « un mode de connaissance immédiat et intuitif est aussi peu applicable en psychologie qu'en physique. [A ce titre] lorsque Dilthey affirme qu'il est besoin d'une psychologie systématique où toute l'intériorité de la vie psychique puisse trouver une place, il réclame quelque chose dont la réalisation serait peut-être souhaitable dans l'intérêt des dites sciences de l'esprit, mais il réclame en même temps quelque chose que, pour des raisons de principe, il est impossible d'atteindre »⁷⁵.

⁷⁵ Prompsy C., La Philosophie des valeurs de Heinrich Rickert, Mémoire de Master 2, Université Paris IV-Sorbonne, Septembre 1992. Sous la direction de Monsieur le Professeur Marquet.

Rickert, dans la lignée de Windelband, cherchera à montrer que le recouvrement de la distinction kantienne, et généralement, que l'application de la méthode critique va permettre de dépasser relativisme et psychologisme, sans pour autant alors retomber dans propositions dogmatiques que Kant cherchaient définitivement à éliminer. Son questionnement des sciences et de la connaissance implique plutôt dans le respect du criticisme, de partir d'un fait pour en montrer toutes les déterminations a priori et en l'occurrence, pour lui vis-à-vis du problème de la démarcation entre les sciences de la nature et des sciences de l'esprit ou entre le nomothétique et l'idiographique, il s'agit d'interroger la procédure définitionnelle qui s'avère être cruciale pour la question de la significativité de la réalité culturelle. La « *Théorie de la définition* », qu'il fait paraître en 1888, démontre ainsi sa tentative de délimiter son champ d'application et aboutit alors à l'idée qu'une définition consiste en une délimitation rigoureuse et déterminée. A partir de la procédure définitionnelle, Rickert cherchera par la suite à saisir toutes les intentions théoriques du sujet et se demandera quelle spécificité représente cette démarche logique pour lui. Autrement dit, Rickert va demander quelles sont les fins du sujet dans la définition. Influencé là encore, par les travaux de Windelband et son accentuation du versant pratique de la philosophie kantienne et de l'importance qui est à accorder aux deux dernières critiques, Rickert interroge le *télos* relevant de l'acte définitionnel. Windelband a affirmé que la fin universelle de tout individu, et quelle que soit alors son action, qu'elle soit théorique ou pratique, est la liberté qui se réalise comme une normalisation par le devoir, de la pensée, des actes et des désirs.

Il a présenté cette normalisation comme une application des repères et des critères de toute validité possible, et donc joint comme le fit Kant, la question de la liberté à celle de la vérité. Rickert lui-même affirmera que la fin téléologique du sujet connaissant est la vérité, qu'elle s'impose par le devoir, en tant précisément qu'elle vaut pour le sujet de façon essentiellement catégorique et impérative. Or, dire que cette recherche de la vérité se présente pour lui, non comme un désir, mais véritablement comme un devoir, c'est affirmer que la racine de la détermination du sujet est la raison pratique ou sa volonté, et faire de la visée téléologique un principe explicatif déterminant dans toute ses occupations. Ce que la méthode transcendantale doit donc venir interroger est cette prise de position du sujet dans ses activités, par rapport à une valeur.

Pour comprendre le sujet empirique ainsi que toutes ses activités réelles qui relèvent du monde culturel, Rickert va là encore interroger le sujet transcendantal et affirmer que celui-ci cherche essentiellement à définir, et que cette attitude s'impose de façon catégorique parce que le donné auquel est confronté ce sujet dans l'intuition sensible, est informe ou plutôt, indéfini et donc nécessairement à déterminer. Nous voyons ici jusqu'à quel point Rickert radicalise les principes de la philosophie transcendantale kantienne et tend à composer, comme le fit Lotze, une logique pure puisqu'il affirme que le donné intuitif relève de l'illimité et de l'incompréhensible, de sorte que le sujet ne puisse jamais le définir, et que le définissable ne relève point du donné mais bien, du construit. Et, précisément, pour cette construction, Rickert en appelle à dépasser l'intuition sensible, preuve encore que le psychologisme ne peut servir d'assise pour la fondation des sciences idiographiques. La définition induit l'abstraction vis-à-vis des données concrètes auxquelles le sujet est nécessairement amené à se confronter. Et cette abstraction implique que le sujet ne vienne jamais définir des objets existants dans le monde, mais qu'il forge de lui-même le définissable pour pouvoir alors venir le définir. En effet, « pour qu'une définition soit possible, il est nécessaire que le sujet transcendantal lui-même constitue le définissable ou ce qui est à définir. La définition est donc essentiellement un acte constitutif du sujet transcendantal ; sans cet acte non seulement il n'y a ni définition comme produit ni objet défini, mais il n'y a même pas de définissable à proprement dit. La révolution copernicienne est radicale »⁷⁶.

Le pendant du définissable est l'indéfinissable, et le passage à la définition est donc un haut lieu de la détermination qui représente pour le sujet transcendantal un mode d'affirmation constitutif. En effet, le sujet avant de définir doit délimiter son domaine d'exercice et son champ d'application. Il faut qu'il se donne de l'indéfini à définir. Or pour Rickert, précisément il faut s'adresser aux réalités spirituelles constituées par le sujet transcendantal et interroger les valeurs en cherchant à voir si elles sont définies. Puisque le sujet transcendantal constitue, en même temps que la définition, ce qui est à définir, qu'il fait naître le définissable par la délimitation de l'indéfini, de ce fait, il lui revient autant de s'enquérir des principes de détermination qui le guident dans le connaître que d'interroger toutes ces réalités qu'il fait naître par la définition.

⁷⁶ Prompsy C., *Op. Cit., Ibid.*

Or, parce que la définition ne consiste pas à élaborer un vocabulaire, et à apposer des mots sur des objets existants pour pouvoir les désigner et les reconnaître compte tenu du fait que la définition ne s'adresse pas à des objets préexistants par rapport au sujet transcendantal, alors le significatif recherché et corrélé par le définitif n'est pas dans le langage mais dans le jugement. Ce que le sujet doit regagner dans tous ses actes et ses productions spirituelles, c'est moins une structure formelle puisqu'elle ne s'avère pas soutenir la détermination et en l'occurrence, la définition, mais il doit s'élever à des significations déterminées et Rickert de s'enquérir de l'acte par lequel toute cette élévation est possible. Or, effectivement si les mots et le langage ne servent pas mais desservent en général la détermination rigoureuse, c'est donc qu'il faut atteindre un niveau supérieur à l'acte propositionnel et interroger l'acte conceptuel. Pour Rickert, concevoir implique de s'abstraire des données intuitives et il est donc cet acte radical de dépassement par lequel le sujet construit alors des connaissances vraies autrement dit, universelles et nécessaires au regard de la logique et non plus de l'empirique. Or, c'est dans cet acte fondamental que précisément nous assistons suivant Rickert, à une prise de position par rapport aux valeurs, et en l'occurrence par rapport à la vérité. Mais pour Rickert, ce n'est pas l'acte de concevoir, mais son produit, le concept, qui est une prise de position, en tant qu'il permet de dépasser l'indétermination et ouvre la sphère de la signification. Le concept est le fruit de la reconnaissance par le sujet transcendantal de la vérité comme valeur qu'il faut rechercher inconditionnellement.

Il n'y a de connaissance, que par la définition et de détermination rigoureuse que par la reconnaissance de la vérité comme valeur transcendantale, et à ce titre cette valeur apparaît comme chez Windelband comme norme et Rickert de faire de la définition un acte de normalisation. « Car conceptualiser puisque c'est toujours affirmer ce que l'on conçoit comme vrai c'est simultanément juger, même si ce n'est qu'implicitement. Et cette analyse s'applique à tous les actes du sujet transcendantal : ils ne deviennent significatifs que s'ils expriment une telle prise de position par rapport à une valeur et contiennent ainsi au moins un jugement. Comme Rickert le montrera ultérieurement, l'expérience vécue la plus rudimentaire, repose toujours elle aussi sur une espèce de conceptualisation spontanée, préscientifique se référant à une valeur »⁷⁷.

⁷⁷ Prompsy C., *Op. Cit., Ibid.*

En effet, la réflexion de Rickert élaborée à partir des propositions windelbandiennes, et en l'occurrence sur la philosophie critique des valeurs, par rapport à la question de la fondation transcendantale des sciences historiques le conduit à interroger plus que nos seuls principes et catégories, toutes nos perspectives et finalement, par le biais du concept comme moyen de détermination supérieure, à faire de ce problème initial de la démarcation entre nomothétique et idiomatique celui de la saisie du singulier et de l'individuel de notre connaissance culturelle. Toute science et les sciences historiques n'échappent pas au présupposé kantien, si elles veulent être rationnelles et porteuses de vérités, doivent nécessairement s'abstraire du donné intuitif premier et forger des propositions solides et rigoureuses d'un point de vue logique. Inévitablement elles doivent, selon Rickert conceptualiser c'est-à-dire purement et simplement créer des concepts qui se substituent alors en termes de références significatives, aux intuitions sensibles. Ce qu'affirmait implicitement la philosophie kantienne par l'ordination des facultés de connaissance et en l'occurrence par le rôle éminemment central qu'elle fait tenir à l'entendement, faculté des concepts et des principes, sera donc réaffirmé de manière explicite et radicale chez Rickert. En effet, si la théorie kantienne montre que la connaissance est définitivement un jugement sur le réel, elle démontre a priori que juger n'est rien de moins que déposer les données empiriques, et en l'occurrence, les subsumer sous un concept. Or, pour Rickert subsumer veut dire dépasser car tout jugement, marque notre position par rapport à des valeurs prééminentes par rapport à l'objet auxquelles elles s'appliquent. L'acquiescement de la vérité fait du jugement un jugement vrai et donc un énoncé valable scientifiquement et logiquement.

Ainsi peut-on conclure que suivant la théorie de Rickert : « Le concept de valeur joue en quelque sorte pour les sciences historiques le rôle du concept de loi pour les sciences naturelles. Néanmoins, si tous deux sont tout aussi généraux, alors que le concept de loi est la fin visée par les sciences de la nature, celui de valeur n'est qu'un moyen pour les sciences historiques, leur fin consistant à saisir l'individuel ; en outre, les phénomènes historiques ne sont pas subsumés sous les concepts de valeur au même titre que les phénomènes naturels sous les concepts de loi car c'est toujours en vertu de la prise de position volontaire d'un sujet qu'ils s'y rapportent »⁷⁸.

⁷⁸ Prompsy C., *Op. Cit., Ibid.*

Le travail de Rickert, bien qu'il veuille se borner à n'être que pure logique, prouve en est la place considérable qu'il accorde ultimement au concept, cependant trouvera sa place dans des considérations factuelles. En effet, s'il importait à Rickert autant alors qu'à Windelband, de restaurer la spécificité et donc la légitimité des questionnements de la science philosophique, par rapport aux sciences de la nature et en dehors de ce cercle fermé des sciences de l'esprit, que Dilthey est venu dessiner, le problème de la validité qui s'impose nécessairement a priori, dans cette tentative, concerne tous nos jugements et finalement, toute notre manière de nous positionner par rapport au réel. C'est cette position qui a toujours intéressée les philosophes lesquels ont taché depuis l'origine antique de cette science, de distinguer les vérités des apparences, et de nous permettre de remplacer alors tous préjugés par des connaissances indubitables. Leur méthode consistait en l'occurrence à s'enquérir des principes de la détermination de la vérité, laquelle devait inclure depuis Platon, la question de la définition. Toutefois, si Platon et par la suite aussi Aristote se sont attachés à montrer comment donner aux choses une détermination appropriée, ils se sont concentrés sur le langage et sur les mots pour répondre alors aux maux que faisait subir la sophistique à toute la science philosophique. Mais, dans le contexte du remaniement des sciences universelles et de la relativisation de la fonction de la science philosophique, il importe de donner plus de rigueur et de solidité à nos critères et repères de validité objective.

L'effondrement de l'idéalisme provoque l'affaiblissement de l'objectivité proprement philosophique, qu'il faut réaffirmer en tenant compte des enseignements de Kant sur le transcendantal et en tirant parti des dérives des sciences historiques. S'il s'avère ici que nous jugions en fonction de certaines valeurs, il ne faut pas conclure hâtivement que toute vérité est relative, qu'elle ne regarde que des considérations personnelles. Il faut au contraire s'attacher à questionner ces valeurs, et mener pour cela à leur égard une critique qui montre leur nécessité et validité. Mais, ce n'est pas à une fin logique que répond une telle enquête, et comme la critique de la raison pure, la critique de la raison historique va permettre d'une part, de ramener les philosophes sur la voie de la rationalité et d'autre part, de conduire les individus sur le chemin d'une meilleure compréhension et d'une meilleure pratique, dans toutes les activités constitutives qui sont les leurs, la philosophie des valeurs relevant l'essentiel de la judication réelle.

3 - La fonction pédagogique de la pensée kantienne face au problème de la Métaphysique : du retour à Kant au retour à l'être chez Heidegger

Il apparaît, dans ce dernier acte de la redécouverte du kantisme chez les néokantiens de l'Ecole de Bade, et plus particulièrement, chez Windelband et Rickert, que l'intérêt pour la philosophie kantienne au 19^e siècle, se porte primordialement sur la méthode kantienne que l'on cherche alors résolument dans et pour la réflexion, à restaurer et à appliquer. Ce constat vaut également pour les philosophes de l'Ecole de Marbourg, et il nous permet de penser que s'il est un seul point commun entre ces deux écoles, il tient non pas tellement au fait de réaliser un même retour au kantisme, mais plutôt à celui de penser un tel retour, comme l'occasion de restaurer la méthodologie critique du penseur de Königsberg, seul chemin qu'il aurait réussi à tracer avec tellement de certitudes en effet, qu'il pourrait permettre une nouvelle révolution en philosophie. Cependant si les représentants de ces deux différentes écoles s'entendent sur ce point ils ne vont pas envisager les bienfaits de la méthode kantienne de la même manière, ni s'engager alors similairement sur la voie de sa restauration systématique. En effet, Windelband et Rickert souhaiteront nous amener à comprendre les fondements de la philosophie transcendantale, sa fonction, sa finalité, et pour cela ils seront conduits à interroger les trois œuvres critiques de Kant sans se cantonner à son premier volume. Précisément dans la lignée des réflexions fichtéennes, ils vont se consacrer au versant pratique du système de Kant et montrer en quoi, la question du jugement qui occupe la troisième critique, est non seulement centrale pour la tenue de la réflexion de Kant mais qu'elle est aussi capitale quant à la résolution des difficultés qui animent alors les débats de leurs contemporains. En l'occurrence, comme nous avons pu le voir, ils seront amenés sur la question des fondements de la connaissance et en particulier sur la question des principes premiers de la science philosophique, à questionner alors le jugement en général, dont on dit depuis Nietzsche qu'il n'a plus de valeur ou en tous cas qu'il n'a plus cette valeur qui impliquerait que le raisonnement doive s'acquiescer pour son acceptation totale, des critères logiques de l'universalité et de la nécessité. L'effondrement de l'Idéalisme ayant déstabilisé le fonctionnement traditionnel de la pensée, tous ces repères, ces critères ont été abandonnés et les enjeux fondamentaux de la réflexion philosophique en ont alors été profondément bouleversés.

Les post-hégéliens n'ayant en effet cessé de relativiser les vérités et la possibilité pour nous d'y accéder, ils se détourneront de la voie logique pour ne considérer que les données empiriques, et en faire l'interprétation psychologique. Pour contrer cette tendance et endiguer le mouvement de dévaluation de la science philosophique, les néokantiens de l'École de Bade questionneront les valeurs culturelles historiques en adoptant précisément pour cela la méthode critique ou autrement dit en développant une réflexion de type transcendantal qui interroge nos possibilités fondamentales et donc pour cela, la raison humaine. Ils chercheront alors à imposer cette idée suivant laquelle, la philosophie est certes la science des valeurs universelles mais que l'étude de l'histoire, qui doit intervenir sur cette question de la valeur et de la validité de la connaissance, ne saurait pour autant être de nature psychologique, mais *critique*. Car on doit montrer, au-delà des évaluations qui sont quotidiennement pratiquées par les individus, les possibilités a priori du jugement philosophique du réel. Ainsi le retour au kantisme s'impose-t-il dans l'École de Bade, tant bien pour contrer les nouvelles dérives de l'esprit ratiocinant chez les post-hégéliens, et restaurer alors les repères et les critères fondamentaux du jugement que pour répondre aux besoins propres de la réflexion badoise qui va devoir s'enquérir des faits historico-culturels mais cela, pour mieux découvrir in fine tous les fondements universels de la vie culturelle. C'est en ce sens qu'il faut comprendre comment le criticisme ne va s'imposer ici qu'en termes de moyen et non de fin, tant il constitue pour les penseurs de l'École de Bade le seul moyen de contrer les tentations et les tentatives irrationnelles des post-hégéliens. Et, c'est en ce sens aussi qu'il faut comprendre pourquoi cette reprise de la philosophie kantienne ne pouvait être une simple redite, les néokantiens s'accordant en effet plus avec l'esprit qu'avec la lettre du kantisme, ils devaient finalement dans leur réflexion procéder à un ultime dépassement des propositions kantiennes qui restaient selon eux emplies de difficultés insurmontables et donc contraignantes pour le devenir de la science philosophique, déjà mis à mal par d'autres difficultés que celles posées par la « Critique [...] ». C'est pour les surmonter que paradoxalement ces penseurs vont s'orienter vers l'un des plus fameux disputeurs du kantisme et s'en remettre à Hegel. Nous pouvons ainsi observer avec quelle similitude toutes les réflexions menées par les néokantiens et auparavant par les postkantiens, vont suivre le même chemin de la restauration de la pensée absolutiste et dogmatique, que le philosophe combattit.

Depuis les premières tentatives postkantienne de faire revivre le criticisme kantien, et jusqu'aux derniers essais réalisés par les néokantiens de l'École de Bade de venir contrer l'influence positiviste et psychologique des sciences empiriques, nous devons voir combien le kantisme a été confronté, au fil de l'histoire, à des lectures diverses et divergentes et nous pouvons comprendre comment il a pu être réintégré peu ou prou de manière respectueuse à son exposé originel, dans divers projets de recherches qui appartenaient moins au cadre théorique que Kant avait en réalité travaillé qu'à ceux qui s'étaient institués en réaction à son éviction. Ainsi, les intérêts de la philosophie kantienne se sont-ils vus progressivement être déplacés puis finalement dépassés, à tel point que le retour à Kant précèdera dans le néokantisme badois, le retour ultime à Hegel. Or, si nous pouvons comprendre que de telles tentatives de renouvellement des réflexions philosophiques, par les postkantiens et les néokantiens, ne sont en fait que la réitération des mêmes problématiques fondamentales, laquelle implique alors le recommencement perpétuel des grandes doctrines qui ont réussies à les exposer solidement, nous devons aussi nous questionner. En effet, l'alternative systématique dans la philosophie allemande du 19^e siècle, jouée entre le kantisme et l'hégélianisme montre-t-elle uniquement que ces philosophies qui se succèdent, se répondent aussi mutuellement et que, malgré le retournement radical des thèses de Kant par Hegel, réalisant ainsi le passage de l'Aufklärung à l'Aufhebung, toute redécouverte de l'une de ces philosophies implique-t-elle fatalement celle de l'autre ? Ou bien faut-il penser que cette alternative qui semble se jouer depuis le 19^e siècle en philosophie, est moins le fait que l'effet de la résurgence d'une difficulté qu'il est impératif de résoudre. Il semble y avoir dans le fait d'alterner entre des systèmes si radicalement opposés une hésitation entre un modèle purement rationnel de pensée et un autre, métaphysique. Or, si l'histoire de la philosophie montre que cette hésitation a toujours existé, l'étude de la pensée allemande montre comment elle a pu être ravivée par les interprétations de la position critique de Kant sur le sujet. La discussion actuelle montrant que cette hésitation subsiste toujours, il faut s'interroger à nouveau et demander quelles sont les possibilités de la Métaphysique depuis le kantisme. La « Critique [...] » sert-elle la Science ou la Métaphysique, tient-elle le métaphysique dans les limites de la raison en tant qu'objet de science ou reste-t-il le produit d'une illusion : telle est l'énigme du kantisme qu'il faut résoudre et c'est l'enjeu selon Heidegger, d'une herméneutique.

3-1 Le débat de Davos et l'affrontement de Martin Heidegger avec la tradition allemande du 20^e siècle sur la question du sens réel de la « Critique [...] »

Regardant aujourd'hui le développement intellectuel de l'Humanité, interrogeant ses mouvements spasmodiques légers mais aussi ses révolutions les plus retentissantes, nous devons constater à regret que le kantisme n'est plus, parmi tous ces événements de notre histoire commune, qu'un repère temporel, la marque d'une époque et d'une tradition qui ne sont plus. Plus qu'une simple difficulté à survivre en tant que tel, le kantisme doit essentiellement affronter la difficulté d'avoir perdu de son authenticité au fil des critiques, mais aussi des interprétations qui se sont multipliées ces derniers siècles, tant et si bien que désormais, au-delà de quelques legs conceptuels évidents, demeure encore une hésitation quant au sens véritable de son œuvre. Cette difficulté les historiens la rencontrèrent très tôt, et en l'occurrence au début du 19^e siècle, avec l'émergence de l'hégélianisme, car c'est alors une autre révolution intellectuelle qui se fait jour, portant non seulement ombrage aux travaux du penseur de Königsberg, qu'à ses nombreux efforts pour sauver le philosophe d'un anéantissement total dans le dogmatisme. Indéniablement, l'avènement de la doctrine hégélienne n'est pas resté sans conséquence bien plutôt allait-il influencer la réflexion philosophique pendant des siècles, pour la porter dans son affrontement avec le kantisme, vers des chemins divergents que les héritiers de la tradition allemande allaient devoir affronter, pour le bien de la science philosophique. Car non seulement cette discipline voit à l'époque, tout son devenir être menacé par les disputes continues de ses représentants qui ne cessent de ralentir ses progrès et de porter atteinte à sa crédibilité mais qui plus est, dans le même temps les autres sciences continuèrent quant à elles de progresser dans leurs recherches et elles finirent même par s'imposer comme des références dans la compréhension du réel. C'est bien pour sauvegarder le point de vue philosophique d'une déperdition, pour en montrer l'objectivité, la pertinence et aussi la valeur que des penseurs œuvreront dès le 19^e siècle, s'engageant alors pour répondre à cet enjeu, sur le chemin kantien afin de retrouver au-delà des hypostases générées tant bien par les commentateurs de Hegel que par ceux de Kant, tous les principes qui permettent à la Philosophie d'être une science authentique. Or, répondre à un tel enjeu est ce qui a impliqué que l'on se concentre sur les données épistémologiques du kantisme.

Mais surtout, cet enjeu va expliquer que nous voyons aujourd'hui subsister avec tant de difficultés la doctrine kantienne en son ensemble. Soumise dès son avènement aux querelles ininterrompues des tenants des divers courants de pensée qui n'ont cessé de s'affronter depuis la première révolution cartésienne, elle devait au fil de l'histoire de la philosophie, affronter également les nouveaux enjeux stratégiques. Il est donc aisé de comprendre, que si le kantisme devait subsister ce n'était plus pour lui-même mais pour d'autres motifs, et qu'il ne pouvait donc exister encore tel qu'il était mais uniquement tel qu'on le pensait, dans le cadre du règlement des problématiques de telle ou telle époque. Pragmatique, positiviste ou psychologue, tous ces écueils que les réflexions philosophiques devaient combattre, par le biais d'une réappropriation des données principielles du kantisme, voilà qui concourra à l'altération du sens réel de la démarche du philosophe de Königsberg. Car tout au plus, ne devaient-elles en effet conserver et véhiculer dans leurs propos que des reliquats sans consistances de la systématique complexe que Kant avait élaborée, plusieurs décennies auparavant. Sous l'effet de cette réappropriation partielle et finalement tendancieuse des thèses du penseur de Königsberg, le criticisme devait donc certes reparaitre à nouveau comme une référence en philosophie, mais étant redécouvert alors de manière incomplète, il allait donc paradoxalement aussi disparaître derrière le masque de l'interprétation. C'est bien précisément, ce qui conduit aujourd'hui à voir le kantisme être invoqué en guise de soutien, à des thèses contradictoires, dans le débat actuel sur la question de la fin de toute Métaphysique. C'est ce qui explique que l'on comprenne de manière si différente, le sens des efforts du penseur de Königsberg et que l'on intègre alors cette méthodologie si particulière et si révolutionnaire, à des projets aux finalités pourtant si étrangère, et parfois hétéroclites. On ne peut omettre effectivement l'envergure des travaux kantien : les nombreuses thématiques sur lesquelles Kant est intervenu sont en effet autant de chemins parcourus mais aussi et surtout, de directions données à la recherche. Or, paradoxalement l'étude des interprètes du kantisme révèle que depuis les postkantien, les néokantien même certains des philosophes contemporains nous avons progressivement perdu de vue cette diversité dans la saisie du kantisme. A tel point que nous est alors seulement léguée aujourd'hui, une vision canonique de la « Critique [...] », de la place de Kant dans l'Histoire de la Philosophie, de son apport à la recherche, et cette vision fait du penseur de Königsberg, un pur épistémologue.

Le questionnement de l'histoire de la philosophie et en dernier lieu de la philosophie néokantienne, a permis de constater en effet que s'est développée une tradition de la compréhension du système kantien et en particulier, de la fonction de la philosophie transcendantale. Certes cette tradition se déclinera en plusieurs tendances différentes incarnées originellement et successivement par Reinold et Fichte, puis par Cohen et par Natorp et enfin par Windelband. Or, dans chacune de ses facettes constitutives, cette tradition consistera systématiquement à stigmatiser les difficultés du kantisme sur les autres questions que celles épistémologiques, à les considérer comme autant d'occasions de critiquer et de rejeter les propositions kantiennees sur ces sujets, pour finalement réaménager seulement une partie de la « *Critique de la Raison Pure* », ce qui ne manquera pas de dévisager cette œuvre et de faire ainsi progressivement tomber les efforts de Kant en Métaphysique, Morale et Ethique, dans un oubli historique. En ce sens si le kantisme a été pour une part restauré par les efforts néokantiens, à savoir comme une méthodologie spécifiquement au service de l'objectivité philosophique, néanmoins la véritable œuvre de Kant a finalement disparu. Or, plus que de simples préjugés, il faut incriminer une forme de minimisation ou plutôt d'incompréhension, du rôle véritable de Kant et de son implication, dans le débat sur la Métaphysique et son devenir qui a déjà lieu à cette époque. Ce qui est bien à l'origine de la réflexion kantienne, n'est pas au centre des interprétations. Que ce soit effectivement d'abord chez les postkantienens ou chez les néokantiens ensuite, il n'y a pas de questionnement systématique de la signification métaphysique de l'engagement de Kant dans le texte de la « *Critique [...]* », et c'est bien ce qui depuis toujours fait problème selon nous. Car c'est omettre alors que lorsque le texte de « *La Critique de la Raison Pure* » parut pour la première fois en 1781, ce fut une révolution intellectuelle immense pour les universitaires allemands, mais aussi pour les penseurs de l'Europe entière. Or, cette révolution comme l'indiquait son auteur devait porter le nom de Copernic, Kant saluant par son geste les travaux des savants et s'inspirant de leur ingéniosité à faire avancer la connaissance du monde physique pour questionner à son tour, toutes les connaissances métaphysiques du monde. Il ne s'agissait pas d'une simple métaphore et cette référence directe aux sciences de la Nature de constituer chez Kant, tout un programme de recherches fondamentales dont le projet et la méthode s'en trouveront par là-même, considérablement changés et même fondamentalement grandis.

Le caractère novateur de ces recherches tiendra au fait de la révolution copernicienne laquelle loin de demander une simple évolution de nos considérations, exige de la part du philosophe, une véritable révolution de son point de vue habituel. Pour Kant en effet, il n'est plus question que les philosophes continuent alors à souscrire à des apparences trompeuses ni à des opinions fallacieuses qui le reconduisent toutes hors du domaine de l'intelligibilité. Au contraire est-il temps selon lui, en cette époque de découvertes pour les sciences naturelles, que cette science philosophique s'émancipe à son tour de tous préjugés sans quoi elle ne saura jamais dresser sur des fondations solides et non sur ces sables mouvants de connaissance valable pour elle-même et qui soit recevable par toutes les autres sciences. Ainsi, de la même manière que le savant dû cesser d'attendre de la Nature, qu'elle lui livre tous ses secrets, de la même façon le philosophe devra-t-il renverser toutes ses positions, et interroger sa propre nature. Indubitablement, l'origine de toute la recherche kantienne, le constat premier à partir duquel il va développer une telle réflexion, est celui d'un égarement des philosophes qui, au lieu de se questionner quant au fait que leur investigation puisse réellement trouver réponse, fabriquent d'eux-mêmes une explication en concordance avec leurs croyances et s'abandonnent ainsi, à des développements dogmatiques. Cette attitude contradictoire avec l'essence même de la Science, se rencontre trop couramment pour Kant dans la philosophie de son époque, c'est pourquoi il insiste sur la nécessité d'un changement radical. Mais c'est plus particulièrement le domaine de la Métaphysique, qui donne à observer ce genre de comportements sophistiques, c'est pourquoi Kant viendra premièrement s'adresser aux métaphysiciens en leur demandant alors si leur questionnement est fondamentalement rationnel ou s'il reste au contraire, irrationnel. Or, la Métaphysique n'est-elle ici que l'exemple symbolique de cet effondrement de l'objectivité philosophique, dans le subjectivisme et le dogmatisme ; ne servira-t-elle qu'à éclairer une situation bien plus vaste et le danger colossal d'un anéantissement complet de la philosophie sur elle-même ; n'est-elle finalement qu'une occasion pour la spéculation mais non l'objet fondamental de la spéculation kantienne : c'est bien le problème de l'interprétation traditionnelle du kantisme que d'hésiter entre ces deux possibilités. Or, ne devrions-nous pas nous demander, à l'heure de cette discussion sur l'abandon définitif de la Métaphysique et sur le rôle prééminent de cette critique kantienne, dans la décision d'un tel délaissement, quel est l'engagement de Kant ?

Jusqu'à quel point effectivement, Kant fait-il de la Métaphysique son objet et en quel sens le texte de la « *Critique de la Raison Pure* », s'adresse aux métaphysiciens ? Or si, la Préface à la Seconde Edition de ce texte, parue en 1787, semble être éloquente à ce sujet et démontrer définitivement que la réflexion kantienne s'engage par rapport au problème du dogmatisme en philosophie, elle ne montre toutefois pas avec autant de certitude quelle est la finalité d'un tel engagement, autrement dit si Kant cherche, en prenant son point de départ en Métaphysique, à faire changer les métaphysiciens de point de vue et à les ramener sur la voie de la rationalité authentique ou s'il veut, au contraire, montrer par une sorte d'immersion dans les raisonnements métaphysiques quelle est le fondement de leur caducité afin de pouvoir l'éradiquer et surtout de ne plus avoir à rencontrer en philosophie à l'avenir, des développements si absconds ? Ce qui en l'occurrence s'impose réellement sans équivoque, c'est le fait que le combat kantien contre le dogmatisme est d'abord mené dans le but de défendre la rationalité philosophique pour elle-même mais aussi et surtout, par rapport aux autres sciences qui totalement émancipées, sont déjà en passe, au 18^e siècle de devenir les nouvelles références en terme de certitudes. Et pour Kant, il s'agit de rendre à la Philosophie sa superbe et de lui redonner la légitimité qu'elle a perdue sur le chemin du scepticisme et du dogmatisme. Pour cela, il faut redonner aux raisonnements philosophiques leur valeur et en l'occurrence, un caractère véracé et indubitable. Encore faudrait-il être sûr d'avoir les bons critères pour juger de la véracité des propos philosophiques. C'est pour gagner cette première forme de certitude, qu'un questionnement de type fondamental, va émerger. Alors que les sciences naturelles ont montré l'obligation de venir se recentrer sur le réel pour pouvoir le connaître, Kant va plus loin, affirmant que pour pouvoir retrouver la racine de toute objectivité possible dans les sciences, au-delà de l'exemple malheureux que constitue la Métaphysique, il faut se recentrer sur soi-même afin de déterminer comment nous forgeons a priori toute connaissance. La révolution copernicienne implique donc, au sens kantien du terme, de renverser les positions et de mettre le sujet à la pace de l'objet, pour s'enquérir des conditions a priori du savoir. Ainsi, nous serons en effet certains de produire une connaissance au sens strict du terme, et surtout, c'est ainsi que nous serons capables de juger ce qui a été produit par toute la philosophie et plus particulièrement par la Métaphysique. En ce sens, faire la critique de la raison pure, c'est faire la critique de la Métaphysique.

« La Métaphysique, connaissance spéculative de la raison tout à fait à part qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience par de simples concepts, où la raison doit donc être son propre élève, n'a pas encore été jusqu'ici assez favorisée du destin pour pouvoir prétendre prendre le chemin sûr d'une science ; et pourtant, elle est plus ancienne que toutes les autres, et elle subsisterait, alors même que toutes les autres seraient englouties ensemble dans le gouffre d'une barbarie qui détruirait tout. La raison s'y trouve en effet continuellement dans l'embarras, il y faut revenir continuellement sur ses pas. Il n'y a pas de doute que sa démarche n'ait été jusqu'ici qu'un pur tâtonnement, et ce qu'il y a de pire, un tâtonnement parmi les concepts »⁷⁹. Malgré tout poursuivra Kant, il faut continuer de défendre cette science, comme le fit Aristote en son temps et voir en elle la reine de toutes les sciences, reine qu'elle aurait pu être si seulement nous ne nous étions pas tous laissés emportés par cette tentation naturelle de travailler par le seul recours à la raison pour produire de nous-mêmes les réponses aux questions qui nous interpellent. Or, ce n'est là qu'un idéalisme pur, qui est pour Kant, un dogmatisme pur et si sa critique s'adresse à la Métaphysique, c'est que ce domaine donne à constater les méfaits d'une telle tentation. Ce que Kant cherche donc à mettre à jour c'est donc d'abord et même fondamentalement la nature dialectique de la raison, dans ce mouvement lancinant qui la pousse à engendrer des connaissances, sans se demander si elle a même simplement le droit de le faire.

La critique kantienne sert donc certes à tester la rationalité de la Métaphysique mais elle sert fondamentalement aussi à évaluer le pouvoir transcendantal de la raison afin de contrôler ce pouvoir et de l'empêcher de produire des illusions de savoir au lieu d'un savoir véritable. Cependant si cette critique impose une limite du pouvoir de la raison, impose-t-elle de fait également la limitation de la rationalité métaphysique et la condamnation définitive de cette science : tel est le problème qui se pose encore à nos contemporains lesquels hésitent toujours aujourd'hui quant au fait de savoir si le kantisme est une théorie de la Science ou le véritable préambule à une Métaphysique. Si ces tergiversations demeurent, c'est parce qu'il y a une incompréhension du sens de la « Critique [...] » et surtout selon Heidegger, parce que depuis des siècles celle-ci est devenue traditionnelle à tel point que l'on voile le rôle de Kant en Métaphysique.

⁷⁹ Kant E., La Critique de la Raison Pure, Gallimard, 1980, Trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty Page 44.

C'est précisément ce qui est problématique selon lui, et ce qui en même temps est révélateur tant bien du problème que pose l'interprétation du kantisme, que de cette situation dans laquelle se trouvent les philosophes de son époque de même que nos propres contemporains, à la vue de cette discussion qui se tient aujourd'hui. Et, c'est parce que Martin Heidegger va venir combattre cette situation de fait établi, quant à l'interprétation du kantisme, mais aussi plus largement, quant à la compréhension de la situation de la Métaphysique et de son devenir, que nous allons nous y intéresser maintenant, entrevoyant déjà combien ses efforts et propositions restent d'actualité, vue cette interprétation du kantisme qui est encore défendue de nos jours. Pour nous en l'occurrence la pertinence d'une référence à la philosophie heideggérienne ne tient pas uniquement au fait qu'elle va interroger les propositions métaphysiques, et plus précisément l'histoire de leur construction, mais il tient surtout au fait que dans cette interrogation, Heidegger va expliciter l'interprétation traditionnelle du kantisme, son caractère problématique, et les voies d'une nouvelle évaluation. En d'autres termes, la pertinence de la philosophie heideggérienne sur cette question du kantisme et de la Métaphysique se prouve et s'éprouve dans le rapport à l'Histoire de la Philosophie et en particulier à l'histoire du kantisme qu'elle va instaurer progressivement. Preuve en est les nombreux passages des ouvrages comme « *Être et Temps* », et les « *Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie* », que Heidegger consacra à l'étude du kantisme et même ce livre, « *Kant et le Problème de la Métaphysique* », qui sera rédigé en 1929.

Or, outre cette pertinence, il faut invoquer l'intérêt que présente aussi la philosophie heideggérienne ici car s'engager de nouveau sur le kantisme en suivant une telle voie c'est emprunter une nouvelle méthodologie philosophique de questionnement qu'est la déconstruction laquelle représente, le moyen de recouvrer l'origine véritable de la pensée. « La mise en évidence de l'origine des concepts ontologiques fondamentaux, dont les recherches visent à établir leur acte de naissance, n'a rien à voir avec une mauvaise relativisation de points de vue ontologiques. La *déconstruction* n'a pas le sens négatif d'une évacuation de la tradition ontologique. Elle touche l'aujourd'hui et le mode dominant de traitement de l'histoire de l'ontologie, qu'il relève alors de la doxographie, de l'histoire de l'esprit ou, de l'histoire des problèmes »⁸⁰.

⁸⁰ Heidegger M., *Etre et Temps*, Trad. E. Martineau, 1985, Page 39.

Ce procédé, Heidegger va l'expérimenter d'abord dans le cadre de son interrogation de la Métaphysique telle qu'elle est exposée dans l'ouvrage, « *Être et Temps* », en vue de permettre la réévaluation complète de la vision canonique du concept d'Être dans le but de dévoiler des points de vue erronés sur la question ainsi que les partis pris litigieux qu'ont généralement adopter les philosophes. Ce que Martin Heidegger va dénoncer, dès les premières pages de son texte, c'est l'existence de préjugés sur l'Être et avec eux, les philosophes qui ont dénigrés tout travail de problématisation sur ce sujet à tel point finalement, que la question de l'Être ne soit finalement tombée dans l'oubli. Revenir sur cet oubli, c'est en l'occurrence devoir affronter directement et non fuir les préjugés historiques sur l'Être, car les refouler ce n'est pas encore les détruire, car ils sont solidement ancrés dans nos habitudes réflexives. D'ailleurs les détruire, ce n'est pas simplement les supprimer, les annuler mais c'est plutôt devoir s'en saisir, et les repenser dans leurs racines. En ce sens, détruire signifie-t-il déconstruire, et un tel procédé sert-il à désobstruer l'Histoire et la conscience que l'on a traditionnellement du problème, afin de repenser l'évolution depuis Aristote de la Métaphysique et plus précisément, cette absence de révolutions sur ce point. C'est dans l'application de ce procédé à la question de la Métaphysique, que nous verrons Heidegger interroger plusieurs traditions et leurs représentants comme Descartes, Suarez ou Duns Scott et, c'est surtout à cette occasion, que nous le verrons resituer les réflexions de Kant et les inscrire en l'occurrence comme des efforts pour la recherche en Métaphysique et non pas comme habituellement, pour les questions épistémologiques de son époque.

Ce qu'il faut donc retenir de la démarche heideggérienne, avant de la pénétrer plus avant c'est qu'elle concerne certes la Métaphysique et son Histoire, Heidegger venant dénoncer ici les préjugés sur l'Être ; mais c'est surtout le fait, qu'en interrogeant une telle histoire, il montre que cet oubli se conjugue dans son phénomène d'apparition, avec le propre oubli du kantisme et qu'il a à son origine, la même cause : celle d'une forme de *traditionalisme* dans la compréhension des problèmes et des propositions faites pour les résoudre. Dans l'interprétation du problème de l'Être, et dans celle du rôle de Kant dans l'Histoire de la Métaphysique, travaillent des préjugés qui avec le temps, sont devenus des arguments qui imposèrent une vision canonique.

C'est en revenant sur les préjugés sur l'Être, que Heidegger découvre aussi tous les préjugés sur la philosophie kantienne et c'est pourquoi aussi il est incontestablement justifié de faire intervenir ici, une telle philosophie. Selon nous en effet, Heidegger s'inscrit dans la droite lignée des interprètes de la pensée kantienne mais il se détache de ce panel en proposant comme à son habitude, un exposé original qui tranche avec les commentaires des grands héritiers du kantisme. D'ailleurs, Heidegger s'opposera formellement à l'interprétation des postkantien qu'il jugera comme étant finalement anti-kantienne et il s'opposera aussi et là alors, son attaque sera des plus virulentes, aux exposés des néokantien et précisément à ceux de Cohen et de Cassirer. Pour lui, il importe alors de retrouver les motivations effectives de Kant dans le déploiement de sa critique, en lieu et place des intentions que l'on a pu abusivement lui prêter. En quête d'une vérité masquée par la tradition, Heidegger cherchera à retrouver le sens de l'entreprise kantienne et à le défendre, ce qui lui vaudra des discussions intenses avec ses contemporains, comme le prouve le texte intitulé, « *Débat sur le kantisme et la philosophie* », qui retranscrit les échanges avec Cassirer, après la conférence qui se tint en 1929 à Davos. Celle-ci sera l'occasion de connaître les éléments fondateurs de la redécouverte systématique qui aura lieu à partir du 19^e siècle dans toute l'Europe et notamment en Allemagne. Mais, elle sera également et surtout, aux yeux de Martin Heidegger, l'occasion de discuter la tradition interprétative qui s'est instaurée alors. Pour résoudre la polémique actuelle sur la fin de toute Métaphysique possible, il faut maintenant suivre ce chemin de la déconstruction afin de comprendre l'épilogue malheureux qu'on veut donner à l'histoire de l'Ontologie et le rôle qu'on cherche ici à attribuer à Kant. Or pour nous, ce chemin commence avec le débat de Davos. Or, en l'occurrence, Heidegger dresse ici les torts de ses prédécesseurs et notamment des néokantien dans leur interprétation canonique de la « Critique [...] », il dénonce le sens qu'ils ont accordé à leur retour au kantisme, et explicite par là-même, quelle est selon l'essence de tout néokantisme quelles que soient ses formes. Heidegger déclare : « j'entends par néokantisme, une certaine conception : celle qui explique la partie de la « *Critique de la Raison Pure* », qui mène alors jusqu'à la Dialectique transcendante comme une théorie de la connaissance relative à la science de la nature »⁸¹.

81 Heidegger M., *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Beauchesne, 1972, Trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, et P. Quillet, Page 28.

Ainsi voit-on que pour Heidegger, l'essentiel de la mésinterprétation de la « Critique [...] », qui s'est jouée de manière générale dans les développements des néokantiens repose sur une forte mécompréhension de la démarche et de la méthode sur laquelle elle s'appuie. Précisément, ils ont réaffirmé la logique transcendantale de sorte alors, que l'entendement apparaisse comme le tout de la connaissance. Généralement, c'est cette évacuation de l'empirique, par les néokantiens que Heidegger critique, car c'est fondamentalement nier la réalité du connaître et de tout l'exister humain. Or, si pour Heidegger, il faut moins s'attarder sur la totalité des différentes réflexions car elles ne participent selon lui que d'une seule et même interprétation du kantisme, il faut par contre inévitablement selon lui, s'arrêter sur le contexte historique conditionnant une interprétation dite typiquement néokantienne de la « *Critique de la Raison Pure* ». En l'occurrence, c'est le fait que la science soit devenue prépondérante par rapport à la philosophie, et qu'elle se soit replacée au premier plan des intérêts des intellectuels, par le fait même qu'elle ait connue tant de révolutions aux cours des 17^e et 18^e siècles, qui explique cette interprétation dans le néokantisme et qui implique aussi une autre réflexion sur la question de la relation entre la science et la philosophie. A l'occasion du débat de Davos qui fut organisé autour de la question de l'essence de l'Humanité la réflexion resurgit et permet à Heidegger de dévoiler les racines de l'interprétation épistémologique, son caractère historique et fabriqué car déterminée par des faits qui ne relèvent pas de sa propre histoire, mais de celle du progrès des autres sciences.

« La genèse de cette interprétation, dit Heidegger, est à chercher dans l'embarras de la philosophie devant la question de savoir ce qui lui reste comme domaine propre à l'intérieur du tout de la connaissance. Vers 1850 la situation est telle que les sciences, aussi bien celles de l'esprit que celles de la nature ont occupé la totalité du champ du connaissable de sorte que se pose la question de savoir : que reste-t-il à la philosophie si la totalité de l'étant est répartie entre les différentes sciences ? Il ne reste plus que la connaissance de la science, et non celle de l'étant. C'est de ce point de vue qu'il faut comprendre le retour à Kant qui se produit alors »⁸². Or, si ce contexte historique peut bien expliquer les motifs de la redécouverte du kantisme, et définir le cadre de son réaménagement, il ne peut servir de justification absolue selon Heidegger.

⁸² Heidegger M., *Op. Cit.*, Page 29.

Précisément, le débat de Davos se présente comme l'occasion de disputer l'attitude des philosophes qui se sont par le passé servis de tels motifs en guise d'arguments en même temps qu'elle permet de penser la fonction et la place de la Philosophie pour la détermination desquelles alors, l'intervention du kantisme, que ce soit chez Cassirer ou chez Heidegger, s'avère indispensable. Mais, c'est surtout pour nous l'occasion de voir s'affronter deux types d'interprétation du kantisme lui-même, lesquels imposent des projets philosophiques de recherche fondamentalement différents. L'intérêt du débat de Davos est bien là selon nous, dans le fait de montrer comment sont nées les points de divergence que nous expérimentons encore aujourd'hui, dans la polémique actuelle, et à quoi fondamentalement, ils tiennent. La discussion entre Heidegger et Cassirer, laisse apparaître deux conceptions de l'application du transcendantalisme : soit le néokantisme qui considère le criticisme comme la méthode de l'objectivité des sciences en général ; soit la philosophie heideggérienne qui considère quant à elle ici, les moyens de la fondation de l'ontologie fondamentale, et donc, l'irrecevabilité de la thèse suivant laquelle la philosophie transcendantale est le moyen de réévaluer les produits de l'esprit en fonction des critères d'objectivité que le kantisme aurait fixés afin seulement de fixer et d'organiser tous les savoirs scientifiques. Plus encore, pour Heidegger, la « Critique [...] » n'a rien d'un manifeste pour la fondation des Sciences de la Nature, d'ailleurs quoi que puissent en penser Cohen et Cassirer, Kant n'est pas parti du fait de la science et il ne nous invite pas non plus à le faire, à sa suite.

Sans nier qu'il y ait des éléments épistémologiques dans la « Critique [...] », toutefois il faut s'accorder sur le fait que l'essentiel de la réflexion kantienne est centrée sur la Métaphysique et ne vise que sa résolution. C'est l'une des prérogatives majeures que Heidegger s'est données dans le Débat de Davos mais aussi dans son ouvrage, « *Kant et le Problème de la Métaphysique* », que de le démontrer. « Il s'agit pour moi dit-il, de montrer que ce que l'on prétend dégager ici comme épistémologie était pour Kant inessentiel. Kant n'a pas voulu nous donner une théorie de la science de la nature mais il a voulu manifester la problématique de la métaphysique, plus exactement de l'ontologie. Le but que je me propose est d'élaborer ce noyau qui est le fondement de la *Critique de la Raison Pure* pour le réintégrer positivement dans l'ontologie »⁸³.

⁸³ Heidegger M., *Op. Cit., Ibid.*

Dans toute son œuvre, Heidegger tentera de fonder l'Ontologie, pour nous apporter une connaissance de l'Être et tout au long de son œuvre Heidegger tâchera d'achever une telle réintégration des données de la critique kantienne. De ce fait, nous pouvons voir plus ou moins clairement explicité, suivant les œuvres de Heidegger, le rôle de Kant et la compréhension que le philosophe a de la « Critique [...] ». En l'occurrence, le débat de Davos marque un tournant dans cette explicitation. En effet, avant 1929, Heidegger est resté plutôt mesuré quant à l'influence de Kant sur son œuvre, et cela peut-être parce qu'il ne reconnaissait pas encore la teneur réelle de cette influence de sorte par exemple, que dans le texte « *Être et Temps* », Heidegger exprime certes déjà l'influence du kantisme, mais il ne lui accorde pas encore à ce moment-là, une place fondamentale. Dans les cours sur la Phénoménologie qui seront donnés cette même année 1927, nous voyons par contre Kant apparaître de manière plus substantielle et tenir même alors, une place centrale dans la démonstration que fait Heidegger. Nous pouvons penser en l'occurrence que ces cours représentent une occasion plus propice au questionnement du kantisme et à l'approfondissement de cette pensée, parce qu'il est question d'interroger l'Histoire de la Philosophie, et sa compréhension des grands concepts qui sous-tendent les réflexions de la Métaphysique. Nonobstant, cela n'est pas encore un questionnement en propre de la pensée kantienne, qui n'interviendra qu'après le débat de Davos dans l'étude que nous avons mentionnée plus haut, et qui finalise le changement dans la considération du kantisme, chez Heidegger. Cette évolution marque d'ailleurs le tournant de l'Ontologie heideggérienne qui, si elle commence dans le texte de « *Être et Temps* », sera reprise, et répétée par la suite. Car nous le savons, ce texte est inachevé et toutes les parties que Heidegger voulait développer ne le seront jamais comme telles. Cette part d'inachevé dans la pensée de Heidegger, explique de nombreuses reprises de sa problématique initiale et les essais d'évolution qui seront effectués par l'intermédiaire du traitement des sous-éléments de son thème central, qu'est la relation au temps, dans l'analytique du Dasein et pour la fondation de l'Ontologie fondamentale. Dans les textes publiés à partir de 1929, la relation que Heidegger entretient avec Kant, devient de plus en plus claire, peut-être parce qu'il est devenu manifeste à l'auteur que la pensée kantienne sur cette question du fondement, est la première et la seule à se questionner réellement et à donner une réponse systématique, même si celle-ci sera amenée finalement à être dépassée.

En effet paradoxalement alors que la pensée kantienne sera saluée et même mobilisée pour les besoins du développement de la position heideggérienne, sur le problème de la Métaphysique, Kant est en fait déjà dépassé par le déploiement même de cette position. C'est que dans « *Être et Temps* », Heidegger montre et cela dès l'introduction la nécessité de la déconstruction de l'Histoire de l'Ontologie, afin de comprendre les préjugés sur l'être et de revenir sur un oubli impérieux, dans la pensée occidentale, depuis l'Antiquité. Or, Kant s'il est une exception dans l'Histoire comme l'explique Heidegger, reste qu'il fait toujours partie de cette histoire, et qu'il doit donc être en ce sens, dépassé, même si nous devons en tirer des enseignements. Autrement dit, dans le même temps, il y a une reconnaissance de la valeur de Kant et une réappropriation des efforts qu'il a faits en direction de la compréhension de la problématique de la Métaphysique. C'est le processus de la déconstruction qui va révéler l'importance du kantisme et conduire Heidegger à entrevoir de manière de plus en plus prégnante la nécessité de développer une interrogation qui se concrétisera dans l'ouvrage, « *Kant le problème de la Métaphysique* », qui est en l'occurrence le fruit des cours donnés entre 1927 et 1928, et la marque de l'intérêt grandissant du penseur pour le kantisme. A l'occasion du Débat de Davos, Heidegger explicitera d'ailleurs la position ultime qu'il défendra dans ces cours, et à terme, dans son étude sur le kantisme et il posera les principes fondamentaux de sa propre interprétation du texte canonique de Kant : « les leçons se proposaient d'établir la thèse suivante : la *Critique de la Raison Pure* de Kant est la première entreprise expresse d'une fondation de la Métaphysique. Cela signifie négativement à l'encontre de l'interprétation néokantienne traditionnelle que cette *Critique* n'est pas une théorie de la connaissance mathématico-physique ; d'une façon générale qu'elle n'est pas une théorie de la connaissance. L'éclaircissement de cette fondation de la Métaphysique devait montrer que la question de l'essence de l'Homme est essentielle dans le cadre d'une Métaphysique de la Métaphysique et, comment elle l'est »⁸⁴. Pour Heidegger, la mésinterprétation de la « *Critique* [...] », telle qu'elle se joue dans le néo-kantisme, est le fait d'une seule interrogation qui doit être reposée de nouveau. Le problème qui a toujours préoccupé les commentateurs, est en effet celui de savoir si Kant est venu anéantir ou construire la Métaphysique, par le biais de sa critique et de la philosophie transcendantale qui l'accompagne.

⁸⁴ Heidegger M., *Op. Cit.*, Page 21.

Or si pour les néokantiens, il semble évident qu'il soit à l'œuvre d'une destruction, il faut considérer selon Heidegger qu'en définitive, il est aussi, dans le même temps, à l'œuvre d'une construction de la Métaphysique, c'est peut-être paradoxal mais cela n'est pas contradictoire si tant est qu'on comprenne bien que Kant part et fonde deux métaphysiques différentes. En ce sens, « lorsque [Heidegger dit] que Kant part de la métaphysique [et en l'occurrence de la métaphysique wolffienne], cela ne signifie pas qu'il s'y tient. Mais mention doit être faite de son point de départ, car on comprendra que sa réaction contre la métaphysique scolastique n'équivaut pas à un refus de toute métaphysique, mais seulement à celle qui se définit comme science de la raison pure. [Heidegger va alors plus loin et dit qu'il] n'y a donc aucun paradoxe à faire de Kant à la fois le destructeur et l'initiateur de la métaphysique⁸⁵. Le fait que Kant prenne son point de départ et d'appui dans la métaphysique traditionnelle, détermine [même en réalité], la forme du problème. Dans la mesure où la *metaphysica specialis* c'est-à-dire la connaissance du suprasensible (Univers, Ame, Dieu) constitue « la métaphysique proprement dite », (dixit Kant), la question de sa possibilité en général se pose ainsi : comment la connaissance de l'étant est-elle purement et simplement possible ? »⁸⁶.

Ce qu'il nous faut constater c'est que, dans le livre sur Kant et dans le débat de Davos Heidegger se réapproprie les données de la critique, en suivant scrupuleusement la démarche du philosophe de Königsberg. Précisément ce qu'il réinterprète par le biais de l'herméneutique phénoménologique c'est l'origine et le déploiement de toute cette démarche. Or, nous le savons car Kant l'a répété en de nombreux endroits, ce qui le préoccupe et ce qui motive sa réflexion, c'est de voir le dogmatisme s'étendre dans tous les questionnements de la philosophie à cette époque, et plus particulièrement, en métaphysique qui est présentée par l'auteur comme le domaine de l'hypostase par excellence. C'est donc de la Métaphysique, dans sa tendance dogmatique, que Kant part effectivement, pour la condamner. Or, cette condamnation, pour ne pas devenir dogmatique à son tour, doit reposer et se nourrir d'une interrogation fondamentale, celle de savoir comment nous connaissons. La manière cependant, dont il faut selon Kant questionner le savoir est révolutionnaire car il ne s'agit de demander d'abord ce que nous pouvons connaître, mais comment nous le pouvons généralement.

⁸⁵ Heidegger M., Kant et le Problème de la Métaphysique, Gallimard, 1953, Trad. A. de Waelhens, et W. Biemel. Page 15.

⁸⁶ Heidegger M., Débat sur le kantisme et la philosophie, Beauchesne, 1972, Trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet, Page.22.

En effet, le problème que pose la métaphysique traditionnelle, est celui de ne jamais se poser la question des possibilités aprioriques de son questionnement, compte tenu de la nature de son objet et des possibilités naturelles que nous avons de le connaître. C'est pour résoudre ce problème, de manière définitive, que Kant va questionner les conditions de la connaissance en général. Or, selon lui, il n'y a que deux sources de la connaissance, l'une sensible et l'autre intelligible de sorte que les sens nous livrent un donné que l'entendement va organiser de manière à le rendre compréhensible ainsi qu'utilisable par l'esprit. En ce sens effectivement, il pose comme le dit Heidegger, la question de la connaissance de l'étant. Cette question nécessite un éclaircissement tel qu'elle va permettre toujours selon Heidegger, de poser les bases de la métaphysique générale. Ainsi, la « Critique [...] » sert-elle essentiellement, par son questionnement « préliminaire », la fondation de l'ontologie. « Dans la mesure où la possibilité de la connaissance de l'étant ne va pas sans la compréhension préalable de la structure ontologique, la question de la possibilité de la connaissance ontique est renvoyée à celle de la possibilité de la connaissance ontologique ; autrement dit [poursuit-il], la fondation de la *metaphysica specialis* se concentre sur la fondation de la *metaphysica generalis*. On montre ensuite comment cette question de la possibilité de l'ontologie prend, en tant que problème, la forme d'une « critique de la raison pure »⁸⁷.

Montrer que la détermination de la connaissance ontique, prépare celle ontologique, c'est en fait rappeler les données du problème que Heidegger formule dans « *Être et Temps* », et dire que la question de l'être appartient nécessairement à l'homme en tant que Dasein. Or dans cette relation d'appartenance c'est bien le Dasein qui est premier et non l'être. La primauté du Dasein est ontique et ontologique à la fois, c'est-à-dire qu'il est pur désir de science comme le disait Aristote et qu'il se questionne, comme le monde le questionne lui-même. L'étonnement est cette possibilité d'ouverture à ce qui est et donc aussi à l'être en général c'est pourquoi le questionnement de l'ontique va amener la clarification de l'ontologique et même à sa fondation. Or, la question est maintenant de savoir pour quels motifs cette clarification va prendre la forme d'une critique de la raison pure autrement dit pour quelles raisons Heidegger interprète-t-il cette critique kantienne comme une fondation de l'ontologie fondamentale ?

⁸⁷ Heidegger M., *Op. Cit., Ibid.*

Ce que Kant recherche, c'est la clarification complète des possibilités et des limites de la connaissance afin de déterminer si une métaphysique telle qu'elle se présente alors à cette époque c'est-à-dire, comme une science de l'être en général, est formellement possible. Dans son introduction, il explique que les métaphysiciens ont, de par leurs prétentions à la constitution d'une telle connaissance, tendance à se prendre pour des mathématiciens, et à croire qu'ils peuvent à partir des seules données de leur esprit et sans aucune relation avec le réel, formuler des connaissances indubitables sur le réel et sur son essence. Ils croient pouvoir juger de l'intérieur de leur esprit, ce qui est à l'extérieur. Or, Kant montre immédiatement qu'il y a plusieurs types de jugements, ceux qui sont analytiques et acquièrent leur nécessité et leur universalité de par leur forme de sorte qu'ils ne nécessitent pas de données empiriques pour leur formulation et les jugements synthétiques, qui au contraire, apportent une nouvelle connaissance et ne fonctionnent que par l'adjonction d'une donnée qui est puisée à l'extérieur dans l'expérience du réel. Entre ces deux types de jugements il existe selon Kant, une sorte de troisième voie, celle des jugements synthétiques a priori, ceux-ci reposent sur une synthèse particulière qui étend notre connaissance sans que nous devions pour cela étendre notre raisonnement jusqu'à l'expérience. Autrement dit, il n'est pas question ici de synthétiser un concept a priori et une donnée sensible a posteriori, mais plutôt de lier deux concepts. Cette opération de liaison repose selon Kant sur des principes qui sont mathématiques parce que seule la science mathématique pure, formule des jugements synthétiques a priori si bien qu'elle sert de fondement à la physique.

En affirmant cela Kant ouvre la voie à l'interprétation épistémologique de la critique chez les néo-kantiens de l'école de Marbourg, car il montre que toute connaissance, dans les sciences de la nature est mathématico-physique. Mais c'est limiter le propos de Kant qui cherche à déterminer si la métaphysique de son époque peut être comme la mathématique c'est-à-dire une science rationnelle qui procède selon des jugements synthétiques a priori et étend ses connaissances sans se rapporter à l'expérience. Si la fin des métaphysiciens est indéniablement de pouvoir faire de telles propositions, en ont-ils la possibilité et même le droit, c'est ce qu'il faut décider. C'est pourquoi Kant demande comment les jugements synthétiques a priori sont possibles et développe, pour y répondre, une critique de la raison pure qui teste a priori notre pouvoir.

C'est pour le développement de cette réponse, que Kant questionne la connaissance de l'ontique, et c'est dans son développement, qu'il fonde alors selon Heidegger, la connaissance ontologique. Sans reprendre la totalité de ce développement Heidegger va en retenir les grands principes, et revenir, dans le débat de Davos et surtout, dans son livre sur Kant, sur les moments décisifs qui permettent à cette fondation de voir le jour. Le premier pas en direction, du point de vue kantien, de la clarification des fondements a priori de la connaissance, du point de vue heideggérien de la fondation de l'ontologie, est l'esthétique transcendantale. En effet, Kant a préalablement affirmé dans l'introduction, qu'il y a deux sources de la connaissance, et ici il va s'attacher à son premier versant, à savoir la sensibilité. Selon lui, toute connaissance passe par les sens et elle est avant tout donation. En effet, il faut nécessairement que quelque chose me soit donné de l'extérieur pour que je puisse forger une connaissance. Or comment faire pour que je puisse effectivement avoir une perception claire de ce donné, c'est la première interrogation que la critique doit poser. Pour Kant, si je puis me présenter clairement le réel, dans une perception, c'est parce que la donation sensible implique des a priori et en l'occurrence, des formes pures que sont l'espace et le temps, grâce auxquelles un objet peut se présenter pour moi, *ici* et *maintenant*. Cependant cet objet n'en n'est pas encore réellement un et il ne suffit pas de dire selon Kant, que l'espace et le temps conditionnent a priori toute ma perception, pour que je reconnaisse dans ces premières données sensibles quelque chose comme un objet. Tout au plus n'en n'ai-je que le contenu mais il faut encore en définir clairement les contours.

Si l'intuition sensible fournit la matière de la connaissance, il faut toutefois lui donner une forme qui encadre et qui structure toutes ces informations sans quoi je ne saurai ni identifier cet objet qui se tient ici et maintenant devant moi, ni même simplement reconnaître un seul objet comme tel. Ainsi, pour que la connaissance soit possible, il faut que la reconnaissance elle-même le soit et si l'esthétique transcendantale nous a permis de déceler les racines de la connaissance, la logique transcendantale quant à elle viendra clarifier ses structures. Pour Kant il apert que toute connaissance advient en tant que telle, à partir du moment où je peux identifier un objet. Or, le passage qui conduit de la présentation de l'objet à sa représentation, est effectué par la faculté de l'entendement qui synthétise c'est-à-dire adjoint à un contenu particulier un concept.

C'est au niveau de cette synthèse que la logique kantienne se dévoile et présente les fondements de l'ontologie selon Heidegger : ce que voulait proprement donner dans la doctrine des principes n'était pas une détermination catégoriale de la structure de l'objet de la science mathématique de la nature. Ce qu'il voulait c'était une théorie de l'étant en général. Kant cherche une théorie de l'être en général, sans supposer des objets qui seraient donnés [contrairement à ce qu'affirment Cohen, Natorp et Cassirer lesquels voient le kantisme partir du fait de la science mathématico-physique], sans supposer [donc] une région déterminée de l'étant (que ce soit celle du psychisme ou du physique). Il cherche une ontologie générale antérieure aussi bien à une ontologie de la nature comme objet de la science de la nature, qu'à une ontologie de la nature comme objet de la psychologie. Ce que je veux montrer, [poursuit alors Heidegger], c'est que l'Analytique n'est pas seulement une ontologie de la nature comme objet de la science de la nature [comme voudraient la réduire les néo-kantiens mais bien], une ontologie générale, une *metaphysica generalis* critiquement fondée. Kant dit lui-même que la problématique qu'il illustre dans les *Prolégomènes*, en demandant comment la science de la nature est possible etc., n'est pas le motif central ; le motif central c'est la question de la possibilité de la *metaphysica generalis* ou la réalisation de celle-ci »⁸⁸.

Or, que démontre l'analytique transcendantale, qui puisse servir de fondation à cette ontologie, c'est la question que nous devons maintenant nous poser. La question que pose l'analytique, au-delà de la déduction des catégories qui sont les fondements de la synthèse, du point de vue intellectuel, c'est bien de savoir comment deux éléments si hétérogènes que sont la perception sensible et le concept pur peuvent être liés les uns aux autres. Le schématisme et l'intervention de l'imagination transcendantale est la clé de cette difficulté immédiate que pose a priori la connaissance, et le socle de la fondation de la Métaphysique, que toute la critique prépare selon Heidegger. En effet pour que la connaissance soit possible dit Kant, il nous faut réaliser une expérience, autrement dit, il nous faut nous mettre primordialement en condition de recevoir une information qui par suite de l'intervention de l'entendement, devient pour nous une représentation et donc, véritable connaissance. Mais il faut encore que l'entendement puisse accomplir son œuvre, et c'est ce que permet l'imagination transcendantale.

Heidegger M., *Op. Cit.*, Pages 33-34.

Dans l'interprétation du kantisme cette question de la place de l'imagination, celle de savoir si elle n'est qu'un maillon du système qui répond seulement aux demandes de l'entendement, ou si au contraire, elle est cet élément central qui soutient le système en permettant à l'entendement de tenir son rôle, est vraiment selon nous le lieu d'une distinction au sein des courants interprétatifs. Si certains postkantien comme Fichte par exemple, se sont accordés avec cette seconde interprétation, cependant une telle position est rare et même épisodique, et l'histoire de la philosophie de montrer que la plupart des commentateurs de Kant, ont accentué le rôle de l'entendement, quitte à minimiser pour cela le rôle de l'intuition, celui de l'imagination et à oublier alors les leçons de Kant. Heidegger de revenir sur cette tendance qui s'est généralisée dans le néo-kantisme, de défendre le rôle de l'imagination et même, de le faire prévaloir sur celui de l'entendement, sans pour autant minimiser à son tour, ce dernier. En réalité, Heidegger estime respecter le propos kantien et nous partageons ce sentiment quand il dit que Kant, fait du schématisme le principe fondamental de la connaissance sans lequel, l'entendement ne saurait appliquer ses concepts, et qu'en ce sens, c'est donc la faculté de l'imagination, qui contient les possibilités de la connaissance et les enserme. C'est que l'imagination, si elle permet d'une part de produire une image et donc, de reproduire les données de l'intuition sensible, elle fournit également à l'entendement le schéma suivant lequel appliquer les concepts purs aux données de l'intuition afin d'en fournir un concept approprié à la connaissance c'est-à-dire un concept d'objet.

Mais pour Heidegger, ce que le schématisme réalise finalement c'est cette union de la finitude et du transcendantalisme. Toute notre connaissance, étant riviée au domaine de l'expérience, se voit être, à l'image de la condition humaine, limitée et finie. Or, loin que les concepts et principes a priori de la connaissance nous permettent comme le soutient Cassirer, de dépasser une telle condition, ils nous contraignent plutôt à y revenir. Cette contrainte est nécessaire pour la connaissance et aussi pour l'existence humaine. Car le transcendantalisme est essentiellement ce qui vient rendre possible la connaissance en lui fournissant ses conditions de réalisation et ce qui, de par le fait, va enserrer aussi les ambitions de l'esprit et précisément celles de la raison, qui tend naturellement à vouloir se prononcer sur des questions à propos desquelles, elle n'a pas la moindre possibilité de répondre ni surtout, aucun droit légal de le faire.

Cette tendance au débordement est ce qui caractérise l'attitude des métaphysiciens, et nous comprenons maintenant qu'elle est naturelle, qu'elle appartient proprement à l'homme, qu'elle dessert et sert en même temps la connaissance, puisqu'elle permet d'agrandir son champ de considération dans des frontières qui sont celles du droit et qu'en fait, elle souhaite ardemment dépasser, pour satisfaire ses propres appétences. L'apparence transcendantale est l'insigne de cette appétence, c'est dire donc, qu'elle appartient en propre au système de la connaissance, et qu'elle n'en n'est pas comme le soutient Cassirer et les néo-kantiens en général, un résidu. De la même manière, la métaphysique n'est pas non plus le résidu du disfonctionnement interne du système de la connaissance, mais son produit naturel et même, son développement essentiel. C'est pourquoi la Métaphysique semble impossible à détruire, reste alors seulement à encadrer les réflexions de ce type, dans un domaine, où elles trouveront à la fois leur validité et leur légitimité. C'est ce que tente de faire la « *Critique de la raison pure* », et en particulier l'analytique transcendantale qui, suivant Heidegger : « ne se réduit pas à une quelconque dissolution, comme s'il s'agissait de réduire la raison pure et finie à ses éléments, [mais qui est] au contraire cette forme particulière de dissolution qui fait surgir les germes de l'ontologie. Elle dévoile les conditions dont naîtra, selon sa possibilité intrinsèque la totalité d'une ontologie. Cette analytique est, conformément aux propres termes de Kant, « une mise au jour par la raison même », « de ce qu'elle produit entièrement d'elle-même ». Faire voir la genèse de l'essence de la raison pure et finie à partir de son propre fondement est la tâche de l'analytique.

Cette analytique contient donc [affirme Heidegger], le projet anticipatif de l'essence intérieure totale de la raison pure et finie. La structure essentielle de l'ontologie ne devient visible que si on poursuit la construction de cette essence. Ainsi dévoilée elle détermine du même coup l'agencement des fondements qui lui sont nécessaires. En comprenant de la sorte ce projet anticipatif de la totalité qui rend possible une ontologie en son essence on retrouve la métaphysique sur un terrain où elle est enracinée [dit Heidegger], comme une « passion » de la nature humaine »⁸⁹. Le recul de Kant sur cette question est ce qui imposera un dépassement. Si Kant cherchera à maîtriser cette passion par la discipline de la raison, Heidegger, lui, la laissera s'exprimer.

⁸⁹ Heidegger M., Kant et le Problème de la Métaphysique, Gallimard, 1953, Trad. A. de Waelhens et W. Biemel. Pages 101-102.

Pour cela, il va revenir sur l'analytique transcendantale et sur le schématisme, afin de montrer qu'il est non seulement le processus fondamental de la connaissance ontique mais qu'il est aussi celui de la connaissance ontologique, si tant est que l'on assume les conséquences que la critique induit nécessairement. Or, c'est bien le fait que Kant ne puisse accepter ces conséquences et plus précisément l'ouverture à l'ontologie, qui le conduit à abandonner la voie d'une instauration de l'ontologie. Cela explique aussi qu'il doit être finalement dépassé. Ainsi voyons-nous, cette tradition du dépassement qui est née avec les postkantien et s'est perpétuée avec les néo-kantien, être ravivée par Heidegger. Or si on doit estimer qu'il y a une différence avec les autres tentatives de l'histoire, c'est parce que Heidegger va déconstruire cette histoire, pour dépasser les préjugés qui ont empêchés un vrai questionnement et la fondation de l'ontologie. « Kant s'est rapproché de la thématique d'une ontologie fondamentale par sa théorie du schématisme de l'imagination transcendantale, source de la compréhension de l'être mais il n'aurait pas su poser le problème de l'être pour lui-même, ni celui d'une ontologie du *Dasein*. [...] Effrayé par l'ampleur ontologique qu'il aurait reconnue à l'imagination, dans la première édition de la *Critique*, Kant se serait rabattu, dans la seconde édition sur la puissance ordonnante et la suprématie de l'entendement et de la raison. Kant n'aurait donc pas eu le courage de maintenir jusqu'au bout la ligne audacieuse qu'il avait tracée en 1781, sous la muse de l'imagination transcendantale. Heidegger promet d'être plus « viril » que Kant et de ne pas reculer, devant l'abîme qu'ouvre l'ontologie du *Dasein*, reconduit en toute lucidité à sa temporalité finie »⁹⁰. L'intérêt des travaux heideggériens, qui a justifié le fait que nous nous y arrêtons est ici double. D'une part, il déploie une vision originale par le biais de la déconstruction, de l'histoire de l'ontologie par laquelle nous saisissons la teneur des apports de Kant sur la question des possibilités de la métaphysique. D'autre part, il démontre qu'il est possible de repenser à partir du kantisme les moyens de la fondation de cette science. Heidegger nous offre donc la possibilité de cheminer en direction d'une résolution de la polémique actuelle. En l'occurrence, l'enjeu est pour nous de déterminer comment une réappropriation respectueuse du kantisme est possible et précisément, de voir comment les chemins laissés ouverts par le kantisme, peuvent encore être explorés, et cela d'abord, en interrogeant la pensée heideggérienne qui les a redécouverts.

⁹⁰ Grondin J., Heidegger et le problème de la métaphysique, Revue Dioti, n°VI, 1999, Pages 163-204.

3-2 « Etre et Temps » ou le dévoilement de l'oubli de la question de l'être et des possibilités véritables de son développement depuis les leçons de Kant

Indubitablement, nous devons constater que la Métaphysique est devenue, au fil des siècles, un véritable problème en soi qu'il est urgent de surmonter si l'on veut assurer la simple survie de la Philosophie, en tant que science. Cependant, proposer en guise de solution définitive, comme le font une partie de nos contemporains et notamment, Jürgen Habermas, une destruction pure et simple de la Métaphysique, est selon nous non seulement le signe d'une fermeture à la considération du fondement véritable de ce problème mais également la marque du rejet dogmatique des possibilités qui sont offertes quant à une réévaluation de la situation de la Métaphysique aujourd'hui. Car si l'on peut venir pétitionner la fiabilité de la Métaphysique, constatant avec raisons que son problème reste insoluble, cependant faire de l'existence de la Métaphysique, un problème en soi qu'on ne peut résoudre que par l'éradication, est bien une forme de mépris des preuves apportées notamment par le kantisme, quant à l'impossibilité de nous désolidariser de ce type de questionnements, compte tenu de son caractère naturel, et même rationnel. Ce qu'il faut donc pointer, dans cette perspective radicale que certains philosophes défendent, à l'endroit de la Métaphysiques, c'est finalement l'incompréhension dont ils témoignent quant aux efforts de Kant dans la direction de la réévaluation de la problématique de la Métaphysique ; incompréhension telle que les différents chemins tracés par le kantisme resteront clos, même après de nombreux essais de redécouverte des apports du philosophe de Königsberg à la réflexion de son temps. Si l'on omit de considérer les propositions faites par Kant dans la direction du renouvellement de la science métaphysique, et si les différents chemins qu'il a tracés resteront pendant des siècles infréquentés, c'est précisément suivant Heidegger le fait de cette incompréhension, qui est provoquée par deux types de phénomènes. D'une part, l'effondrement de l'Idéalisme, et les progrès fulgurants des sciences empiriques mirent la Philosophie dans une situation de concurrence telle qu'elle devait alors afin de résister et de subsister, démontrer sa fiabilité et sa pertinence, une démonstration pour laquelle la philosophie kantienne, dans son point de vue critique, était indiqué. La tonalité épistémologique de la redécouverte du kantisme fut ainsi adoptée.

Or, à ce premier état de fait, devait également se conjuguer un état de cause, que les différents interprétations faites dès le 19^e siècle attestent, à savoir celui d'une certaine faiblesse des propositions kantienne sur les autres problématiques essentielles de la science philosophique, et notamment sur celle de la Métaphysique. C'est bien ce qui servit d'argument dans la fermeture des commentateurs à certaines œuvres de Kant, et ce qui sert encore aujourd'hui de prétexte à nos contemporains, pour condamner la Métaphysique, et toute possibilité de renouvellement. Cependant, comme le montre Heidegger, il faut pointer ici d'une part des préjugés quant aux motivations de Kant dans la « *Critique de la Raison Pure* », et incriminer d'autre part l'Histoire qui permet à cette forme d'interprétation de perdurer jusqu'à s'instaurer comme seule conception valable des travaux de Kant. La compréhension que la plupart des commentateurs de Kant, et que nos contemporains continuent de mettre en avant, dénote cette vision à la fois canonique, et dogmatique du kantisme. Or, il importe de s'engager réellement en faveur de cette œuvre, de chercher à la comprendre au-delà des commentaires qui sont traditionnellement faits et de l'extirper de sa propre histoire car selon Heidegger elle a indéniablement d'autres leçons à enseigner que celle de la méthode critique et d'autres fins à nous faire découvrir, que celle de ce renouveau épistémologique de la Philosophie. C'est par le biais d'une déconstruction de l'Histoire que précisément, ces préjugés vont être compris dans leurs racines essentielles et enfin dépassés dans une autre interprétation qui chez Heidegger, est en l'occurrence de type métaphysique. En effet, dans l'ouvrage « *Kant et le Problème de la Métaphysique* », Heidegger de venir démontrer que non seulement les efforts du philosophe de Königsberg naissent dans le cadre de la science métaphysique, mais aussi et surtout, qu'ils sont tout alloués à la résolution de sa problématique. Ainsi va-t-il relire toute la « *Critique [...]* », à la lueur de cette nouvelle intention, et dégager alors toutes les propositions kantienne faites dans le sens de ce renouvellement. Ce faisant, Heidegger va également mettre au jour les difficultés qui expliquent que le kantisme soit finalement, au fil des siècles, tombé dans l'oubli, et en quel sens, il faut comprendre la nécessité du dépassement au-delà de l'ignorance classique des perspectives métaphysiques kantienne. En l'occurrence, si Heidegger montre que la « *Critique [...]* », est au service de la Métaphysique, il va montrer aussi que Kant n'a pas voulu s'engager sur la voie du renouvellement à tel point qu'il faille en effet nécessairement, procéder au dépassement systématique.

Cependant, ce dépassement ne doit s'entendre ni comme un déni des propositions de Kant dans une telle direction ni comme un oubli du sens de son engagement pour la Métaphysique. Au contraire pour Heidegger, dans le respect de cette définition qu'il donne en effet de la déconstruction, il ne peut s'agir que d'intégrer les propositions kantienne à un nouvel effort spéculatif. Or précisément, que s'agit-il d'intégrer si ce n'est les données du schématisme transcendantal comme occasion de la connaissance de l'Être, et non pas uniquement du monde, et en ce sens, de restaurer les deux voies laissées béantes par Kant, par peur de contredire ses premières certitudes. C'est pour la redécouverte de ces chemins du renouvellement kantien, que l'immersion dans les recherches heideggériennes est maintenant nécessaire. En l'occurrence, comme nous l'avons vu précédemment, l'intérêt de Heidegger pour le kantisme est ancien, mais il se décline dans ses œuvres de différentes manières, et de plus en plus dans le sens de cette filiation à mesure que la véritable problématique de la Métaphysique se dégage et que les moyens de son traitement apparaissent ou autrement dit, dès lors enfin que le processus de la déconstruction à l'égard de l'histoire, s'est achevé. Et précisément, comme nous l'avons également évoqué plus haut, cette méthodologie ne va d'abord trouver sa nécessité d'application chez Heidegger, que par rapport au problème de la Métaphysique lui-même, et c'est dans cette application que la fonction du kantisme sera révélée, et donc effectivement, que les voies du renouvellement seront dévoilées. C'est pourquoi, saisir quels sont les chemins du kantisme qu'il est possible de suivre encore aujourd'hui, implique de revenir aux réflexions de Heidegger. Originellement la réflexion heideggérienne sur la Métaphysique qui est exposée dans l'ouvrage, « *Être et Temps* », ne vise que la résolution de la question de l'Être qui reste encore un sujet polémique à son époque. Cette résolution va impliquer de réévaluer les conceptions traditionnelles de l'Être dans l'Histoire afin de pouvoir construire des propositions sur un terrain solide. Or, ce que Heidegger découvre c'est que nous ne disposons pas de connaissances mais de représentations et de perspectives erronées sur la question. *Généralité, Indéfinissabilité, Évidence* voici quelles sont en l'occurrence les positions historiquement défendues et elles apparaissent toutes comme étant non pas le produit d'un questionnement fondamental depuis des siècles mais comme étant plutôt, selon Heidegger, le fruit d'une absence de questionnement et donc d'un parti pris des philosophes, discutables du point de vue méthodologique et conceptuel.

Autrement dit, plus encore que des préjugés sur l'Être, ce que dénonce Heidegger, c'est l'absence de questionnement qui, concernant tout autre objet se serait montré indispensable et qui paradoxalement ici, a été jugé négligeable. Si nous en sommes réduits à l'incertitude, c'est en effet dit, Heidegger, parce que la question de l'Être est tombée dans *l'oubli* et surtout parce qu'elle y fut maintenue, depuis des siècles. Nous faire comprendre, qu'il y eut un oubli fondamental, et revenir alors sur cet acte de dénégation, telle est la première tâche que se donne Martin Heidegger. Cette tâche va impliquer l'éclaircissement des perspectives sur l'Être, ainsi mises en question pour comprendre en quoi il y a préjugés, et déterminer quelle est leur origine afin alors de pouvoir les surmonter. En l'occurrence, ce que la philosophie traditionnelle est venue préjuger selon Heidegger, c'est d'une certaine évidence de l'Être en vertu de laquelle précisément, le questionnement se montrait inutile. Mais cela n'est qu'une apparence et l'Être de demeurer finalement par l'absence de questionnement, un concept obscur qui doit être soumis dit Heidegger, à l'épreuve de l'interrogation. Or, pour répéter la question de l'Être, il faut d'abord revenir sur toutes ces conceptions traditionnelles, mais aussi sur cet oubli historique qui continue d'hanter les esprits et d'alimenter les discussions précisément parce qu'il est encre solidement en nous telle une mauvaise habitude ancestrale, qu'il nous faut désormais éradiquer jusqu'à la racine.

En effet, s'il ne suffit pas de dénoncer les préjugés sur l'Être, pour les voir disparaître, c'est parce qu'ils œuvrent paisiblement depuis des siècles, dans les commentaires et les interprétations canoniques du problème mais c'est aussi parce que notre rapport à l'Être est désormais enseveli sous le silence, parce qu'il est obstrué par des siècles de croyances en l'apparence d'une évidence. Ce qu'il convient donc d'accomplir suivant Heidegger, en vue de la répétition de la question de l'Être, c'est une mise en chemin vers ce questionnement. Un tel chemin commence dans l'Histoire de l'Ontologie, par la déconstruction. En effet, pour dépasser les préjugés, il faut les renverser et donc pour cela, détruire l'histoire et les doctrines qui alimentent les apparences. Toutefois, parce qu'il s'agit de comprendre le cours négatif de l'histoire, à l'égard de l'Être et de son questionnement, la destruction ne sera pas une condamnation, mais au contraire, la simple désobstruction du chemin qui nous mènera, si ce n'est pas immédiatement à la connaissance de l'Être, tout du moins, à son questionnement fondamental. C'est

que la tradition philosophique en alimentant la thèse de l'évidence, a finalement ainsi alimenté l'oubli et les concepts qu'elle livre sont donc riches d'enseignements quant aux croyances historiques des philosophes, et de leur rapport à la question de l'Être. Autrement dit, pour Heidegger ce ne sont pas les concepts qui sont problématiques en soi, mais la définition qu'on en donne, et qu'on nous transmet traditionnellement. En l'occurrence, Heidegger dira concernant la tradition, et la manière dont elle a de nous léguer des connaissances : « Loin de rendre accessible ce qu'elle transmet, elle le recouvre d'abord et le plus souvent. Elle livre ce contenu transmis à l'évidence, nous barre l'accès aux sources originelles où les catégories et les concepts traditionnels furent puisés, en partie de façon authentique. La tradition va même jusqu'à plonger complètement dans l'oubli une telle provenance. Elle supprime jusqu'au besoin de comprendre un tel retour en sa nécessité propre. La conséquence est que malgré tout l'intérêt, le zèle qu'on déploie en faveur d'une interprétation philosophique objective on ne comprend plus les conditions les plus élémentaires qui seules rendent possible un retour positif au passé au sens d'une appropriation productive »⁹¹. Nonobstant, déconstruire l'histoire de l'Ontologie ne pourra signifier comme on pourrait le croire aux premiers abords, devoir détruire purement et simplement les inconséquences de nos ancêtres sur cette question de l'Être, dans la mesure où ils ne seraient pas venus poser cette question ; mais au contraire, va-t-il plutôt s'agir pour Heidegger devoir nous référer à cette histoire, pour en dévoiler la logique, et les fondements qui l'ont déterminés. Celle-ci consistera à interroger les acteurs de l'Histoire de l'Ontologie, leur interprétation du problème et les concepts qui les ont nourries comme elles ont nourri l'histoire de la philosophie et celle de la Métaphysique ce qui pour Heidegger, est bien la même chose. Ce que regarde la déconstruction ce n'est donc pas une série d'erreurs historiques mais plutôt des événements signalétiques dont il faut se nourrir pour dépasser le vide spéculatif qui règne encore en Métaphysique. Ce que recherche Heidegger dans la déconstruction, c'est une remémoration et donc une nouvelle mise en route de la spéculation. Ainsi Heidegger va-t-il parcourir dans « *Être et Temps* », et les « *Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie* », des siècles d'oubli et replaçant les différentes perspectives traditionnelles dans leur contexte d'émergence, il va dévoiler le sens de leur implication, et remonter jusqu'aux racines de l'oubli traditionnel.

⁹¹ Heidegger M., *Etre et Temps*, Gallimard, 1986, Trad. F. Vezin. Page 39.

Or, Heidegger sera reconduit à la pensée grecque et en l'occurrence, à Aristote lequel se présente comme le découvreur et le destructeur de la question de l'Être. En effet, Aristote va montrer l'absence d'un questionnement sur l'Être, et cependant il va faire taire le caractère problématique de ce concept, en rabattant immédiatement la question sur celle de l'étantité de l'étant. Ce faisant, il fait plonger l'objet qu'il vient de découvrir dans un oubli dont il ne sortira jamais puisque non content de masquer l'aspect problématique de l'Être, Aristote va ainsi octroyer une seconde perspective à sa réflexion et offrir à la Métaphysique une double articulation qui complexifiera tout le chemin de la redécouverte de l'Être et le rendre impraticable pour les philosophes des siècles à venir. L'interrogation de l'étant en tant qu'étant implique en effet, pour sa résolution définitive, celle de l'étant en totalité, de sorte que la Métaphysique sous l'impulsion d'Aristote va devenir une onto-théologie, qui a besoin de la connaissance du divin, pour fonder celle de l'humain. Elle ne sera jamais une *ontologie*. Toutefois, si la réflexion d'Aristote est inefficace du point de vue du questionnement de l'être et des perspectives de sa connaissance, parce qu'elle explique ce recouvrement de nos possibilités elle représente aussi une référence inéluctable. Reste cependant, qu'elle n'explique pas toute notre histoire, ni les longs siècles durant lesquels l'oubli va se répéter et se perpétuer. Selon Heidegger il y a indéniablement une faillite depuis les grecs sur la question de l'Être en tant que ceux-ci ont découvert l'objet fondamental du questionnement philosophique, et qu'ils l'ont enfouis aussitôt sous couvert d'une évidence du concept. Or, cette faillite n'est rien en comparaison avec celle des autres philosophes aux époques qui suivirent, car ils se montrèrent incapables de surmonter cet oubli, et de dépasser l'apparente évidence de l'Être pour le mettre en question. Ils ont entretenus cette habitude oublieuse, et ont continué d'omettre, par ignorance et par aveuglement, quel était le véritable objet à interroger en Métaphysique, et cela depuis toujours, de sorte que depuis les grecs aucun sursaut n'eut lieu, et que jusqu'à Kant, les philosophes demeurèrent à l'orée de toute la compréhension de l'Être sans jamais la pénétrer réellement. En effet, si un tel aveuglement est caractéristique des traditions philosophiques qui émergeront après l'effondrement de la culture grecque l'histoire de la philosophie de n'être point immuable et de présenter même, aux dires de Heidegger, un épiphénomène. De sorte que si généralement tous les philosophes ont oblitéré le caractère problématique de l'Être et la nécessité d'un questionnement

fondamental, Kant en effet se présente comme étant une singularité remarquable. En ce sens Heidegger affirmera dans l'Introduction de « *Être et Temps* », « le premier et le seul penseur qui durant une étape de son chemin de recherche se soit mû dans la direction de la dimension de la temporalité est Kant »⁹². En vertu de cette position dans l'Histoire de la philosophie, le retour au kantisme se présente chez Heidegger, comme il a pu le faire chez d'autres penseurs, comme étant une nécessité ; cependant, cette nécessité s'impose dans le cadre de la déconstruction, pour démontrer comment l'Histoire a mis en demeure à la fois son objet fondamental et la seule philosophie qui selon Heidegger soit bien venue le problématiser réellement pour la première fois. En effet, nous ne nous lassons depuis le début de notre enquête de démontrer comment, la philosophie kantienne a pu être interprétée diversement, au fil des lectures et des critiques des commentateurs mais surtout, nous avons démontré de quelle manière le kantisme s'est lui-même perdu, et comment il a été progressivement et finalement lui aussi oublié dans l'Histoire. A tel point que ses efforts en direction de la découverte de l'Être resteront inconséquents. Or cette inconséquence nous le savons, est le fait de l'hégélianisme, qui va complètement dénigrer les efforts du penseur de Königsberg, à tel point qu'ils en viendront à tomber dans un oubli historique. C'est parce que Hegel est à l'origine de cet oubli et de façon indirecte de l'oubli de cet oubli et finalement de la perte de la question métaphysique, qu'il fait l'objet d'une étude chez Heidegger. Pour Heidegger si le kantisme marque un tournant dans l'Histoire de la Philosophie, l'hégélianisme représentera quant à lui ici, une étape non moins décisive. Cependant, ce n'est pas en termes de tournant, mais plutôt en termes de retournement qu'il faut caractériser en effet, l'impact fondamental de la réflexion hégélienne, par rapport aux perspectives de ses prédécesseurs, à commencer par celles de Kant. Essentiellement, le thème du retournement intervient dans la compréhension de l'hégélianisme, et il permet d'éclairer à la fois le contexte d'émergence de cette philosophie, et l'essence de la démarche qu'elle développa. C'est que l'avènement de l'hégélianisme intervient dans le cadre général de la discussion des thèses du philosophe de Königsberg, et par le fait de la dénaturation de la philosophie kantienne. Car, en interrogeant la solution kantienne et ses fondements, les postkantien vont alors engager la réintroduction de préoccupations de nature précritique que Hegel viendra ensuite systématiser.

⁹² Heidegger M., *Op. Cit., Ibid.*

En ce sens précisément, l'hégélianisme se présente dans l'Histoire de la Philosophie comme un retournement, car son émergence finalise ce que les postkantians avaient amorcé, à savoir un retour en deçà du kantisme, Hegel enfermant dans le cercle de la philosophie, l'idée que le criticisme puisse servir de propédeutique à la constitution de toute Métaphysique, en apportant un éclairage sur nos habitudes spéculatives et nos possibilités de progrès, tant il est impossible d'arrêter la marche de l'esprit, et de se retourner sur lui pour le considérer. Précisément une telle différence de conception et cet effet de retournement, qui sera produit par l'hégélianisme, dans l'histoire de la philosophie tient au fait de l'antagonisme revendiqué par Hegel quant à la pensée de Kant. Considérant Kant comme le seul penseur qui de toute l'histoire de l'Ontologie, soit venu interroger le concept d'Être, et Hegel comme étant celui qui annulera cette démarche, on comprend pourquoi Heidegger fait de ce dernier le représentant ultime de la tradition oubliée de la philosophie et pourquoi il va engager avec sa pensée un dialogue car c'est en revenant aux disputationes du kantisme que l'on peut espérer le découvrir à nouveau et prolonger son effort. En l'occurrence il s'agit pour nous, sous l'impulsion heideggérienne de questionner l'antagonisme qui règne avec Hegel.

Cet antagonisme prend racine en divers endroits et s'il faut considérer la philosophie de Hegel comme un retour aux considérations métaphysiques typiques des systèmes contre lesquels le criticisme travailla en vue de libérer définitivement la philosophie de ses tendances dogmatiques ; il faut primordialement appréhender l'hégélianisme dans son projet fondamental lequel marque pour l'essentiel le retour à l'idée d'une connaissance totalisée du réel. Si l'hégélianisme produit le retournement du kantisme contre lui-même c'est parce qu'il revient sur l'idée que la raison humaine dans toutes ses possibilités fondamentales, soit limitée, et que l'Absolu lui soit inaccessible. Ce faisant, il revient aussi sur l'idée qu'une critique de la raison permette d'assoier tous les fondements de la philosophie transcendantale, et donc de réaliser la philosophie comme science authentique. Hegel affirmera l'inanité de ce parti pris qui ne tient pas compte du fait que cette réalisation est un mouvement concret que l'on peut observer sans peine pour peu que l'on se dirige avec la bonne méthode. Mais parce que cette méthode n'a jamais été exposée, on omit le phénomène de réalisation de la science philosophique, et c'est pourquoi il s'avère indispensable de se le réapproprier.

C'est pourquoi aussi, la philosophie hégélienne n'est possible que comme système, et système phénoménologique qui plus est, puisqu'il importe pour la compréhension de la logique du monde, suivant laquelle, le vrai est le tout, de se ressaisir de tout le phénomène d'accomplissement de cette idée fondamentale. Tel est le dessein que se donnera la philosophie hégélienne dont la méthode phénoménologique va permettre en effet de manifester à toute conscience le moyen de sa production afin que celle-ci soit achevée définitivement dans la compréhension systématique de la rationalité de la réalité, c'est-à-dire dans la saisie de l'Idée comme moyen et comme fin universelle. En l'occurrence, l'exposition phénoménologique de l'historiographie de la conscience se montre indispensable quant à la révélation de la dialectique comme étant l'essence de l'activité, constitutive de l'esprit individuel. Il faut invoquer une *historiographie* et non pas seulement une *histoire*, parce que s'il s'agit pour Hegel de faire apparaître le mouvement de réalisation de l'Idée par l'intermédiaire de l'histoire universelle afin que celle-ci nous livre les preuves de cette réalisation ; il s'agit aussi pour lui comme pour le lecteur auquel il s'adresse, d'achever cette réalisation. Invoquer le processus de réalisation de l'Idée depuis l'avènement de cette conscience naturelle, jusqu'à la constitution de toute conscience philosophique capable de juger l'histoire universelle, c'est faire l'historiographie de la conscience car il ne s'agit pas ici d'imposer depuis l'extérieur comme le fit Kant, le récit hypothétique d'une évolution mais de retrouver dans l'histoire le principe de notre constitution pour que nous assumions notre passé de conscience ordinaire et assurions notre avenir de conscience philosophique.

Il est à ce titre légitime d'invoquer la valeur pédagogique de la « *Phénoménologie* » de Hegel, texte qui enseigne à reconnaître l'essence de notre propre connaissance et veut nous permettre d'assumer la teneur de notre rapport au réel, afin que l'on ne se laisse point anéantir par cette altérité et que notre conscience s'élève philosophiquement, au terme de cette dialectique et du passage par la négation. « La valeur pédagogique de la *Phénoménologie* reposerait sur l'assimilation par le lecteur devenant semblable à ce qu'il lit, du contenu de l'ouvrage, sur le cheminement nécessaire vers la conscience spéculative de la conscience naturelle, comme conscience qui serait alors à la fois la conscience dont parle la *Phénoménologie* et la conscience à laquelle elle parle »⁹³.

⁹³ Bourgeois B., Présentation de la *Phénoménologie* de l'Esprit, Vrin, 2006, Page 10.

Dans son idéologie, comme dans sa méthodologie, la philosophie hégélienne produit le renversement complet des propositions kantienne, elle se présente dans l'histoire tel un retournement spectaculaire opposé au tournant critique que nous avait imposé le kantisme quelques décennies auparavant sous le nom de révolution copernicienne. Et c'est précisément sur cette question de la pédagogie que l'on peut mesurer le sens d'un tel retournement. En l'occurrence le texte kantien et le texte hégélien ont tous les deux été rédigé dans le but de nous enseigner à mieux exercer notre rationalité. Pour Kant, il s'agit de nous en faire connaître les fondements et les principes afin de nous permettre définitivement de reconnaître l'existence de limites infranchissables de la connaissance et dès lors, de pouvoir maîtriser toutes les tendances irrationnelles qui se manifestent naturellement dans le travail du philosophe. Or pour Hegel, il s'agira plutôt, dans le respect des préceptes de la philosophie antique, de produire l'éveil de la conscience qui, malgré le fait qu'elle soit parvenue à un état élevé de culture, reste loin de connaître l'essence de son activité et de ce fait, de reconnaître les mécanismes fondamentaux, à l'origine de sa réalisation en terme de conscience philosophique. Il ne s'agit pas de questionner ces mécanismes mais de susciter l'activité essentielle de la conscience en actualisant ici le mouvement historique de sa réalisation afin qu'elle achève celui-ci par l'affirmation absolue de l'Idée, faisant la démonstration suprême de sa rationalité spécifique. Primordialement ce que la pédagogie hégélienne va donc nous ordonner, c'est de reconnaître l'idée d'une rationalité totale et non celle d'une rationalité limitée. Elle n'impose plus le découpage bidimensionnel en phénomène et chose en soi, mais une totalisation du réel autour de l'Idée qui, loin de constituer un principe transcendantal conditionnant une action possible, représente au contraire le moteur d'une activité réelle de l'Esprit. Ici, la pédagogie hégélienne intervient pour nous permettre de reconnaître que le réel n'est pas partiellement *rationalisable* comme le soutenait Kant, mais qu'il reste partiellement *réalisé* et que son accomplissement requiert une synthèse. Or, celle-ci n'a rien de commun avec la synthèse kantienne qui cherchait à unifier le divers. En effet, selon Hegel, toute affirmation de l'Idée induit une négation de ce qui lui est hétérogène, elle inclut une confrontation avec l'altérité pour voir imposer son identité. Enseigner à la Raison les vertus de l'affranchissement des limites est le but de la pédagogie de Hegel qui déposera son principal argument contre le kantisme, dans cette dialectique dont la valeur positive est la *négativité*.

En effet, la dialectique est le processus vital de l'Esprit, lequel révèle l'existence du monde extérieur et en même temps l'essence de sa vitalité dans le combat permanent contre l'altérité dans le but d'asseoir systématiquement l'absoluité de l'Idée. Après avoir été ranimé par l'exposé phénoménologique du mouvement de la réalisation de l'Idée, la dialectique apparaît ainsi comme étant le moteur de l'affirmation de l'Esprit absolu et comme le principe d'actualisation de l'Esprit Absolu, en l'Esprit humain par la réintégration du moment négatif ou particulier du savoir, dans le moment positif de sa totalisation. Mais, elle est également le moyen pour l'hégélianisme de retourner le kantisme contre lui-même et de fait, de le faire passer dans l'oubli pour quelques décennies. Au terme de la déconstruction heideggérienne, ce dévoilement du contexte et des conditions d'émergence de l'hégélianisme nous comprenons que Hegel anéantit le kantisme par une perspective qui s'est imposée dialectiquement, de par la tenue de l'exposé phénoménologique, en sorte que ce qui pouvait apparaître comme étant une simple méthode introduite de l'extérieur soit en réalité un principe, celui de la propre réalisation de la philosophie de Hegel, dont la pensée kantienne est, en tant qu'altérité, le moment négatif de l'histoire de sa propre constitution, et donc l'occasion d'une dialectique fondamentale pour l'hégélianisme et d'un oubli qui sera reproduit par la suite, par les philosophes post-hégéliens et néokantiens. C'est pourquoi, il importe de considérer Hegel, comme le représentant ultime de l'histoire de l'oubli de l'Être selon Heidegger, et pourquoi également, il importe d'y revenir pour revenir sur l'oubli systématique des efforts de Kant en Métaphysique.

C'est de cette manière que l'on saura pourquoi, historiquement, les philosophes ont toujours dénigré à un questionnement de l'Être et comment cet oubli a en effet pu se répéter, compte tenu du fait que Kant soit venu montrer, selon Heidegger, de quelle manière il fallait ici questionner. Cependant, si le cercle de la philosophie peut être selon Hegel, pénétré de tous côtés, le cercle de la philosophie hégélienne ne peut être quant à lui regagné indifféremment. A ce titre Heidegger affirme que toute tentative de pénétration du système hégélien doit primordialement trouver un point de départ légitime. En l'occurrence, c'est la négativité qui devient pour Heidegger, le point de vue par lequel pénétrer Hegel et la dialectique, le moment à questionner en vue de mesurer la portée fatale de cette pensée pour la fondation de l'ontologie.

Car, « compte tenu de ces considérations, toute explication fondamentale avec Hegel dépend à chaque fois du point de savoir si elle satisfait *simultanément* et *unitairement* à ces deux exigences : d'une part gagner un point de vue plus originaire sans pourtant l'introduire de l'extérieur, et aussi d'autre part appréhender originairement l'élément fondamental dans sa détermination et dans sa force déterminative en évitant de vider le principe systémique et de ne l'élucider que de façon formelle comme cela se fait dans les exposés habituels historisants, et non conduits par une question essentielle. Où la considération critique doit-elle donc prendre son élan pour satisfaire à cette double exigence ? Quelle est cette détermination fondamentale de la philosophie hégélienne dont l'examen reconduit à un point de vue originaire parce que ce n'est qu'à partir de lui que cette philosophie se laisse apercevoir véritablement en ce qu'elle est ? Quelle est cette détermination originaire pour rendre justice à ce qui a été élaboré de part en part dans le système hégélien ? Nous soutenons que c'est la *négativité* »⁹⁴. Cependant, maintenant le point d'ancrage de tout questionnement de l'hégélianisme découvert, il faut encore remarquer la possibilité d'emprunter ici deux différents chemins tant la question de la négativité s'enracine dans la pensée heideggerienne à la fois comme la disputation de la conception hégélienne du Néant, qui a toute son importance dans la compréhension de l'Être, et la disputation de la méthodologie de la philosophie classique telle qu'elle se trouve être exposée et utilisée dans le système hégélien et en vertu de laquelle précisément, le kantisme sera incompris et finalement, oublié.

Ces discussions sont profondément liées parce que selon Heidegger, le problème de l'évanouissement de l'Être vient du problème de la méthodologie du recouvrement de l'Être qui a été traditionnellement usitée dans les développements métaphysiques. C'est indéniablement l'un des points d'achoppements de la pensée heideggerienne et de la pensée hégélienne, que ce problème de la méthodologie, car au-delà du procédé dialectique, c'est tout le concept hégélien de phénoménologie qui sera ici directement discuté et avec lui, le phénomène entier autrement dit l'objet que toute la philosophie doit se donner à questionner, à savoir l'Être. Or, pour comprendre comment cet objet peut être appréhendé, il faut encore revenir sur la manière dont il a toujours pu être appréhendé : comme une évidence qui impose la certitude de son contenu.

⁹⁴ Heidegger M., Hegel, La négativité, Gallimard, 2007, Trad. A. Boutot, Page 24.

Dans l'histoire de la philosophie, on a ainsi toujours tenu pour acquis que l'Être est le concept le plus général et qu'en ce sens, il est impossible à définir, toute définition ne pouvant effectivement énoncer que de manière tautologique que l'Être est. Il y aurait donc une évidence du concept d'Être qui annulerait, toute interrogation. Cependant, si l'Être n'est pas définissable parce que ça impliquerait l'adjonction d'une différence spécifique, contradictoire elle-même, reste que nous pouvons énoncer quelque chose sur l'Être. Effectivement, à défaut de pouvoir affirmer ce que l'Être est, il est toutefois possible d'affirmer ce qu'il n'est pas. En l'occurrence, ce qu'il n'est pas, c'est quelque chose comme l'étant. Cette différence qui est ontologique fut totalement négligée par les philosophes depuis l'Antiquité, alors que précisément, elle fut déterminante dans la fondation de la Métaphysique. Ce premier point éclairci, Heidegger affirme alors que si cette différence a été gommée, c'est parce qu'à cette époque elle est l'image des illusions humaines, de l'apparence qu'il faut fuir au profit de la permanence, et donc de l'essence et de la substance. Dans ces conditions alors, la question deviendra celle de l'étant en tant qu'étant et de l'étant en totalité, l'Être demeurant le concept le plus évident. En effet, attendu que tout le monde comprend naturellement ce qu'il en est de l'Être dans son emploi à titre de verbe, dans des expressions quotidiennes, tout le monde a ainsi l'impression de toucher au plus près de la connaissance de l'Être.

Dans toute l'histoire de l'ontologie, « l'être est le [*seul*] concept qui va de soi. Il n'est pas de connaissance, d'énoncé, d'attitude envers un étant, de comportement à l'égard de soi-même où il n'en soit fait usage et l'expression s'entend sans aller chercher plus loin. Ainsi chacun entend « le ciel *est* bleu », « je *suis* joyeux », etc. Or l'intelligibilité courante ne démontre rien d'autre que l'inintelligibilité. Elle nous fait voir que toute attitude et que tout être par rapport à l'étant comme étant, recèle a priori une énigme. Que nous vivions chaque fois déjà dans une certaine entente de l'être et qu'en même temps le sens de « être » demeure enveloppé d'obscurité, c'est bien ce qui prouve la nécessité par principe de répéter la question du sens de « être ». En appeler ainsi au « cela va de soi » dans le registre des concepts philosophiques fondamentaux surtout lorsqu'il s'agit du concept d'être est un procédé douteux, le « cela va de soi » et lui seul, est ce qui doit devenir et demeurer [...], l'affaire des philosophes »⁹⁵.

⁹⁵ Heidegger M., *Etre et Temps*, Gallimard, 1986, Trad. F. Vezin. Page 28.

S'il faut ainsi constater la méprise historique des philosophes sur la question de l'Être et de son apparente évidence il faut aussi, maintenant que nous connaissons l'origine de cette méprise, et sa teneur, à savoir une certaine conception de la vérité qui mène à l'oubli de cette différence ontologique et donc de l'Être, procéder à une répétition. Repensant la structure formelle de tout questionnement, Heidegger établit alors que l'Être interrogé est nécessairement, l'Être de l'étant, de sorte que la question de l'Être interroge fondamentalement l'étant. Mais affirmer ainsi que l'étant est la voie d'accès à l'Être reste encore très vague, car le monde de l'étant est vaste et diversifié et l'on doit ainsi regarder comme étant ce dont nous pensons, parlons et ce à l'égard de quoi nous agissons. Il faut donc opérer une distinction supplémentaire, et demander alors s'il y a un étant qui, parmi tous les autres, est capable de questionner l'Être. Or, cet étant spécifique, qui est le seul apte à relever dans le « il y a », l'Être lui-même et qui se distingue des autres, par sa nature, est précisément pour Heidegger, le *Dasein*. En lui-même, le *Dasein* est le seul étant qui ait un rapport privilégié à l'Être de telle sorte qu'il est essentiellement celui pour qui, l'Être se donne. D'un point de vue *ontique* et *ontologique*, le questionnement de l'Être est donc pour le *Dasein*, une nécessité. D'une part, il en va pour lui d'un pur désir de science pour reprendre les mots d'Aristote, et ce désir a pour origine l'étonnement qui signe la relation privilégiée entre le *Dasein* et l'Être. Or, non seulement le *Dasein* peut se questionner sur l'Être mais qui plus est, il le veut car par cette attitude, il se positionne dans le plein de son être. Le *Dasein* vit en effet sur le mode de l'exister c'est-à-dire d'une ouverture marquée de son privilège et de la possibilité pour lui, de questionner et de comprendre l'Être lui-même.

Finalement, « il apparaît maintenant que c'est en somme l'analytique ontologique du *Dasein* qui constitue l'ontologie fondamentale de même que c'est le *Dasein* qui, dans son principe et en priorité, est l'étant à interroger sur son être. Quand la tâche qui s'impose est l'interprétation du sens de « être », le *Dasein* n'est en effet pas seulement le premier étant à interroger, il est plus encore l'étant qui chaque fois déjà se rapporte en son être à ce sur quoi porte le questionnement dans cette question. Essentiellement la question de l'être n'est donc rien d'autre que la radicalisation de la tendance d'être appartenant par essence au *Dasein* lui-même : l'entente *pré-ontologique* de l'être »⁹⁶.

⁹⁶ Heidegger M., *Op. Cit.*, Page 38.

Le mode d'exister propre au Dasein, inclut nécessairement une précompréhension de l'Être, en tant non seulement que l'existence est l'ouverture à l'Être, mais aussi du fait qu'exister signifie pour le Dasein, s'engager fondamentalement dans une possibilité de son être, c'est-à-dire dans un rapport ontologique avec lui-même. Ce rapport peut être authentique dans la mesure où le Dasein questionne sa relation avec l'Être ; ou bien, il peut être inauthentique, quand il omet ce questionnement. S'interroger sur sa possibilité d'être, est une tâche qui revient en propre au Dasein et elle est en ce sens, existentielle. S'enquérir de toutes ces possibilités, de toutes ces structures a priori qui rendent possible l'existence concrète du Dasein, c'est là une tâche existentielle qui est pour Heidegger toute la tâche de l'ontologie elle-même en tant qu'elle doit s'adresser au Dasein comme à l'étant prêt à comprendre l'Être parce qu'il vit dans l'ouverture à l'Être et que cette ouverture n'est pas pour lui, une simple vue de l'esprit, mais l'acte de sa propre fondation ontologique. Faire l'ontologie du Dasein c'est procéder à cette analytique existentielle, qui constitue pour la fondation de l'ontologie fondamentale, une tâche préliminaire indispensable en vue de la répétition de la question de l'Être. Autrement dit, l'analytique existentielle du Dasein n'est pas, la réponse à la question de l'Être, mais elle est une démarche préparatoire qui va nous permettre de dégager un horizon à partir duquel, on pourra effectivement interpréter le sens de l'Être.

Toutefois, il y a des difficultés, la première étant que le Dasein que nous sommes et qui doit mettre en place l'analytique, autrement dit qui doit se questionner sur sa propension à l'interrogation et en l'occurrence sur le rapport intime et privilégié qu'il entretient avec l'Être, a tendance à ne pas se comprendre lui-même. En effet le Dasein a tendance à se comprendre sur le mode des autres étants, autrement dit, des objets, des choses, de sorte que, vivant sur ce mode inauthentique, il s'oublie dans le monde et se pense ici comme un *étant-sous-la-main* et non comme *l'être-au-monde*. C'est là une attitude naturelle, compte tenu du fait que le Dasein existe comme rapport au monde et que ce rapport n'a pas été questionné ontologiquement, conséquemment à l'oubli historique de la question de l'Être. Si le Dasein, a tendance à se prendre pour un objet il a tendance aussi, à prendre l'Être pour un objet disponible, présent et permanent. Or, malgré son apparente évidence, l'Être reste voilé, et la première tâche est de donc le faire apparaître. Ainsi, l'ontologie ne sera possible que comme phénoménologie.

En l'occurrence, cette idée peut sembler traditionnelle, et être héritée de la pensée de Hegel, qui dans son système, et pour la tenue de celui-ci, imposait de retrouver tout le processus de réalisation de l'Idée, et donc son phénomène. Pour autant, cette idée n'a rien de commun avec celle défendue par Heidegger, précisément parce que sa conception de la « phénoménologie », et du « phénomène », est en opposition avec la conception traditionnelle et celle de Hegel en particulier. En effet, la phénoménologie n'est pas une science émergente, et l'histoire de la philosophie vient nous démontrer l'existence de plusieurs développements et cela chez Husserl, chez Hegel mais aussi chez Kant et même en un sens chez Aristote. Cette multiplicité des développements phénoménologiques cependant ne nous autorise pas à affirmer dit Heidegger, qu'il existe une véritable diversité dans la conception du mot « phénomène ». Au contraire faut-il constater selon lui une certaine communauté dans la compréhension du mot « phénomène », sur laquelle il faut revenir pour dégager l'originalité du sens dans lequel nous devons saisir ce qui se présente phénoménologiquement. C'est ainsi que nous saurons de quelle manière appréhender un phénomène et plus particulièrement que l'Ontologie saura comment approcher l'Être pour procéder ensuite à la répétition de la question oubliée dans l'histoire et par toute l'histoire de la philosophie.

Or, pour comprendre quelle est la signification traditionnelle du mot « phénomène » et donc celle de la phénoménologie telle qu'elle a été posée dans l'histoire, Heidegger va ici procéder graduellement en interrogeant d'abord le sens du mot « phénomène » puis celui de « logos », pour pouvoir déterminer véritablement le sens qu'il nous faut donner à la Phénoménologie. En l'occurrence, le phénomène a toujours été considéré comme relevant du domaine de l'apparence, il est ce qui se montre et donc apparaît, mais d'une manière qui ne correspond pas réellement à ce qu'il est. Depuis Platon, le phénomène se présente comme une illusion, un mensonge sur la réalité telle qu'elle est essentiellement. Seul Kant va opérer une nouvelle distinction dans la « *Critique de la Raison Pure* », et montrer que si le phénomène relève effectivement du domaine de l'apparent, il n'est cependant pas une apparence de réalité mais bien la réalité même, telle que nous la percevons sensiblement, au moyen de l'intuition. Néanmoins, cette distinction ne détruit pas l'habitude que nous avons de penser que le phénomène est disponible, et qu'il paraît donc naturellement au profit de notre appréhension.

Nous entretenons en effet, dit Heidegger, le paradigme de la *disponibilité* des objets et au sujet de l'Être, nous pétitionnons tous ordinairement, une présence immédiate. Ce n'est là qu'un préjugé hérité de l'histoire de la Métaphysique qui, en même temps que l'évidence, postule la « manifesteté » immédiate de l'Être, la présence manifeste de celui-ci qui le rend ainsi connaissable, alors que précisément toute manifestation de l'Être est problématique. Précisément le problème c'est bien ce que ce phénomène relève du domaine de l'inapparent, du voilé et cela parce qu'il n'est pas d'abord un phénomène pour nous. La tradition a fait plonger l'Être dans l'oubli, en prenant pour argument essentiel l'évidence de ce concept et la philosophie doit maintenant revenir sur cette apparence pour montrer l'obscurité première de l'Être. En l'occurrence, cela implique de revenir sur la compréhension traditionnelle du « logos », et alors ici plus précisément pour Heidegger sur la détermination subjective en vertu de laquelle le terme grec est généralement traduit par « raison », et renvoie dans l'histoire de la philosophie, à la faculté spécifique que l'Homme a de connaître, et en même temps, à la méthode par laquelle il a de connaître. Effectivement tout raisonnement s'entend ordinairement comme un énoncé, un jugement procédant suivant des règles logiques qui nous apprennent à relier des termes de manière appropriée c'est-à-dire, à établir des connexions linguistiques, significatives des relations physiques et métaphysiques qui se produisent effectivement dans le réel. Pour Heidegger, le logos est surtout un discours qui acquiert sa significativité parce qu'il fait voir, parce qu'il dévoile le réel dans toutes ses connexions fondamentales, et dans sa connexion avec le Dasein.

Nous comprenons ainsi que la tâche qui incombe à la philosophie est le dévoilement de l'Être que la tradition a masqué. Reste que l'Être ne se donne pas comme présence manifeste, qu'il n'est pas lui-même phénomène. Comment procéder au dévoilement de ce qui se tient en retrait, sinon pour Heidegger en retournant aux choses mêmes c'est-à-dire à une expérience révélatrice du sens de l'Être. C'est là précisément que l'on va saisir le sens de la disputation de Hegel, et l'importance de l'interrogation de la *négativité*. En l'occurrence, nous avons pu voir que Hegel tient la négativité pour une exigence méthodologique, car sans le passage par la négativité, il n'y a pas de connaissance possible au sens hégélien du terme. Cette négation est une nécessité qui tient à la nature logique de notre engagement, vers notre propre reconnaissance.

Le cheminement individuel vers cette saisie de l'Universel est en effet un itinéraire logique, dont chacune des étapes, la *thèse* et l'*antithèse*, sont nécessaires pour produire une *synthèse* c'est-à-dire, pour parvenir à une saisie totalisée de l'Idée ou de l'Absolu. Mais plus que la thèse, c'est l'antithèse qui joue ici un rôle fondamental. Le moment négatif de la connaissance est son moment dialectique et qu'est-ce que la dialectique sinon le moment du dépassement de soi pour la conscience ordinaire qui, constatant l'universalité du « Je », se retourne sur elle-même et comprend alors qu'elle n'est pas créatrice de l'Universel mais que l'universel cependant est son objet. Advient ensuite, le moment positif de la connaissance, le questionnement du réel du point de vue de l'universalité afin de le connaître alors en totalité et comme totalité rationnelle par la négation du particulier, du singulier et de la différence. Au terme de ce mouvement logique de réalisation de soi de la conscience dans l'Esprit absolu, c'est-à-dire par le maintien contradictoire de l'identité et de la différence, c'est donc l'Être qui s'impose comme *effectivité*. Et, si la négativité est dans l'hégélianisme le pendant de l'effectivité de l'Être, c'est parce qu'il faut percevoir le phénomène de sa réalisation pour pouvoir l'achever au terme d'une reprise consciente de celui-ci. En ce sens la phénoménologie se définit chez Hegel comme « la science de l'expérience de la conscience ».

Or, chez Heidegger il n'est jamais question de conscience, de sujet ni d'esprit parce que de ces concepts sont chargés historiquement et qu'ils masquent au lieu de révéler l'objet à interroger. En l'occurrence, pour Heidegger, il est question de l'Être et de la possibilité pour nous de rejoindre sa connaissance dans la mesure où nous sommes ouverts à sa compréhension c'est-à-dire, dans la mesure où nous sommes l'étant qui vit spécifiquement sur le mode de l'exister et peut à ce titre questionner. Or comment devons-nous questionner l'Être qui se tient en retrait, c'est précisément sur ce point que Heidegger va se distinguer de Hegel, et de sa conception de la *négativité*. Dans la dialectique celle-ci se présente comme le principe essentiel à la perceptibilité de l'Être elle est le principe de sa mise en présence phénoménologique. En un sens donc Hegel rejoint Fichte et phénoménalise l'Absolu pour le rendre accessible ; cette accessibilité se produit précisément chez Hegel comme chez Fichte, par la négativité, c'est-à-dire par la confrontation avec une altérité. Tout cela alors que Kant a montré quelle était la voie de la synthèse et en quel sens toute phénoménologie doit se comprendre.

Et Heidegger de ne pas rester sourd, à cette définition, mais de pointer au contraire le geste de Kant, geste par lequel notamment, il vient se distinguer dans l'Histoire de l'ontologie. Précisément pour Heidegger, Kant est non seulement le seul philosophe à avoir véritablement entrevu l'horizon de la compréhension de la question de l'Être, mais il est aussi celui qui est venu dégager tout le terrain de la répétition de sorte que cette répétition est effectivement possible. Si le kantisme offre cette possibilité, c'est parce qu'il va déterminer les fondements a priori de la connaissance et surtout, qu'il va démontrer comment l'universel peut ordonner le sensible. Connaître c'est devoir objectiver le réel, le catégoriser afin qu'il ne nous apparaisse plus sous les traits d'une simple perception mais devienne pour nous, représentation. Or, se représenter n'est rien d'autre que cette opération de schématisation, à savoir, une temporalisation des concepts qui donne à tout phénomène, son effectivité c'est-à-dire son unité objective. Kant montre ainsi que *l'effectivité* ne se tient pas dans la négativité mais bien plutôt, dans la *temporalité*. Une telle attention portée au temps fait précisément de Kant, une exception parce que, traditionnellement, l'Être a toujours été pensé comme présence et qu'il devient désormais une position, à laquelle la négativité n'a rien à opposer. Selon Kant, et contrairement à Hegel, dans la connaissance de l'Être, nulle négativité n'est requise, parce que l'on ne juge jamais de la réalité c'est-à-dire, de la qualité de l'Être, mais de ses seules modalités. Ce qui importe donc réellement et Heidegger va s'accorder avec ce point, c'est la manière suivant laquelle le sujet se donne l'objet du jugement et non ce que le jugement peut affirmer au titre de contenu positif. Suivant l'interprétation heideggérienne du kantisme, l'être ne va plus désigner une catégorie suivant laquelle penser, mais une position de la pensée elle-même. C'est alors pour savoir comment trouver cette position, comment l'atteindre et la maintenir qu'il faut effectivement maintenir la question de l'être, l'enjeu étant dorénavant dans la tenue de la question et pour sa résolution non pas la connaissance de l'être en tant qu'objet mais la connaissance des conditions fondamentales de la pensée de l'être. Heidegger redécouvrant la pensée kantienne hors du carcan de l'histoire, il découvre alors à quel point le penseur de Königsberg était visionnaire par rapport à ce problème et à la manière suivant laquelle nous devons nous le poser en vue d'une élucidation. Et cette démarche qui n'a pas été portée à son terme Heidegger de la poursuivre suivant le chemin de la temporalité tracé par Kant, et même au-delà nous allons le voir.

3-3 Du temps à l'être ou le tournant de la philosophie heideggérienne quant à l'advenue de l'ontologie fondamentale, depuis l'impulsion kantienne

Heidegger, à travers ses diverses études de la philosophie kantienne et les nombreux débats qu'il a pu alimenter avec ses interprètes les plus reconnus comme Cassirer, est parvenu à montrer que le travail effectué par le penseur de Königsberg dans le texte canonique de la « *Critique de la Raison pure* », était bien loin d'être aussi évidemment déployé en direction d'une révolution toute épistémologique du philosophe. C'est que la pensée heideggérienne n'aborde pas les textes fondamentaux de notre histoire de manière traditionnelle. C'est même précisément cette histoire qui fait l'objet d'une nouvelle lecture, d'une nouvelle interprétation, rendue possible uniquement par une déconstruction complète des concepts traditionnels qui l'animent et la déterminent. A l'occasion de ce travail de « dissection », il découvre ainsi quelle a été réellement la volonté de Kant à l'origine de toute la réflexion de la « *Critique [...]* », et finalement quelle a été sa découverte fondamentale quant au problème qui nous préoccupe. Aux prises avec l'Histoire, ses évolutions et même ses révolutions conceptuelles comme a pu s'imposer le travail de Hegel sur la rationalité philosophique, la pensée kantienne a été confrontée à des enjeux multiples et divergents, par rapport à son propre effort spéculatif. Elle a été marquée par des décennies de combats pour maintenir vis-à-vis des sciences empiriques, l'indépendance du point de vue philosophique, et même sa simple survie en tant que point de vue scientifiquement pertinent. A terme, elle finit alors par être présentée comme une philosophie rationaliste, pensée de l'objectivité et de l'objectivement valable. En ce sens, elle devait donc apparaître également comme le symbole du rejet radical des philosophies dogmatiques ou autrement dit, de toutes les doctrines métaphysiques. En effet, le texte de la « *Critique de la raison pure* », ainsi interprété, représentait pour les historiens et les épistémologues, l'épilogue heureux de l'aventure douloureuse que fut la quête métaphysique, le mérite revenant à Kant d'avoir montré la nécessité d'un affranchissement vis-à-vis de la question de l'être et surtout d'avoir rendue à nouveau praticable la voie de la rationalité en Philosophie. Or, Heidegger va dénoncer cette mésinterprétation et affirmer, au terme d'une autre herméneutique, que le texte kantien n'a rien du pamphlet antimétaphysique, tout en regrettant cependant, que son auteur n'ait pas réussi à maintenir une telle position.

C'est en ce sens aussi, dans l'Histoire, qu'il y eut véritablement un avant et un après Kant car il se produisit au sein des divers courants de pensée une profonde scission entre les partisans d'une refonte épistémologique du philosophe, et entre ceux qui défendaient sa reconduction à partir des questions métaphysiques qui l'avaient alors fait naître, dans l'Antiquité. Le geste remarquable de Heidegger dans ce vieux débat, est précisément de venir interroger les différentes traditions historiques et surtout de montrer d'une part, que Kant indique dans la « *Critique de la raison pure* », le chemin à suivre en vue de la résolution du problème de la question de l'être ; et d'autre part, de montrer alors, toujours en suivant les leçons du penseur de Königsberg, que cette résolution est non pas le problème des seuls métaphysiciens, mais bien celui de tous les philosophes compte tenu du fait que l'origine des concepts philosophiques, que la racine fondamentale de toute spéculation est *la métaphysique*, et cela essentiellement parce que *le métaphysique* est le lieu et l'objet unique du philosophe véritable. C'est là selon Heidegger, l'essentiel de la leçon de Kant qui s'il combattit *la Métaphysique*, et en l'occurrence, *la Métaphysique spéciale*, fit émerger également par le geste critique, la racine de *la Métaphysique générale*. Tout cela ne fut possible, que parce que Kant ne rejeta point ce qu'il y a de métaphysique dans la raison humaine. Au contraire, toute l'attention du penseur de Königsberg dans la « *Critique de la Raison Pure* » est tournée en direction de la mise au jour du métaphysique, c'est d'ailleurs pourquoi, Kant n'est pas parti du fait de la science mais bien du fait de la Métaphysique. Plus précisément, Kant est parti des méfaits des métaphysiciens pour pouvoir éradiquer le dogmatisme certes mais aussi pour pouvoir remonter aux conditions a priori de l'interrogation du suprasensible, c'est-à-dire à ce qui génère ce type de question en la raison humaine. La question centrale des jugements synthétiques a priori, est l'interrogation même de telles conditions, et elle est multiple parce qu'à l'origine, Kant enquête sur les objets de la Métaphysique spéciale, à savoir, *l'Ame*, *le Monde* et *Dieu*. Et cette interrogation conduit à dévoiler les structures a priori de la connaissance en général, c'est-à-dire le pouvoir réel par rapport aux ambitions démesurées de la raison. C'est bien une telle démonstration qui va accréditer l'interprétation épistémologique et la thèse suivant laquelle, Kant était en quête des principes fondamentaux de l'objectivité en Science. C'est là surtout suivant Heidegger, la marque de la fuite de Kant devant le problème de la Métaphysique dont il faut se ressaisir, en suivant sa voie révolutionnaire.

Car ce qu'il faut retenir, c'est le fait que Kant ne vienne pas éradiquer les jugements synthétiques a priori, mais qu'il va plutôt démontrer en quoi, même déraisonnables, ils n'étaient pas irrationnels car paradoxalement, ils sont le produit d'un mécanisme des plus naturels de la raison humaine, le fruit non pas d'un dérèglement mais d'un acte hautement significatif et nécessaire pour le cours de la connaissance. Et, faisant apparaître la caractéristique essentielle de la raison humaine, à savoir son appétence pour le suprasensible, Kant fait alors émerger *le* métaphysique de *la* Métaphysique. Cependant, Kant n'ira pas, nous le savons, plus loin que cette mise en évidence, et il ne questionnera pas ses implications, à savoir le fait qu'au-delà de la multiplicité des jugements synthétiques a priori, demeure une seule question, celle du métaphysique en totalité, pour le qualifier en des termes kantien. Dans la continuité de Kant mais allant cependant plus loin que son prédécesseur, Heidegger poursuivra la réflexion sur *le* métaphysique que le philosophe de Königsberg portait en lui, mais n'avait pas assumé. En l'occurrence, la poursuite du travail kantien impliquera suivant l'axe de lecture de Heidegger, de se consacrer pleinement désormais en Philosophie, à l'être, en demandant alors non pas directement quel est cet objet, mais quelle position de la pensée, la question va impliquer et permettre de saisir par rapport à l'être lui-même. En donnant un statut rationnel aux jugements synthétiques a priori, Kant va aussi leur donner une fonction qu'il s'agit d'interroger vis-à-vis de la question de l'être.

En l'occurrence, Kant restant rivé par peur d'une dérive dogmatique, au domaine du connaissable, affirmera que les jugements synthétiques a priori permettent de forger non pas des objets de connaissance, mais des Idées Transcendantales qui sont pour la connaissance des points de mire nécessaires, car c'est uniquement par leur entremise que l'entendement est interpellé, surpris et quelque part, étonné par l'incomplétude de ses connaissances, et qu'il met en route un questionnement sur des objets réels. Il va approfondir son savoir et les jugements synthétiques a priori d'être rendus, par le fait du renoncement de Kant, à la seule mécanique du connaître. Pour Heidegger, il faut aller plus loin, et comprendre qu'ils assurent le lien indéfectible entre la raison et le suprasensible, entre l'Homme et l'être, tant et si bien que c'est cette liaison qu'il va falloir désormais interroger pour savoir ce qui la détermine et surtout, ce qu'elle peut à son tour déterminer et permettre de comprendre de l'Homme et de l'être.

A ce titre, Heidegger affirmera dans l'Introduction de « *Etre et Temps* », que la tâche incombe aux philosophes, en dépit des querelles doctrinales et de cette tendance que veulent imposer les autres sciences, dans leur propre révolution, de se ressaisir du problème que pose toute la question de l'être et surtout, son irrésolution. Il importe de revenir sur l'oubli traditionnel de la question, pour la répéter en prenant cette fois appui sur l'Histoire et ses leçons et en l'occurrence, sur les essais inachevés de Kant en direction de la fondation de l'Ontologie fondamentale avec pour la première fois, la mise à jour de l'horizon de la question. Précisément, Kant permit de comprendre que la question de l'être, à laquelle nous ramènent irrémédiablement les jugements synthétiques a priori, tant qu'elle restera irrésolue sera résurgente car naturelle et que cette réapparition constante ne posait pas seulement problème aux philosophes dans leur quête de vérité et leur démarche spéculative mais que cela posait aussi problème aux individus que nous sommes dans notre simple existence quotidienne. C'est avant tout parce qu'on subit le lancinement implacable de cette interrogation dont nul ne s'est plus préoccupé depuis Aristote qu'il convient de s'interroger. Précisément, pour Heidegger, cela implique que cette quête du fondement de l'Ontologie, prenne racine dans l'Humanité elle-même, au cœur de l'existence individuelle puisque c'est dans ce contexte qu'elle apparaît originellement et qu'elle réapparaît invariablement depuis des siècles, dans toutes les civilisations, avec des formules plus ou moins différentes. Ici, il s'agira alors d'analyser les conditions d'apparition de la question de l'être et les éléments qui déterminent le sens de cette question, pour pouvoir ensuite la répéter sur un horizon approprié dont Kant nous a livré la teneur, et surtout d'une manière qui permette aux philosophes de parvenir à une forme de résolution du problème. Autrement dit, il s'agit d'interroger d'abord l'étant particulier qu'est le Dasein, dans sa relation à l'être, attendu que la question de l'être lui appartient essentiellement et qu'elle se déploie de manière existentielle, c'est-à-dire précisément comme un besoin naturel qu'il convient de combler. Ce que vise par contre l'analyse ce n'est pas le fait de l'interrogation mais le phénomène d'appartenance et les déterminations de ce lien afin de gagner les conditions du déploiement de la question de l'être. C'est pourquoi l'analytique du Dasein ne sera pas existentielle mais existentielle tant il s'agit, depuis le contexte de la quotidienneté, de faire émerger la liaison avec l'être et ce faisant, de mettre à jour les modalités fondamentales de toute compréhension de l'être.

Ainsi, « c'est seulement si les structures fondamentales du *Dasein* sont elles-mêmes suffisamment élaborées selon une orientation explicite sur le problème de l'être que l'interprétation du *Dasein* pourra obtenir sa justification existentielle. Une analytique du *Dasein* doit demeurer la première requête dans la question de l'être. Seulement, il n'est pas question d'appliquer à cet étant, dans une construction dogmatique, une quelconque idée de l'être et de l'effectivité, si « évidente » soit-elle, et il est tout aussi peu question d'imposer au *Dasein*, sans précautions ontologiques, les « catégories » préessenciées par une telle idée. Bien plutôt le mode d'accès et d'explicitation doit-il être choisi de telle manière que cet étant puisse se montrer en lui-même à partir de lui-même. Or ce mode doit bel et bien montrer cet étant en ce qu'il est de prime abord et le plus souvent, dans sa quotidienneté moyenne. Et sur la base de celle-ci, ce ne sont pas des structures arbitraires et fortuites qui doivent être dégagées, mais des structures essentielles qui se maintiennent, à titre de déterminations de son être, dans tout mode d'être du *Dasein* factice. C'est donc dans la perspective de la constitution fondamentale de la quotidienneté du *Dasein* qu'il convient d'entreprendre la mise en relief préparatoire de l'être de cet étant. L'analytique du *Dasein* ainsi conçue demeure entièrement orientée sur la tâche directrice de l'élaboration de la question de l'être. Cependant, l'analyse du *Dasein* est incomplète, mais encore et avant tout provisoire. Elle dégage d'abord l'être de cet étant, sans interpréter son sens. C'est la libération de l'horizon pour l'interprétation la plus originelle de l'être qu'elle est plutôt destinée à préparer. Que celle-ci soit acquise et alors l'analytique préparatoire du *Dasein* exigera d'être répétée sur une base ontologique plus élevée et authentique »⁹⁷.

C'est à partir de la structure de l'être du *Dasein* que l'horizon de la répétition de la question de l'être peut effectivement se former et être investi. Travaillant à partir de cette question fondamentale l'analytique existentielle devra ainsi permettre suivant Heidegger de passer à l'interrogation de l'être lui-même. Elle doit préparer un retour à la question de l'être et donc à la fondation de l'Ontologie. Or, la question est de savoir d'une part ce que révèle l'analytique concernant cet horizon de la répétition de la question de l'être en vue de la fondation de l'Ontologie ; et d'autre part, s'il est réellement possible, une fois acquis les existentiels, de sortir de l'analytique.

⁹⁷ Heidegger M., *Etre et Temps*, Trad. E. Martineau, Page 35.

En l'occurrence, en prenant son point de départ dans la quotidienneté, Heidegger va observer le fait que la plupart du temps, le Dasein n'assume pas cette interrogation, et même qu'il la fuit, et d'autre part, il va comprendre pourquoi malgré cette fuite, la question va réapparaître comme pour forcer la saisie par le Dasein. Heidegger dira en effet qu'il y a un appel de la conscience, et que du fond de la conscience humaine, c'est l'Être qui appelle à une éclaircie fondamentale. Or, le problème pour l'être, et dès lors pour la fondation de l'Ontologie, mais aussi pour le Dasein lui-même, c'est que pour qu'il y ait une telle éclaircie, il faut laisser la parole de l'être s'exprimer, et d'une façon qui soit adéquate à ce qu'elle a à exprimer. En cela l'intérêt présenté par l'analytique du Dasein se redouble car au-delà du constat de sa nécessité intrinsèque pour l'Ontologie et sa fondation, elle promet de dévoiler les conditions formelles de la résolution de la question de l'être, au-delà de son émergence première et même, primitive. Heidegger de tirer encore ici parti de Kant pour qui la tendance semble-t-il irrationnelle à questionner le suprasensible est le produit d'une forme de rationalité et qu'en vertu de cette origine rationnelle de la question, toute discipline qui souhaite l'étudier ne peut voir ce statut originel lui être ôté, mais qui plus est qu'elle ne pourra pas être détruite puisqu'elle est le fait de la tendance naturelle de la raison. A ce titre, elle ne peut être vraiment éradiquée. Par contre, celle-ci devra se réformer ou plutôt se former puisque la question de l'être n'a jamais vraiment été posée comme telle et que la première formulation de la question au sein de la quotidienneté n'est en rien objective ni même intellectuelle, mais d'abord pure affection. Et, c'est pour sortir de cet état de fait, et permettre au Dasein d'assumer c'est-à-dire de formuler vraiment la question de l'être que l'analytique va être réalisée, augurant le passage à l'Ontologie. Si c'est au sein de l'existence que la question de l'Être se fait jour et que l'existence se présente généralement comme étant le lieu de l'abandon originel de la question avec les conséquences que cela implique pour le Dasein lui-même, alors l'analytique va en effet permettre de montrer ce que peut faire essentiellement le Dasein au regard de sa nature propre, pour la question de l'Être, mais elle va surtout montrer ce qu'il ne fait pas et ce qu'il faudra accomplir en vue de la fondation de l'Ontologie au titre de la préparation du terrain de la répétition. L'analytique existentielle est le premier geste qui doit être accompli par les philosophes et elle est préparatoire, parce qu'elle laisse se profiler les chemins de la répétition de la question l'être qui devront être suivis.

C'est premièrement sur la question des conclusions de l'analytique existentielle et par rapport aux chemins dessinés par elle depuis le fond de l'existence en direction d'une fondation de la science de l'être, que nous verrons Heidegger à la fois revenir sur les leçons kantienne et surtout, tenter d'en dépasser les difficultés et les incomplétudes. De ce point de vue, si Heidegger reproduit l'affrontement et ainsi le dépassement des thèses kantienne, comme cela a déjà pu être fait avec plus ou moins de fortune, dans l'Histoire, cependant c'est en intégrant strictement ces données et en suivant la voie qu'elles tracent irrémédiablement qu'il le fait, de sorte que jamais un tel affrontement ne fut si positif pour le kantisme comme pour tous les philosophes. En l'occurrence, c'est en suivant l'une des grandes leçons de Kant, à savoir celle du schématisme que Heidegger va procéder. L'analyse transcendantale du schématisme de l'Imagination, permet à Kant d'expliquer de quelle manière nous connaissons les choses du monde, et ainsi de démontrer à quel point nous étions dépendants de l'Espace et surtout du Temps, puisque c'est le Temps, qui permet d'organiser, d'enchaîner la matière de la connaissance pour la rendre opérante, efficace et donc effective. C'est la question de l'effectivité, nous avons pu l'observer, qui va particulièrement intéresser Heidegger, et à laquelle toute l'analytique existentielle va faire référence à titre de point d'encrage originel de la réflexion sur l'être et comme point de départ d'une ligne d'horizon qui va désormais pouvoir être prolongée dans l'optique de la fondation de l'Ontologie.

Compte tenu de cette question de l'effectivité Heidegger affirmera que la relation du Dasein au Temps n'est pas qu'un rapport de dépendance pour la connaissance, mais qu'il s'agit essentiellement d'un rapport de détermination fondamentale sur lequel il va falloir s'appuyer. C'est pourquoi la question de l'être devient temporairement la question de l'être du Dasein, car Heidegger doit interroger la temporalité du Dasein pour éclairer la question de l'être et l'horizon de la répétition. « Ce à partir de quoi le *Dasein* en général comprend et explicite silencieusement quelque chose comme l'être est *le temps*. Celui-ci doit être mis en lumière et originairement conçu comme horizon de toute compréhension et explicitation de l'être. Et pour faire apercevoir cela, dit-il, il est besoin d'une explication originelle du temps comme horizon de la compréhension de l'être à partir de la temporalité comme être du Dasein qui comprend l'être »⁹⁸.

⁹⁸ Heidegger M., *Op. Cit., Ibid.*

L'analytique existentielle telle qu'elle est comprise par Heidegger, c'est-à-dire comme un travail préparatoire en vue de la fondation de l'Ontologie fondamentale, implique que cette analytique soit un prisme et que la connaissance de l'être du Dasein soit le moyen de la connaissance de l'être même. Toutefois pour ce faire on ne peut attacher à ce prisme, de déterminations a priori. Autrement dit, on ne peut regarder le Dasein au sein de l'existence, sous un certain angle de vue, mais seulement tel qu'il est car c'est ainsi qu'il est révélateur de la nature de l'enracinement en lui de l'être à titre de question. Aussi et même si Heidegger comprend que le temps est en question dans la relation d'appartenance du Dasein et de la question de l'être, il ne peut pas donner au temps d'orientation mais doit plutôt l'observer et observer alors le rapport naturel du Dasein au temps. C'est pourquoi l'analytique existentielle du Dasein, en quête de la temporalité de cet étant particulier, s'enracine dans la quotidienneté. Or, ce que la quotidienneté manifeste immédiatement, c'est le rapport inauthentique que le Dasein entretient avec lui-même. L'inauthenticité est ce qui caractérise la quotidienneté ainsi que le Dasein, dans son rapport impropre au temps de l'existence. Mais précisément, le caractère impropre de cette relation est révélateur et c'est à lui d'abord qu'il faut commencer à s'intéresser. C'est ce que va faire cette analytique, en enseignant que si le Dasein est cet étant particulier qui a une relation privilégiée avec l'être parce qu'il existe et peut vivre sur le mode de l'ouverture à l'être cependant la plupart du temps il ne vit pas sur ce mode qui lui est propre, mais il est plutôt dans le renoncement.

C'est le problème précisément de la *déchéance*. Le Dasein est un être-là, ce qui signifie que d'abord et avant tout, il est là, jeté dans le monde. Etre-là pour le Dasein c'est en effet d'abord être-au-monde, côtoyer les choses du monde et autrui. Or, le problème dans la quotidienneté, c'est que le Dasein a une perception impropre de lui-même, et qu'il a tendance à se prendre pour une chose parmi les choses, et donc à délaisser son être propre et son questionnement. Dans la quotidienneté, le Dasein se pense selon le monde qui l'entoure et il se laisse submerger par ce monde au rythme du bavardage du « on », une foule anonyme qui a tendance à tout absorber, tout niveler pour faire disparaître les différences et surtout la différence essentielle du Dasein par rapport aux choses du monde : outils du quotidien ils ne sont jamais les agents de leur propre réalisation comme l'est le Dasein. Or, que doit précisément réaliser le Dasein ?

Selon Heidegger, le Dasein doit prendre connaissance de sa facticité et l'assumer. Or cette facticité implique que s'il est essentiellement Dasein, c'est-à-dire être-là, il est en même temps être-au-monde, ce qui implique que le Dasein ne peut omettre le monde ni les autres. Toutefois, il ne peut se servir de cela pour se définir, il ne peut prendre le monde ou autrui, pour la réponse à la question qui lui appartient en propre. C'est le Dasein que cette question interroge, de sorte que cette question lui appartienne de manière essentielle et qu'il revienne en propre au Dasein, de lui apporter une réponse. C'est là une donnée facticielle contre laquelle, le Dasein ne peut aller. Bien qu'il vive sur le mode impropre de la déchéance, bien qu'il se laisse aller au jeu du « on », le Dasein ne peut se dépêtrer de cette donnée car elle lui appartient en propre. Il doit au contraire l'assumer, et aller chercher là, dans le là et le fait qu'il existe, jeté là dans le monde, dans l'ouverture, le sens de son existence propre à laquelle cette question de l'être le ramène. Exister de manière impropre pour le Dasein, c'est vivre de manière inauthentique l'ouverture et la regarder comme une béance dans laquelle il ne veut pas s'engouffrer angoissé qu'il est d'être aspiré par le vide, le néant d'un monde qu'il ignore parce qu'il ne l'a pas créé, et pour une durée dont il ne connaît pas la mesure. La caractéristique de la conception ordinaire du temps à laquelle est attachée la vie inauthentique de la déchéance, revient à cette idée fabuleuse que parce qu'on est là, tout se passe maintenant et uniquement maintenant car c'est ainsi que le Dasein croit pouvoir créer le monde, et donc le sens de son existence : en se donnant du temps.

Dans la quotidienneté, sous l'effet du bavardage du « on » qui rend le Dasein sourd et impassible par rapport à l'appel de sa conscience, à la voix de son être, il y a perte d'unité, il y a morcellement inadéquat qui veut que se maintenant dans le temps vulgaire impropre, se raccrochant au maintenant, le Dasein perde aussi la conscience d'avoir une histoire, un passé et surtout un avenir, et dès lors qu'il perde son seul et réel pouvoir. Or, ce pouvoir ce n'est pas celui d'accumuler les mainteneants comme il accumule les choses, et s'approprie ces outils comme des extensions de lui-même qui le définissent en propre, pour se construire une vie durable. Mais ce pouvoir est au contraire celui de s'ouvrir à la voix de son être et à son histoire, pour assumer alors un passé de faute car le Dasein est essentiellement être en faute vis-à-vis de lui-même au regard de cet abandon originaire et de donc sa chute dans la déchéance.

La facticité du Dasein, le fait hautement significatif qu'il soit jeté là, dans le monde et pour un temps donné qu'il ne peut mesurer précisément, implique qu'il ne prenne d'abord la mesure de sa finitude et de sa temporalité, qu'en se rapportant aux choses du monde, comme pour se mesurer à elles, c'est d'ailleurs pourquoi il a tendance à se confondre avec elles. Or, si le Dasein est dans cet état de confusion, c'est parce que la finitude qui est sa préoccupation en propre, il tente toujours naturellement de s'en défaire en s'occupant des choses du monde plutôt que de lui-même, en occupant son temps par l'entremise des choses et des autres jusqu'à emplir son existence et enfouir complètement dans la publicité, toutes les guises de son être et leur questionnement. Cependant, ni cette facticité ni les efforts du Dasein pour oublier sa finitude, ne font disparaître la finitude elle-même, parce que cette préoccupation pour la finitude est existentielle pour le Dasein. « L'être-au-monde du Dasein, avec la facticité qui lui est propre, s'est toujours déjà dispersé ou même disséminé dans des guises déterminées de l'être-à. Il est possible d'illustrer la multiplicité de ces guises de l'être-à à l'aide de l'énumération suivante : avoir affaire avec quelque chose, produire quelque chose, prendre soin de quelque chose, employer quelque chose, abandonner quelque chose le laisser perdre, entreprendre, imposer, rechercher, interroger, considérer, discuter, déterminer... Le titre de « préoccupation » présente [premièrement] une signification préscientifique celle de : exécuter, liquider, « régler » une affaire. [...] En outre nous utilisons également l'expression dans la tournure caractéristique : « je suis préoccupé de l'échec possible de cette entreprise ». « Se préoccuper » c'est alors quelque chose comme craindre. Par opposition à ces significations préscientifiques, l'expression de « préoccupation » est utilisée dans la présente recherche comme existentiel servant à désigner l'être d'un être-au-monde possible. Si l'on a choisi ce titre, ce n'est point par exemple parce que le Dasein serait d'abord et dans une large mesure économique et « pratique », mais parce que l'être du Dasein lui-même doit être manifesté comme souci. Cette dernière expression doit à son tour être saisie comme concept structurel ontologique. Le « souci » n'a rien à voir avec la « peine », les « ennuis », les « soucis de la vie » qui se rencontrent ontiquement en tout Dasein. [Pour Heidegger en effet], ces phénomènes ne sont possibles ontiquement - tout de même que l'« insouciance » et la « sérénité » - que parce que le Dasein ontologiquement compris est souci »⁹⁹.

⁹⁹ Heidegger M., *Op. Cit.*, Pages 64-65.

Préoccupation, angoisse et souci sont ainsi les affections essentielles du Dasein. Dans la préoccupation et le souci on observe toutefois deux attitudes différentes avec des systèmes de renvois qui comprennent le Dasein comme être-au-monde, mais pas seulement. La préoccupation naît de l'impropriété du Dasein dans la quotidienneté et de son rapport inauthentique à lui-même, aux autres et aux choses. La préoccupation concerne la production d'une différence avec autrui car dans la quotidienneté livré à la dictature du « on », le Dasein croit devoir se produire lui-même et son monde. Il va vers les autres pour l'utilité qu'ils peuvent avoir quant à cette production sans savoir que d'une part, le Dasein est toujours déjà jeté dans le monde, qu'il n'a donc pas à le produire, mais à le connaître pour ce qu'il est ; et d'autre part, le Dasein dans sa relation intéressée aux autres et choses, ne fait bien que perdre encore de vue cette question de son être en propre, il ne contribue qu'à l'enfourir profondément dans le bruit assourdissant du bavardage quotidien qu'alimente ainsi son être-public. Or si la préoccupation est synonyme de nivellement, de fuite et donc ainsi de déchéance du Dasein, le souci ne définit pas la même attitude chez le Dasein, ni les mêmes renvois. Alors que la préoccupation est finalement, la manifestation ontique de la déchéance du Dasein, le souci est au contraire l'insigne, la marque ontologique de la nature du Dasein et de ce qui fait réellement ses possibilités, car le souci est toujours souci de soi. Ici, le Dasein est remis face à face avec son être propre, uniquement et avant tout.

Car le problème majeur de la quotidienneté pour le Dasein c'est qu'il ne cherche pas à ce comprendre lui-même, mais tend d'abord à se fuir, et pour cela à saisir le monde et les autres, pour se les rendre disponible dans la production et l'alimentation de son être-public. Il rentre dans le jeu des échanges commerciaux et utilitaristes et participe au bavardage ambiant sur les autres et le monde, pour exister publiquement. Mais ce mode d'existence est inauthentique, et malgré cette forme d'occupation de lui-même qu'il produit par la préoccupation, n'en demeure pourtant une certaine angoisse qui lui révèle précisément son incomplétude dans la quotidienneté, et cette incomplétude est le fait de l'abandon qu'il fait de lui-même, en se livrant à cette dictature du « on ». Il y a bien là une différence car si la préoccupation ramenait le Dasein au monde dans lequel il est toujours déjà jeté, le souci le reconduit plutôt à la question de la propriété et dès lors, à celle de son être en projet, devant lequel il ne peut fuir éternellement.

En effet, si le Dasein est toujours être-là et qu'il ne vit pas seul dans le monde, il est aussi essentiellement pouvoir-être. Dans la quotidienneté sous l'effet de cette vision biaisée qu'il a de lui-même et des autres, il prend ce pouvoir-être pour autre chose, à savoir, un pouvoir-faire ; et c'est ce titre qu'il se croit obligé de devoir construire son monde alors qu'il est toujours déjà dedans. C'est aussi pour cela qu'il se croit obligé d'emplir son temps et de s'agiter à fabriquer des objets qui ne sont que des ersatz de lui-même et dans lesquels il ne peut se reconnaître, car ils ne lui disent pas ce qui est fondamental. En revanche la voix de la conscience tend quant à elle au quotidien et malgré le vacarme du « on », à se manifester et à rendre tangible pour le Dasein, la question de l'être en propre et de son authenticité. C'est à ce titre que nous avons dit précédemment que la première forme d'appréhension de la question de l'être, était de l'ordre de l'affection et qui plus est d'une affection surprenante et renversante. Cette tonalité affective fondamentale est l'angoisse, c'est elle qui révèle au Dasein un souci fondamental ou disons plutôt l'être du Dasein comme souci. Il sera crucial pour Heidegger dans le cadre de la fondation de l'Ontologie, de questionner l'angoisse et la possibilité de l'*ipséité* du Dasein depuis cette tonalité affective et ce dont elle met en présence. Cette étude va être menée dans divers ouvrages que sont « *Etre et Temps* », « *Les Problèmes Fondamentaux de la Phénoménologie* », « *Les Concepts Fondamentaux de la Métaphysique* et enfin dans la conférence de 1929, « *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* ».

Il est intéressant de nous rapporter à ces différents textes, afin de voir l'évolution de ce concept d'angoisse et par-là même de saisir l'enjeu du tournant de la philosophie heideggérienne, car c'est en dernier lieu, ce tournant qui laissera s'exprimer le fond problématique selon nous de la question de l'être dans le cadre d'une ontologie, et en même temps nous permettra d'entrevoir, une autre manière de se poser le problème en philosophie. Mais auparavant sur la question de l'angoisse elle-même, il nous faut remarquer un premier fait déterminant. En l'occurrence, il nous faut voir qu'il s'agit là avant tout d'un sentiment et qu'ainsi, contrairement aux autres essais de résolution de la question de l'être dans la Métaphysique traditionnelle Heidegger ne reproduise pas le rejet. Au contraire, l'analytique existentielle va regarder en propre tout ce qui caractérise le Dasein dans la quotidienneté et les sentiments de ne pas être des relents du subjectivisme, mais des *Stimmung*, c'est-à-dire des manifestations de l'ouverture.

En effet, « l'étant qui a le caractère du *Dasein* est son là, [...] il se trouve dans son être-jeté. Dans l'affection, le *Dasein* est toujours déjà transporté devant lui-même, il s'est toujours déjà trouvé - non pas en se « trouvant » là-devant par la perception, mais en « se-trouvant » en une tonalité. En tant qu'étant remis à son être, il demeure remis à ceci qu'il doit toujours déjà s'être trouvé - trouvé en une trouvaille qui ne résulte pas tant d'une quête directe que d'une fuite. Si la tonalité ouvre, ce n'est pas en tournant ses regards sur l'être-jeté, c'est en se tournant vers lui pour s'en détourner. La plupart du temps elle ne se tourne pas vers le caractère de charge du *Dasein* qui est manifesté en elle - et cela est encore plus vrai de la tonalité exaltée en tant que celle-ci en délivre. Ce détournement n'est jamais ce qu'il est que sur le mode de l'affection. Ce serait méconnaître en son contenu phénoménal *ce que* la tonalité ouvre, et comment que de vouloir rapprocher de ce qui est ainsi ouvert ce que le *Dasein* in-toné connaît, sait ou croit « en même temps ». Même lorsque le *Dasein*, dans la foi, est « sûr » de sa « destination », ou croit tenir de lumières rationnelles un savoir de son origine, ces certitudes ne changent rien au fait phénoménal que la tonalité met le *Dasein* devant le « que » de son là où celui-ci lui fait face en son inexorable énigme »¹⁰⁰.

Cette énigme est à la fois ce qui produit et ce qui manifeste l'angoisse du *Dasein*, elle est à la fois ce qui l'explique, et ce qui l'implique au sens où le caractère énigmatique de l'existence est ce devant quoi le *Dasein* va fuir, et en même temps, une telle fuite va conduire le *Dasein* à un face à face angoissant avec lui-même. Autrement dit, cette fermeture du *Dasein*, à lui-même et la question de son être en propre, cette fuite dans la quotidienneté et la déchéance, sont des mesures de protection que le *Dasein* pense être efficaces dans la mesure où elles l'éloigneraient de phénomènes angoissants. Or Heidegger de montrer que cette tonalité affective, n'a rien à voir fondamentalement avec un événement extérieur, un objet ou autrui, mais qu'elle a d'abord et avant tout affaire avec le *Dasein*. Ce devant quoi le *Dasein* s'angoisse n'est pas autre chose que lui-même, en ce que son être le questionne. De sorte aussi que ce que le *Dasein* prend la plupart du temps pour de l'angoisse est en réalité de la peur ou de la crainte et que ces affections parce qu'elles ont trait à une extériorité c'est-à-dire à la mondanéité du *Dasein*, elles sont signalétiques ontiquement, mais pas ontologiquement.

¹⁰⁰ Heidegger M., *Op. Cit.*, Page 121.

« Le détournement propre à la déchéance n'est pas une fuite qui se fonderait sur la peur devant un étant intramondain. Un tel caractère dérivé de fuite revient si peu à ce détournement que tout au contraire il se *tourne vers* l'étant intramondain en tant qu'il s'identifie à lui. *Le détournement de la déchéance se fonde bien plutôt dans l'angoisse, qui à son tour rend tout d'abord possible la peur.* Pour comprendre cette idée de la fuite déchéante du *Dasein* devant lui-même, il faut se rappeler l'être-au-monde comme constitution fondamentale de cet étant. *Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel.* Comment [demande Heidegger], ce devant quoi l'angoisse s'angoisse se distingue-t-il de ce devant quoi la peur prend peur ? Réponse : le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain. Rien de ce qui est à-portée-de-la-main et sous-la-main à l'intérieur du monde ne fonctionne comme ce devant-quoi l'angoisse s'angoisse. Dans l'angoisse ne fait encontre ni ceci ni cela dont il pourrait retourner en tant que menaçant. C'est pourquoi l'angoisse ne « voit » pas non plus d' « ici » et de « là-bas » déterminé à partir duquel le menaçant fait approche. Que le menaçant ne soit *nulle part*, cela caractérise le devant-quoi de l'angoisse. Celle-ci ne « sait pas » ce qu'est ce devant-quoi elle s'angoisse. « *Nulle part* » ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un monde en général pour l'être-à essentiellement spatial. Par suite, le menaçant ne peut pas non plus faire approche à l'intérieur de la proximité à partir d'une direction déterminée, il est déjà « là » - et pourtant nulle part, il est si proche qu'il oppresse et coupe le souffle - et pourtant il n'est nulle part. Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le « rien et nulle part »¹⁰¹.

Cette première définition posée dans le livre « *Etre et Temps* », permet de prendre la mesure de deux choses. D'une part, l'analytique existentielle à laquelle il faut se livrer en vue de la fondation de l'Ontologie implique de se rapporter aux autres sentiments que connaît le *Dasein* et qui rendent manifeste l'angoisse comme tonalité affective fondamentale pour la question de l'être. Or, cette analytique est ce qui d'autre part détermine la circonscription de l'angoisse par rapport aux autres sentiments et à leur mode d'émergence propre. A la différence de la peur, l'angoisse n'est pas reliée aux étants-intramondains ni aux étants-sous-la main. Elle défait de tels liens et ramène le *Dasein* à la fausseté de cette infrastructure monde qu'il a cru avoir créé.

¹⁰¹ Heidegger M., *Op. Cit.*, Page 155.

Autrement dit, alors que la *préoccupation* est la marque de l'être-public du Dasein qui cherche à forger sa différence dans la quotidienneté, au sein du « on », en usant des choses et des autres ; alors que la *peur*, la crainte est crainte pour quelque chose, par rapport à quelque chose qui est extérieur à soi, et déterminé, *l'angoisse*, elle, est bien ce sentiment qui se produit par rapport à rien, devant le rien. Rien est à l'origine du sentiment d'angoisse, rien ne le fait survenir, rien ne le cause à titre phénoménal, et c'est pourquoi il se distingue des autres sentiments de la préoccupation et de la peur. C'est aussi pourquoi l'angoisse est la tonalité affective fondamentale selon Heidegger car ramenant le Dasein au rien, elle ouvre le Dasein à lui-même comme pouvoir-être et précisément, comme étant un pouvoir d'ouverture à son être. Cela ne veut pas dire que le Dasein s'angoisse pour rien, mais que ce sentiment n'est généré par rien. En effet il y a, avons-nous dit précédemment, angoisse face au questionnement de l'être du Dasein, en ce sens que le Dasein vit quotidiennement dans la déchéance et fuit le questionnement de son être comme une situation angoissante. Si ce questionnement apparaît toujours et de prime abord pour le Dasein, comme renfermant un potentiel d'angoisse, c'est qu'il appelle la question de sa finitude, et donc de sa mortalité. C'est la question de la finitude, la question de la mort, c'est-à-dire du néant qui devient pour le Dasein génératrice d'angoisse, alors qu'en fait c'est le rien lui-même, le néant qui angoisse et angoisse le Dasein en tant qu'ici il est ramené au rien, au néant de son existence finie en son terme, la mort pour expérience ontologique forte et définitive. Il y a comme la philosophie heideggérienne aime à l'être, un cercle herméneutique, de sorte que l'angoisse angoisse le Dasein car il est angoissé à l'idée d'être confronté dans la question de son être, à la question de la finitude et donc de la mort. Mais, ce n'est pas l'angoisse qui angoisse le Dasein, c'est en réalité le néant qui est sous-jacent à la question de l'être du Dasein qui est à l'origine de l'angoisse ou plutôt son objet. L'angoisse angoisse non pas pour rien, mais pour le rien, devant le néant. C'est aussi pourquoi cette affection est renversante : alors que dans la quotidienneté le Dasein se plaît à penser qu'il contrôle totalement le monde, qu'il en est maître et possesseur car il s'est forgé des outils, il s'est accaparé des choses et à l'aide des autres, il s'est forgé un environnement ou en réalité son idée. Or l'angoisse, lorsqu'elle survient, soustrait le Dasein au monde de la déchéance et le prive de ces liens fabriqués pour le ramener au vide, au rien, au néant qu'est fondamentalement le néant de son existence.

De sorte que l'angoisse soit la manifestation du néant. Cette définition de l'angoisse, est déjà tangible dans « *Etre et Temps* », mais elle ne sera cependant posée de manière déterminante pour la fondation de l'Ontologie que plus tard, dans la conférence de 1929 intitulée, « *Qu'est-ce que la Métaphysique ?* ». Il y a en l'occurrence entre ces deux « lieux » d'expression une différence, qui tient selon nous au fait précis que dans le texte « *Etre et Temps* », Heidegger est tenu par l'analytique existentielle du Dasein et par ses exigences qui sont la détermination des existentiels en vue du dégagement des chemins de la fondation de l'Ontologie. Mais dans la conférence Heidegger pose la question de savoir ce qu'est la Métaphysique, ce qu'est son objet étant entendu que les jalons de cette question ont été posés par « *Etre et Temps* », et que Heidegger en a vu les limites ou les difficultés. Or, la difficulté s'annonce comme le désengagement de la réflexion de l'analytique existentielle, pour passer à cette fondation elle-même ; la conférence de 1929 n'interroge que cette fondation et ses moyens. En définissant ici l'angoisse, Heidegger ne demande plus ce qui fait la différence de cette affection par rapport aux autres mais affirme la différence et exige que nous l'investissions comme lieu de la question de l'être et de sa résolution dans une Ontologie ainsi fondée. « L'angoisse nous tient en suspens parce qu'elle produit un glissement de l'existant en son ensemble. A cela tient que nous-mêmes - nous, ces hommes que voici - nous nous sentions en même temps glisser au milieu de l'existant. C'est pourquoi dans le fond, ce n'est ni « toi », ni « moi », que l'angoisse oppresse mais « on » se sent ainsi. [...] L'angoisse nous coupe la parole. Parce que l'existant glisse dans son ensemble et qu'ainsi justement le Néant nous accule, toute proposition qui énoncerait l' »être « se tait en sa présence. S'il est vrai que dans l'oppression de l'angoisse nous cherchions souvent à combler précisément le vide du silence par un discours au hasard, ce n'est encore là qu'un témoignage pour la présence du Néant. Que l'angoisse dévoile le Néant, c'est ce que l'homme confirme lui-même lorsque l'angoisse a cédé. Avec le clairvoyant regard que porte le souvenir tout frais, nous sommes forcés de dire : ce devant quoi et pour quoi nous nous angoissions n'était « réellement »...rien. En effet le Néant lui-même - comme tel - était là. Avec la tonalité-fondamentale de l'angoisse nous avons rencontré cet *historial* dans lequel se réalise la réalité-humaine ; le Néant nous y est révélé et à partir de là nous devons pouvoir interroger sur lui »¹⁰².

¹⁰² Heidegger M., *Qu'est ce que la Métaphysique ?*, Question I, Trad. H. Corbin. Page 59.

Que veut dire désormais interroger le rien, le néant si ce n'est pour Heidegger dire que le Dasein dans l'expérience de l'angoisse, est ramené à plusieurs vérités et même, à la vérité comme telle, qu'il faut interroger désormais pour gagner les fondements de l'Ontologie. La première vérité en l'occurrence à laquelle renvoie l'angoisse, c'est celle du néant comme vide incommensurable de la quotidienneté pour le Dasein, qui tend à annihiler toute possibilité fondamentale, toute disposition à la compréhension. Le néant est bien ainsi en premier lieu, ouverture sur le vide de la quotidienneté, et par-là même, le néant signifie l'ouverture du Dasein comme possibilité fondamentale c'est-à-dire, comme pouvoir-être. Le néant est l'ouverture du Dasein, en tant qu'il est ce qui reconduit le Dasein à cette possibilité pour qu'elle soit assumée pleinement. En l'occurrence ce que doit assumer le Dasein et ce que lui signifie la reconduite face au néant dans l'expérience de l'angoisse c'est une existence finie, c'est la finitude et donc la temporalité finie du Dasein à titre d'étant mortel. Cette seconde vérité, est des plus fondamentales, elle remet le Dasein face à cette donnée indépassable qu'est la mort, laquelle signifie la destination unique du Dasein sans pour autant dire tout ce qu'est le Dasein. Ouvrant sur le néant l'angoisse va mettre le Dasein face à son pouvoir-être et sa temporalité propre. Elle va signifier que ce pouvoir-être ne peut s'affirmer que par rapport à cette finitude et qu'il s'agit pour le Dasein de se conjuguer à elle.

La conjugaison, la liaison que paradoxalement l'angoisse donne à germer bien qu'elle produise d'abord et immédiatement une coupure du Dasein est la vérité à retenir par le Dasein, pour lui-même comme marque de sa possibilité et chemin de sa réalisation dans l'existence. Car la véritable coupure, la profonde fermeture que le Dasein vit est celle provoquée par le « on », par le bavardage quotidien et les relations utilitaristes qu'il est conduit à entretenir avec les autres. En coupant le Dasein à ce semblant de réalité, l'angoisse produit fondamentalement l'ouverture du Dasein sur lui-même, et en le ramenant au néant de la quotidienneté, elle le remet face à sa temporalité et à la question de son être qui le taraude, pour lui proposer une véritable saisie. L'angoisse n'impose pas un comportement type, comme l'Idée transcendantale du Bien mais elle suggère simplement une alternative. Le Dasein dans le néant, est en effet ramené à sa vérité propre, celle de sa finitude, et de son ouverture sur un mode compréhensif de celle-ci ; le Dasein peut choisir de fuir, ou de vivre dans le plein de cette vérité.

L'incomplétude est la marque de la quotidienneté dans laquelle est jeté le Dasein et de laquelle il peut s'échapper, et s'extraire si tant est qu'il en fasse ce choix. Le choix concerne la position que le Dasein va adopter, face aux révélations de l'angoisse : il a connaissance d'une situation déterminante, celle de sa finitude et au lieu d'en rester là, il peut choisir de choisir, c'est-à-dire non pas tellement fuir cette donnée, mais se placer face à elle. Ensuite, le choix concerne alors l'attitude réflexive du Dasein qui va choisir, une fois qu'il est remis face à la question de son être comme question de sa temporalité finie, de comprendre cette donnée, à savoir de l'accepter pour la réfléchir et surtout, exister avec elle. Ainsi le Dasein choisit de se choisir, il se résout à la vérité de son existence, et choisit de la vivre pleinement. En effet, la question du plein et de l'unité du Dasein est aussi ce à quoi ramène l'angoisse, car si la quotidienneté signifie l'impropriété, l'inauthenticité du Dasein constamment en fuite, perpétuellement dans le travestissement de lui-même, elle signifie aussi et surtout la désunion du Dasein avec lui-même dont l'obsession pour le moment présent, le maintenant est la marque. Au contraire vivre dans le plein de sa vérité, vivre pleinement la finitude c'est pour le Dasein, non pas seulement se réapproprier sa mort comme destination, mais aussi se réapproprier sa temporalité et en réfléchir le cours au-delà des illusions du quotidien. Or si la perception vulgaire du temps renvoie au maintenant, que révèle l'angoisse ?

L'habitude du Dasein, dans la quotidienneté, est la fuite vis-à-vis de lui-même, et de la question fondamentale de son être, mais aussi fuite du temps, hors de celui-ci, loin de ses implications pour le cours de l'existence même du Dasein. Ce que le Dasein se donne ainsi à percevoir, est seulement le moment présent, à titre de maintenant. Or, le maintenant n'est pas la réalité du temps, mais une perception caduque et élaborée de toutes pièces par la foule anonyme dans sa tendance au nivellement. La réalité du temps, cette vérité à laquelle renvoie l'angoisse en tant que tonalité fondamentale est plutôt *la vérité de l'instant*. Contre la conception vulgaire et ordinaire du temps qui ne répond qu'à la préoccupation du Dasein et à la crainte d'un questionnement véritable l'angoisse, elle, laisse se manifester le temps, elle le libère au cours d'une ekstase qui est aussi bien, évènement temporel qu'évènement de l'être du Dasein. En effet, c'est en faisant sortir le Dasein de sa quotidienneté et de la temporalité à laquelle il est ici attaché, que l'angoisse provoque la sortie hors de soi du Dasein, son *ipséité*.

Cette sortie hors de soi est en réalité un retour à soi, à la vérité du temps, et pour le Dasein à sa vérité propre qu'est sa temporalité finie. Or, à cette ekstase temporelle de l'instant, peuvent répondre d'autres ekstases, si tant est que le Dasein maintienne son choix et soit résolu face à l'idée que son authenticité passe par une unité avec tous les moments qui déterminent son existence. En l'occurrence, nous l'avons dit plus haut, le problème de la quotidienneté, sous l'effet du bavardage, c'est de couper le Dasein de ses racines et de ses repères fondamentaux. Il y a ainsi mise sous silence de la voix de la conscience du Dasein et cette mise sous silence est possible uniquement parce qu'il y a ici, un morcellement du Dasein vis-à-vis de lui-même et de sa temporalité propre. Ce morcellement implique une concentration du Dasein sur le maintenant, et comme essais pour le faire durer longtemps ; et il implique nécessairement aussi une coupure du Dasein vis-à-vis de son passé d'être en faute, étant, dans la quotidienneté constamment dans l'abandon de lui-même. La coupure est aussi provoquée, induite par rapport à la destination profonde du Dasein, à savoir la mort qui constitue avec certitude l'avenir du Dasein. Dès lors, choisir d'exister authentiquement, et de ce fait, de réfléchir son être propre, ne peut signifier autre chose pour le Dasein que chercher à atteindre cette temporalité perdue, par la reconquête de l'unité de soi. Choisir cette reconquête c'est interroger toutes les déterminations propres à l'existence du Dasein et les facettes du temps qu'il a à vivre et à tenir ensemble pour laisser parler son être. Ainsi, il y a à invoquer trois ekstases temporelles que le souci, *a*-temporel, va relier.

Autrement dit, si la vérité du temps, est selon Heidegger l'instant, la temporalité du Dasein ne peut consister en une accumulation, un accollement pur et simple de tous les instants, dont la finalité serait ici de reformer la fresque historiographique qu'est l'existence individuelle. Au contraire, c'est de cette habitude qu'il faut se dégager en suivant la voie indiquée par l'angoisse, à savoir, la voie de la compréhension ce qui signifie comme ce mot l'indique, de rassembler. Or, comprendre ensemble les divers « moments » du temps, c'est comprendre comme un seul temps ces divers moments, à savoir la temporalité authentique profonde du Dasein ; c'est aussi comprendre que cette temporalité qui unit à la fois passé, présent et avenir, est un mouvement dans lequel précisément ces trois ekstases temporelles prennent leur sens en apportant au Dasein, la vision complète de son existence et de son être en projet, leur horizon.

Cet horizon qu'est le mouvement de temporalisation ekstatique du temps est en effet pour le Dasein, la voie à suivre résolument pour la réalisation de son être en projet. En l'occurrence, le projet du Dasein est projet de vie, un se projeter son existence vers sa destination, tant et si bien que la résolution du Dasein par laquelle il choisit ainsi d'ouvrir les yeux sur cette vérité et de s'y tenir, est une résolution devançante qui lie toutes les ekstases temporelles entre elles, et leur donne ainsi une cohérence formelle. En l'occurrence, elle forme non seulement la voie du projet, mais encore, la voix de l'être, c'est pourquoi la recherche de la temporalité du Dasein servait aussi quête de la temporalité de l'être en vue de la répétition de la question sur l'horizon ici dégagé. Or, cet horizon est celui de la temporalisation du temps, du mouvement de mise en présence, et il appelle non seulement la fondation de l'Ontologie pour l'interrogation de l'être comme tel, c'est-à-dire un tournant de l'analytique du Dasein à l'analyse de l'être, de l'analytique de la temporalité finie à celle de la temporalité originelle ; mais il appelle aussi et surtout le tournant de la pensée heideggérienne de l'être depuis sa conception originelle, aux conclusions de l'analytique du Dasein. Car s'il s'agit bien de rendre manifeste, de rendre présent l'être qui se cache la plupart du temps, ce que l'analytique donne à comprendre, c'est que la sortie hors de la quotidienneté est pour le Dasein, comme pour la question de l'être, un avènement et que l'être comme tel, ne peut plus se présenter comme un objet traditionnel, toujours déjà là, mais comme évènement que l'on doit choisir de laisser surgir et de laisser s'exprimer. Désormais, *suivant Heidegger, ce sera donc comme évènement, comme Ereignis, que l'être sera compris.* Le passage à cette conception, qui marque le tournant de la pensée de Heidegger, va marquer aussi, nous allons le voir ses limites et donc, les difficultés à résoudre pour nous. En effet, si l'être est ce que nous devons ressaisir sur l'horizon du temps et de sa temporalisation en l'occurrence, dans le cadre de l'Ontologie fondamentale, par la répétition de la question elle-même, désormais Heidegger comprend que la question n'est plus celle de la connaissance de l'être par le biais du dévoilement de l'essence de l'horizon de cette question à savoir le temps, dont le mouvement fondamental est la temporalisation. Mais dorénavant, l'analytique existentielle ayant démontré que la résolution devançante du Dasein pointe l'être comme projet par le maintien unitaire de la totalité des trois ekstases temporelles, il ne s'agit plus que de l'appropriation de l'être lui-même, c'est-à-dire de l'Ereignis, par la mise en coïncidence avec celui-ci.

Autrement dit, il s'agit de l'évènement de l'être comme tel et de l'appropriation de sa parole, dans un discours qui affirme le Dasein dans son ipséité, c'est-à-dire sa vérité, et qui par là, répond à l'être et de lui. Il y a, dans la résolution devançante un rapport qui se crée entre le Dasein et le temps, entre le Dasein et l'être, grâce à la temporalité ekstatique du Dasein. Ce rapport est à la fois un lien intrinsèque entre les deux, mais aussi un éclairage, car l'éclaircissement du Dasein, peut amener à produire l'éclaircie de l'être. Il y a une mise en lumière, par l'analytique du Dasein et au terme de celle-ci de ce qu'est l'essence de la temporalité du Dasein en son mouvement fondamental ekstatico-appropriant, et cette mise en lumière éclaire l'être et toute possibilité d'une saisie, car c'est dans ce mouvement, ou plutôt à partir de celui-ci que désormais doit être posée la question de l'être, comme question de *l'Ereignis*. Or, l'Ereignis compris d'abord comme évènement de l'être, doit être questionné dans les possibilités de son éclaircie, et même de sa simple mise en présence. Et c'est là que se pose le problème de la poursuite du raisonnement, jusqu'à la fondation de l'Ontologie elle-même, car l'Ereignis ne se donne pas comme tel, il n'est pas possible de se le rendre présent et manifeste, comme on peut disposer de la manifesteté d'un objet dans une expérience. L'Ereignis n'est pas une chose et même, n'est pas comme quelque chose d'étant. Ce qui donne l'insigne de l'Ereignis n'est pas l'Ereignis lui-même mais un rapport qui se crée au cœur de l'existence et ne se lie que dans le cadre de l'analytique du Dasein.

Dire que le Dasein répond à l'être, c'est affirmer que la question de l'être est pour le Dasein, essentielle à tel point que tant qu'il ne s'en saisit pas, cette question va devoir réapparaître, l'être appelant lui-même au cœur de cette répétition, à son éclaircie. Or, lorsque le Dasein se saisit de la question de l'être et se résout à affronter ce avec quoi elle le met en présence, à savoir sa temporalité finie, le Dasein répond de lui-même et ce faisant alors, il va répondre également de l'être. Autrement dit, il rend, par le fait de la question et de sa saisie appropriante, l'être présent, et manifeste. Tant et si bien qu'en sortant de l'analytique c'est-à-dire de la question de l'existence du Dasein, pour interroger l'être, comme *Ereignis*, il devient difficile d'obtenir des réponses, car selon nous, ce qui rend manifeste l'Ereignis c'est le Dasein en tant qu'il se questionne. Passer du Temps à l'être, c'est tenter de dépasser l'analytique et c'est aussi se priver des conditions de la mise en présence, de la libération de la parole de l'être.

« A la vérité, maintenant, est devenu visible dans la vision à travers l'être lui-même et à travers le temps lui-même, est devenu visible dans le regard portant au cœur du destinement d'être et au cœur de la porrection de l'espace libre du temps ce que dit « *Ereignis* ». Et pourtant parvenons-nous sur ce chemin à autre chose qu'à un vain poème d'idées ? Dans l'arrière-pensée de ce soupçon parle l'opinion qui voudrait encore que *l'Ereignis* « soit » quelque chose d'étant. Cependant : *l'Ereignis* n'est pas plus qu'il n'y a *l'Ereignis*. Dire l'un comme l'autre signifie le renversement qui fait prendre à contresens, le tenant de la question, tout comme si nous voulions du fleuve faire dériver la source. [Mais dès lors], que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : l'*Ereignis* – l'appropriément approprié. [...] Il valait la peine, dans la vision qui va à travers le temps véritable, de penser l'être jusqu'à ce qui lui est propre – à partir de *l'Ereignis* – sans égard pour le trait qui porte l'être jusqu'à l'étant. Penser l'être sans l'étant, veut dire : penser l'être sans égard pour la métaphysique. Un tel égard règne encore dans l'intention de surmonter la métaphysique. C'est pourquoi il vaut la peine de renoncer au surmontement et de laisser la métaphysique à elle-même. Si un surmontement demeure nécessaire, il regarde la pensée qui en propre s'engage dans *l'Ereignis* afin – depuis lui-même et en direction de lui-même – de *le* dire. Il vaut la peine [poursuit Heidegger], de surmonter les obstacles qui rendent insuffisant un tel dire »¹⁰³.

Une telle insuffisance, Heidegger la reconnaît dans sa démarche qui le conduira à ne pas achever « *Etre et Temps* » et à tenter en divers endroits une saisie appropriée de *l'Ereignis* ». Car cette insuffisance Heidegger la combattra en s'engageant sur d'autres chemins alors que celle de la fondation de l'Ontologie. C'est la *Dichtung* qui viendra jalonner en dernier lieu cette voie. Puisqu'il s'agit en effet toujours et avant tout, de laisser parler la voix de l'être, de la laisser se manifester et s'exprimer, quel chemin mieux arpenté que celui de la *Dichtung* dont l'essence est de dévoiler la vérité, d'être dévoilement et donc connexion avec *Ereignis*. « Tout art est essentiellement *Dichtung* et l'essence de l'art est la vérité se mettant elle-même à l'œuvre »¹⁰⁴, et c'est ainsi que le *Dasein* en est l'insigne. « Le langage est la maison de l'être en laquelle l'homme habite et ek-siste en appartenant à la vérité de l'être sur laquelle il veille »¹⁰⁵.

¹⁰³ Heidegger M., *Temps et Etre*, Gallimard, 1976, Question IV, Trad. F. Fédier. Page 225.

¹⁰⁴ Heidegger M., *L'Origine de l'œuvre d'art*, « Chemins qui ne mènent nulle part », Gallimard, 1962, Trad. F. Fédier. Page 81.

¹⁰⁵ Heidegger M., *Lettre sur l'Humanisme*, Gallimard, 1966. Question III, Trad. J. Munier. Page 91.

4 - De l'impossible fondation de la Métaphysique à l'impossibilité de la destruction de la question de l'être ou la nécessité d'une médiation

Si la polémique actuelle sur la fin de toute Métaphysique en tant que telle, à laquelle nous répondons, nous interpelle c'est d'abord par ce qu'elle veut produire, à savoir la destruction de toute Métaphysique et de la réflexion à ce sujet ; mais c'est aussi, une fois les leçons de Kant et de Heidegger remémorées, par ce qu'elle rejette, à savoir un constat qui a été éprouvé maintenant à plusieurs reprises par le passé. Or, ce constat quel est-il sinon celui d'une impossible fondation de la Métaphysique à laquelle est attachée intrinsèquement l'impossibilité d'une destruction complète de la question de l'être. Ce que le travail de Kant et celui de Heidegger par la suite, vont formaliser c'est bien ce constat, qui est devenu patent pour nous au terme de la redécouverte des concepts philosophiques traditionnels et des fondements de la rationalité. Sur ces derniers éléments Kant montrera que la question de l'être n'a pas de solution au sens logico-formel, ce qui explique que lui donner un lieu de gestation tel que le serait une science, soit impossible. Mais Kant montrera aussi, d'une certaine manière, que cette question de l'être n'est pas vouée à recevoir pour elle-même de réponse authentique. Pour autant nous le savons, Kant montrera enfin que cette question naît au cœur de la raison elle-même et qu'elle est à ce titre naturelle et donc inaliénable. A une telle démonstration nous pouvons accorder pour preuves le fait dans l'Histoire qu'avant Kant et bien après lui toutes les tentatives de destruction se solderont par un échec et que ce questionnement ne cessera point de reparaître au fil des siècles pour alimenter les discussions et surtout les querelles entre philosophes. Or, de telles discordes ne se développaient point uniquement à l'occasion de la conception de l'être et de cette science qui devait lui apporter une solution ; mais elles devaient naître aussi et même avant tout à l'occasion d'une première question qui est celle de savoir s'il fallait déjà simplement s'occuper de ce genre de questions, s'il fallait interroger ce type d'objets qu'est l'être ou s'il ne fallait pas au contraire, le rejeter. Avec la nouvelle dispute qui point aujourd'hui, nous voyons que la tentation d'un oubli de la question de l'être est constante car les doutes sur le bien-fondé de la Métaphysique sont historiques. Mais, nous voyons surtout que la volonté de rejeter tout ce qui pourrait nous y reconduire quitte à nier ce qui fait partie de la nature humaine, atteint un seuil critique.

En effet, l'Histoire de la Philosophie montre qu'il y eut plusieurs chemins empruntés pour aborder la question de l'être et tenter de lui apporter ainsi une réponse, et elle montre aussi dans le même temps que le rejet de cette problématique et de toute la réflexion qui l'entoure, n'a pas été pratiqué avec moins d'ardeur chez les détracteurs de la Métaphysique que la défense de cette dernière n'a impliqué de ferveur chez ses partisans. Or si le rejet est une attitude dite naturelle, c'est en effet comme l'a montré Heidegger la première attitude du Dasein dans son existence quotidienne que de fuir ce genre de questionnement, toutefois, il faut reconnaître au regard de l'histoire que d'un siècle à un autre, d'un philosophe à autre, la doctrine n'est pas la même de sorte que les motifs qui prescrivent cette attitude au-delà du geste naturel, sont nombreux et variés. Afin de protéger la rationalité vis-à-vis d'une déstabilisation que provoque l'objet « être », afin de ne pas ébranler le cours de son développement, ni d'obstruer notre vue qui nous ferait manquer de considérer les objets qui nous interpellent et qui sont eux susceptibles de contribuer au développement de la rationalité, il y eut inlassablement cette même réponse, ce même rejet illusoire. Pourquoi présentement s'arrêter sur une telle attitude, pourquoi revenir sur un rejet historique sinon parce que l'impossibilité d'une fondation de la science de l'être peut avoir été découvert et même reconnu par les métaphysiciens eux-mêmes, il n'empêche que toute réflexion sur l'être est décriée, et que l'on tente toujours de la mettre au pilori elle et son objet. En d'autres termes, montrer comme l'ont fait Kant et Heidegger, que questionner l'être n'est pas une option de la pensée mais bien une position naturelle de la pensée, n'a pas suffi ni à calmer les critiques ni à engager une vraie saisie du problème. Si de primes abords donc la polémique actuelle met en évidence que la question de l'être a toujours eu pour réponse deux attitudes, l'une en faveur du déploiement de cette réflexion au sein d'une science et l'autre, contre celui-ci et si les travaux de Kant et de Heidegger viennent répondre à cette première difficulté d'une lutte doctrinale, en démontrant que ces positions ne sont pas tenables, n'en demeure pas moins une autre difficulté que la polémique recèle. En l'occurrence, cette difficulté est celle des conséquences liées non plus à la tentative de fondation de la science de l'être mais à la tentation du rejet de la question de l'être face au danger qu'elle représente pour les autres objets de la connaissance. Car ce rejet ne peut constituer une position tenable tant c'est là essayer d'abandonner une préoccupation qui ne cesse de revenir à nous.

C'est tout le sens du propos heideggérien dans « *Etre et Temps* », que celui de dire que le Dasein, pour vivre dans l'authenticité, c'est-à-dire dans l'ouverture à lui-même qui est synonyme d'ouverture à la compréhension de son être, doit toutefois choisir de se tenir dans une telle ouverture, non pas seulement parce que c'est la seule voie de la vérité dont il est naturellement en quête, mais surtout parce que c'est le seul moyen d'arrêter le cours de la répétition de la question. De la même manière que l'individu s'il rejette la question, la voit pourtant rejaillir, le philosophe lui aussi, est confrontée à cette résurgence à laquelle un rejet même motivé et argumenté scientifiquement, ne peut répondre. Si le rejet n'est pas une réponse, il nous apprend cependant comment doit se produire une nouvelle saisie, c'est bien pourquoi nous avons choisi de nous y arrêter. En l'occurrence, nous avons pointé deux types de rejets, dont d'abord, le rejet volontaire, conscient et argumenté comme une position doctrinale tel qu'on a pu le rencontrer chez Cohen pour qui le kantisme est une théorie de l'expérience qui part du fait de la science et ne prend la Métaphysique que pour l'occasion de montrer que lorsque l'on s'attache à ce type de réflexion, on ne produit que des erreurs, marques de l'errance de l'esprit humain, dont la voie naturelle est objective et scientifique. On peut considérer également l'exemple de Kant lui-même, qui choisit de rejeter les trois questions de la Métaphysiques Spéciale, confronté lui aussi à l'impossibilité d'une destruction. Cet exemple, qui n'est pas loin de celui de Cohen puisqu'il s'agit ici de sauver le système de la connaissance, est toutefois emblématique du problème. C'est que Kant va faire de ces objets que sont l'Ame, le Monde et Dieu non plus des objets de la connaissance mais des moyens, des points de mire et non plus des points de chute qu'il nommera des Idées Transcendantes. Ce sont le fruit de la discipline que Kant a imposée à la raison dialectique, mais c'est également une règle qu'il s'est imposé à lui-même pour ne pas retomber dans le dogmatisme et c'est donc bien une manière d'évacuer les questions métaphysiques du système de la connaissance, sans avoir à les détruire. Or, ce que prouve l'Histoire, c'est que nulle discipline ne peut empêcher ces questions de réapparaître. Autrement dit, évacuer la question de l'être et ses satellites, est certes une volonté bonne de tenir la raison dans ses limites mais ce n'est pas empêcher la raison de déraisonner, car c'est écarter comme anomalie ce qui est le fruit d'un processus rationnel et recréer des disfonctionnements, au lieu de chercher une position appropriée de la pensée, au traitement du problème.

4-1 Le problème de la Métaphysique comme marque du paradoxe essentiel de la raison chez Gaston Bachelard : les troubles endogènes de l'esprit humain

La volonté de détruire toute Métaphysique qui est celle de nos contemporains et qui est commune à celle dont auparavant ont pu témoigner d'autres philosophes, n'a pu manquer de nous apparaître immédiatement comme excessive. De prime abord, elle revêt, à la simple audition de la proposition qu'elle motive, la forme d'une critique, d'une attaque virulente et même d'une provocation. C'est ainsi que les postmodernes vont d'ailleurs la formuler car c'est ainsi pensent-ils qu'ils vont pouvoir provoquer le sursaut d'une conscience endormie par des siècles de disputes, ainsi qu'ils pensent pouvoir réveiller l'âme du philosophe qui se serait égarée dans ce débat abscond. Or si l'on passe outre cette première impression, et si l'on retient cette réaction quasi instinctive qui nous ferait rejeter du simple revers de la main cette proposition sans la comprendre alors nous nous donnons l'occasion d'entendre tous les arguments qui appuient une telle position et de saisir rationnellement et objectivement quels sont les motifs de ce parti pris, autrement dit sa racine et surtout, sa finalité. Ce fut l'objet de la première section de notre recherche. Au terme de celle-ci, nous avons vu en quoi cette position n'était pas inédite, et en quoi cette nouvelle exhortation qui se veut être justifiée par une référence philosophique, à savoir le kantisme, n'était en fait qu'une autre forme d'un rejet séculaire de la question de l'être. Force est même de constater, notre travail de compréhension achevé, que ce n'est pas l'attitude des postmodernes qui vient finalement nous interpeller ici profondément, ce n'est pas la violence de la solution qu'ils ont adopté, ni l'entêtement avec lequel ces penseurs continuent ainsi de présenter comme un choix, ce qui n'en n'est pas vraiment un. Ce qui vient éveiller notre conscience, c'est plutôt notre attitude naturelle, cette position de la pensée face à ce problème résurgent, à cette question lancinante qu'est la question de l'être. Si les postmodernes voudraient que les métaphysiciens se rendent ici au fait de leur vaine obstination, et cessent de rejeter des démonstrations rendues irréfutables par le fait de notre propre impossibilité ; les postmodernes eux-mêmes doivent absolument saisir que dans le cas de l'être, la question n'est pas de savoir si l'on doit s'interroger car le fait est qu'en lui-même l'être fait déjà question à l'esprit humain. La question est plutôt de savoir quelle attitude philosophique nous nous devons d'adopter.

Deux alternatives ont été jouées l'une contre l'autre jusqu'ici et nous les avons étudié. Qu'il s'agisse de la position en faveur de la destruction de la question de l'être ou de celle qui prône sa résolution au sein d'une science, il y a systématiquement excès, débordement des possibilités de la raison. A ce sujet, Kant a démontré que la cause en revient à la raison et à ses appétences naturelles. Il tentera de les discipliner toutes, au terme de son travail critique et cela sans succès, signe qu'un rationalisme devenu totalement maître de lui-même et qui évacuerait tous les freins à son développement est peut-être un souhait aussi impertinent et déraisonnable que l'est celui de tenter de détruire une science que l'on n'a même pas réussi à fonder. Indéniablement, toutes ces tentatives menées depuis le questionnement antique de l'être, ont permis de faire progresser notre compréhension du problème, allant pour cela explorer différentes directions, différents horizons de la question. Mais aujourd'hui, que nous reste-t-il en mémoire si ce n'est l'entêtement de certains penseurs et surtout l'excès avec lequel à chaque fois les recherches ont été entreprises et les combats menés pour défendre les propositions. De sorte qu'il apparaît que lorsqu'il s'agit de la question métaphysique, les philosophes sont souvent conduits à ce type d'extrémités et cela peut-être comme le soutient Kant, parce que la raison humaine ainsi teste ses limites et apprend à les connaître. Or les siècles ont passé depuis la démonstration de Kant et les philosophes continuent de prôner l'une ou l'autre position avec véhémence. C'est ce phénomène qu'il convient d'interroger car il révèle une dimension du problème qui si elle n'est pas investie, demeurera une zone de non droit pour la raison libre ici de déraisonner.

Et, cette nouvelle dimension du problème quelle est-elle, sinon celle précisément qui prend en compte le paradoxe suivant lequel, c'est la raison elle-même qui produit la question métaphysique et qui doit, en même temps, essayer d'une manière ou d'une autre de la maîtriser afin de demeurer objective. Ce paradoxe atteint aujourd'hui son comble, dans la discussion de nos contemporains qui manient les mêmes arguments pour appuyer deux thèses contradictoires, nous plongeant alors dans une situation schizophrénique. Le comble c'est qu'en cherchant à éviter les excès, en cherchant à se préserver des hypostases et du dogmatisme, ces penseurs se mettent dans la situation inverse et provoquent eux-mêmes des troubles. Ce sont ces troubles, dans le domaine de la Métaphysique et de la rationalité en général qu'il convient d'interroger.

Ne pouvant prôner la destruction de toute la Métaphysique, car c'est à l'origine une question rationnelle ; ne pouvant prôner non plus la résolution de la question dans la fondation d'une science, car c'est l'autre extrémité d'une position problématique en soi ; que reste-t-il comme possibilité à l'esprit humain face à cette question de l'être ? Il n'y a bien que deux solutions possibles, deux attitudes qui nous apparaissent de primes abords, et qu'il convient d'interroger, à savoir le rejet de la question et de son objet ou bien l'affrontement avec ce dernier. Cette alternative n'a rien d'un succédané de la première que nous avons déjà étudié, c'est une autre alternative qui se joue et qui d'ailleurs s'est déjà en partie jouée dans l'Histoire de la Philosophie. En effet, il n'y a qu'à se remémorer le geste de Cohen à l'égard du kantisme et son rejet de toute spéculation de type métaphysique dans la doctrine du penseur de Königsberg. Mais l'on peut également évoquer comme nous l'avons fait, le rejet de Kant et des propres chemins qu'il avait ouvert à l'issue de la « *Critique de la Raison Pure* », ou encore pour finir celui de Heidegger à l'égard des limites découvertes dans cette dernière. Il y a à chaque fois un cas d'exclusion d'une partie d'une doctrine philosophique, le rejet d'un élément qui fait obstacle au progrès de la connaissance. Or dans le cas de l'être, n'est-ce pas la raison qui fait précisément obstacle si l'on en croit ce qu'affirme Kant ? Cependant, nous est-il simplement permis d'éliminer quelque chose dans ce cas ?

C'est bien cette question qui se pose fondamentalement et que les essais des penseurs ces dernières années, nous ont posés indirectement. En effet, si l'on prend le cas des postmodernes, le rejet de la Métaphysique et de la question de l'être qui semble nous reconduire inlassablement à une tentative qui est en fait la tentation vaine de fonder une science de l'être, marque l'impossibilité d'en rester à l'irrésolution, et de ce fait la nécessité pour le bien de la raison elle-même, de la protéger de ses appétences. Pour sauvegarder le point de vue philosophique, et lui garantir la possibilité de progresser et en même temps d'être reconnu pour la validité de ses positions, que ces penseurs n'ont eu d'autre choix, comme ils l'affirment, que de devoir éliminer la source de nos empêchements. Et selon eux, cette source est la question de l'être. Or, si l'on garde en mémoire la démonstration de Kant, on sait que cette question est naturelle autant que rationnelle. C'est cette origine qui provoque des troubles parce qu'en elle-même, elle ne peut être éliminée, et qu'en même temps depuis toujours elle reste irrésolue.

Est-ce à dire nonobstant qu'il faille opter directement pour cette seconde alternative et aller affronter immédiatement la question de l'être ? Nous devons répondre par la négative, car à ce stade de notre recherche c'est prendre le risque selon nous, de nous perdre à nouveau sur le chemin des hypostases dogmatiques que de proposer ici une autre doctrine de l'être. Si nous nous accordons avec cette idée qu'il faudra savoir se saisir à nouveau de la question de l'être, toutefois demeure un fait qui avant l'être lui-même, doit être affronté, à savoir les troubles rencontrés par certains philosophes qui les ont amenés à défendre l'idée de la destruction de toute Métaphysique comme étant le seul recours possible. Nous nous rappelons que ce que devait permettre un tel geste était de recouvrer en Philosophie, une certaine forme de crédibilité auprès des autres sciences, et cela au regard des progrès dans la connaissance objective que nous aurions pu à nouveau produire, une fois l'illusion de la question de l'être levée. C'est donc en faveur du progrès intellectuel que la question de l'être devait se taire en l'Homme. Mais ce qui en réalité grâce à elle et sa résurgence a été mis en évidence, c'est le fait qu'aujourd'hui la raison philosophique ne progresse plus, qu'elle stagne tandis que les sciences empiriques deviennent une référence en matière d'objectivité, de connaissances et surtout d'efficacité. C'est bien ce que les positivistes ont exigé de la Métaphysique sans succès et cette exigence s'est ensuite adressée à toute la science philosophique. Il y a bien une crise de la rationalité et c'est elle qui d'abord doit être affrontée puisque c'est dans la raison que va émerger la question de l'être.

Affronter ce problème, c'est aussi devoir clairement l'identifier, autrement dit, est-ce que la raison a un problème dans son fonctionnement, ou est-ce que c'est la science philosophique qui dans ses concepts et principes, impose un mouvement inadéquat à la raison humaine ? Si l'on en croit les postmodernes c'est de cette seconde possibilité qu'il s'agit, la cause en revenant aux métaphysiciens d'encourager en quelque sorte les dérives dogmatiques de la raison. Pourtant on ne peut reprocher à Kant une telle volonté, lui qui au contraire combattit de façon si acharnée dans sa « Critique [...] », le dogmatisme et les philosophes qui s'y sont prêtés. Toutefois même sans l'encourager, la raison ne continua-t-elle pas après l'intervention kantienne de se questionner et de déraisonner, preuve alors que ce n'est pas le cours extérieur qu'on lui impose mais au cœur de son fonctionnement naturel que la raison est amenée à être troublée.

Preuve également que le problème du manque de progrès en science philosophique n'en revient ni à la Métaphysique ni aux métaphysiciens, ni à la question de l'être. S'il y a trouble à l'occasion de la question de l'être, et surtout de sa résurgence, c'est à l'origine parce qu'il y a trouble de la raison en cet endroit. Toute la question est alors de déterminer la forme de ce trouble, pour enrayer ces conséquences. Précisément, la conséquence pour certains contemporains est de ne pas voir progresser la rationalité philosophique. Pour nous, la conséquence est de ne pas pouvoir affronter la question de l'être. Or, ce n'est pas sans lien puisque concernant l'être, la question est de savoir ce que nous devons faire pour que cet objet ne soit plus un objet de troubles, et pour les philosophes contemporains, il s'agit de savoir comment évacuer ce qui empêche le bon fonctionnement de la raison, pour rétablir le cours de notre développement intellectuel et même, de notre simple existence ordinaire. A cette fin, il apparaît que ni Kant ni Heidegger ne peuvent totalement être suivis, puisque s'ils ont chacun dans leur tentative progressé dans la compréhension de l'origine et de l'objet du problème métaphysique, toutefois ils ont été confrontés dans leur effort aux requêtes de leurs contemporains et à celles de l'Histoire de sorte que leur projet ne put être préservé de toutes ces pressions extérieures, ni de celles que leur imposait aussi leur esprit. Il faut plutôt selon nous, garder en mémoire certaines de leurs leçons et les appliquer dans la présente recherche. En l'occurrence ce dont nous devons nous souvenir c'est que la question de l'être est non seulement au cœur des enjeux de la rationalité comme le montra Kant, en partant du fait de la Métaphysique dans sa critique, mais qu'elle est aussi à la racine du philosophe, qu'elle est le philosophe comme le dira Heidegger, tant et si bien que ne plus se préoccuper de la question de l'être, revient à mettre en péril le philosophe et même son simple devenir. Or, pour sauvegarder ce devenir il faut se garder de toutes formes d'excès, qui voudraient que l'on rejette la question de l'être ou que l'on y réponde prématurément. Cela implique non pas comme Kant l'a suggéré, de devoir chercher la maîtrise de toutes nos tentations métaphysiques car elles témoignent des appétences propres de la raison. Mais cela implique plutôt de chercher une position de la pensée qui ne les renie pas et qui en même temps ne se laisse pas submergée par cette question, comme a pu l'être la pensée de Heidegger. C'est en d'autres termes, un équilibre fonctionnel qu'il nous faut trouver, et à ce titre précisément, les troubles rencontrés par la raison doivent être interrogés.

Quand on cherche comme les postmodernes et les philosophes en général à remédier au problème de la lenteur des progrès de l'esprit humain, on les voit nécessairement d'abord rechercher la cause du problème, car c'est seulement en tentant d'en définir l'origine que le phénomène pernicious pourra être endigué définitivement. C'est bien en effet à ce titre, que l'on peut déterminer alors la nature réelle du problème, et des solutions à appliquer pour le voir disparaître. Dans le cas de la Métaphysique, un tel procédé a été appliqué, en l'occurrence par Kant, qui a mené une critique de la raison pure pour définir les concepts et les principes sur lesquels repose le fonctionnement de notre intellect. Ce faisant, il montra comment a priori l'esprit humain se posait des questions à propos du monde et comment il lui était possible d'y répondre. Or, dans le cas de la Métaphysique nous avons vu que la réponse était impossible à livrer. Et c'est cet état de fait, qui au-delà de l'objet « être », devenait le problème à résoudre ici. C'est dire qu'avant Kant, on a cherché dans des éléments extérieurs à la pensée, la source du problème de l'irrésolution de la question de l'être afin ensuite de pouvoir lui apporter une réponse. Ainsi, la Métaphysique allait-elle s'appuyer sur différentes conceptions de la conscience, de l'intuition et donc du fonctionnement de notre esprit pour pouvoir s'assurer d'une forme de réponse. C'est à ce titre en l'occurrence, que les sens et l'intuition sensible devaient apparaître comme trompeurs à Descartes, ou bien que l'imagination devait être présentée par Pascal, comme la folle du logis à qui aucune confiance ne pouvait être accordée. Cependant depuis Kant, nous savons que la question de l'être ne peut trouver aucune réponse, tout en étant paradoxalement de nature rationnelle. C'est donc, à la raison elle-même que nous devons désormais nous adresser, et non pas à ce qui lui est extérieur, pour comprendre le problème. En l'occurrence, ce problème n'est plus de savoir quelle est l'origine de la question de l'être puisque Kant l'a découverte. De fait, le problème par rapport à cette question n'est pas celui de pouvoir parvenir à une réponse scientifique authentique. Puisque nous savons que cela nous est impossible, le problème devient celui de savoir ce qui fait encore obstacle à la raison et l'empêche de progresser bien qu'elle ait reconnu ses possibilités et ses limites dans le domaine de la Métaphysique et qu'elle tâche de s'occuper des autres objets qui viennent l'interpeller. Cela nous permettra ensuite de déterminer pourquoi, l'être humain est lui aussi en mal d'évolution intellectuelle et morale, quant à la question de l'être ou aux autres questions philosophiques.

Cependant, reconnaître que la cause des troubles de la rationalité contemporaine, en revient à la raison elle-même et comprendre qu'il faut s'adresser à elle directement, ce n'est pas inciter les philosophes à reproduire la « Critique de la raison pure » de Kant, et cela parce que la question n'est plus de savoir si des jugements synthétiques a priori sont possibles et, si notre raison peut légitimement se poser des questions du type de celles que l'on peut rencontrer en Métaphysique. Il s'agit maintenant qu'une telle question nous est apparue comme étant légitime, de savoir comment faire pour qu'elle nous serve au lieu qu'elle ne desserve notre développement en persistant. Sur cette question essentielle, le philosophe Gaston Bachelard, va nous ouvrir plusieurs voies d'exploration. Dans un premier temps, puisqu'il est question du progrès de la rationalité contemporaine en général, il importe selon Bachelard de nous en remettre à l'épistémologie et à certains de ses enseignements pour comprendre pourquoi notre évolution semble désormais si lente et si complexe. Indéniablement, il faut constater dit Bachelard, l'existence de freins dans le développement de nos connaissances qui rendent caduque l'idée du progrès permanent de l'Humanité. Dans son livre intitulé « *La Formation de l'Esprit scientifique* », paru en 1938, Gaston Bachelard mettra ainsi en évidence le fait que la rationalité, souffre de troubles dans son fonctionnement et que ceux-ci sont le plus souvent endogènes et non pas exogènes. A ce titre, il ne suffit pas de poser en principe l'idée que la science renie nécessairement ce qui est de l'ordre de l'opinion parce que c'est là préjuger du réel tandis que la connaissance véritable est issue de l'acte de conceptualisation et implique toujours un fait empirique. Mais, il faut également comprendre selon Bachelard qu'au-delà de l'opinion et des préjugés tout savoir bien fondé, peut lui-même devenir un véritable obstacle au progrès.

« *C'est en termes d'obstacles qu'il faut poser le problème de la connaissance scientifique. Et il ne s'agit pas de considérer des obstacles externes comme la complexité ou la fugacité des phénomènes ni d'incriminer la faiblesse des sens et de l'esprit humain : c'est dans l'acte même de connaître, intimement, qu'apparaissent par une sorte de nécessité fonctionnelle des lenteurs et des troubles. C'est là que nous montrerons dit Bachelard des causes de stagnation et même de régression, c'est là que nous décèlerons des causes d'inertie que nous appellerons des *obstacles épistémologiques* »¹⁰⁶.*

¹⁰⁶ Bachelard G., *La Formation de l'Esprit scientifique*, Vrin, 2004, Page 15.

Il n'y a qu'à évoquer la déconstruction heideggerienne des concepts philosophiques traditionnels pour voir qu'au fil du temps nous avons perdu la compréhension des concepts que nous utilisons, de sorte que nous ne savons plus parfois ce qui se cache historiquement et étymologiquement derrière un terme courant. Pour Heidegger, la cause en revenait, au-delà d'un mauvais usage des mots, à une mauvaise définition, et donc à un défaut de connaissances. Pour Bachelard il faut aller plus loin et affirmer qu'il n'y a pas un défaut de savoirs mais un défaut du savoir lui-même, qui s'habitue à des conceptions, et qui ne cherche plus à les interroger. Par habitude, les concepts sont devenus évidences, et les savoirs auxquels ils renvoient, des images d'Épinal. Il n'y a plus ici de mystère pour l'esprit, qui se sent bien ici chez lui, dans la chaleur de cette caverne devenue familière. Cette familiarisation, l'approche usuelle des mots et des problèmes est bien ce qui en Métaphysique et dans les sciences en général, freine le développement du savoir car le problème précisément de ce rapport familial aux choses, c'est bien qu'il ne produit plus de question. Alors, le savoir se transforme en opinion, en un préjugé suivant lequel, nous savons tout de l'objet x, et qu'il n'y a plus de question à se poser, tant il nous est devenu familier et même, intime. Ce rapport d'intimité est ce qui, selon Bachelard, va orienter désormais le questionnement de la raison. Il ne s'agit plus de déterminer ce qui a priori engendre le savoir objectif, mais ce qui a posteriori, empêche ce savoir de demeurer objectif et donc pertinent. Pour cela il faut mener dit Bachelard, à l'endroit de la raison une véritable psychanalyse.

En effet, puisqu'il ne s'agit plus de définir ce qui est au fondement de la rationalité humaine c'est-à-dire, ses déterminations a priori ou autrement dit, les principes et les causes du système de la connaissance mais maintenant que ces fondements ont été découverts, de savoir comment la raison opère couramment et comment alors traiter le problème des obstacles à tout progrès : emprunter la voie de la psychanalyse c'est non seulement recourir à une autre méthode mais, c'est surtout convoquer un autre point de vue que celui habituellement emprunté concernant cette question. Parce que l'absence de progrès tient à cette représentation que nous avons de notre savoir, nous voyons qu'il ne peut être question d'un concept ou d'une idée ni du mécanisme de la connaissance qui les a produit ou utilisé, mais du sujet de la connaissance lui-même. Il s'agit de sa façon de percevoir ses possibilités et de ses illusions en cette matière.

En l'occurrence, l'une des premières illusions sur lesquelles Bachelard affirme devoir revenir, est cette idée d'un progrès perpétuel de la raison. Considérer les progrès de la connaissance humaine comme continus, ce n'est pas mal les considérer, toutefois c'est les regarder de manière globale et paradoxalement alors tronquée. C'est tracer sur un diagramme, une ligne qui va d'un point A à un point B, et observer la courbe ascendante, en omettant ainsi qu'entre ces deux points, il y eut des arrêts, des pauses et même des pics d'évolution. Autrement dit, c'est omettre les incidents, les lenteurs, bref tous les dédales de la connaissance et les mouvements disparates de l'évolution de l'Humanité. Cet exemple empirique ne doit pas manquer d'illustrer la conception et en l'occurrence, la divergence de conception qui l'encadre à savoir, le fait que pour certains ce sont de tels éléments souterrains qu'il faut prendre en compte tandis que pour d'autres seul le résultat importe. Or, quand on interroge le progrès humain et ses conditions, on doit alors convoquer ces éléments apparemment sans incidences et demander quel est leur rôle. C'est ce que fait Bachelard, dans « *La Formation de l'esprit scientifique* », affirmant dès l'introduction l'importance des faits empiriques dans le cas d'une étude historique du développement humain de la rationalité. Une fois ce postulat posé, et l'idée d'imposer a priori une direction à l'histoire reconnue comme caduque, alors Bachelard peut observer non pas les étapes de ce mouvement mais ses moments constitutifs jusqu'à l'avènement de la rationalité contemporaine.

Or les observations d'Auguste Comte ne suffisent pas ici selon Bachelard car la loi des trois états ne répond pas au problème que notre rationalité rencontre aujourd'hui notamment sur les questions métaphysiques. Au lieu donc de considérer le passage du théologique au scientifique en passant par l'état dit métaphysique, il s'agit d'une part d'affirmer pour Bachelard que même à un stade primitif de développement, la raison humaine était déjà apte à formuler et à formaliser des connaissances et dès lors que parler de l'état scientifique seulement à l'époque moderne, est une manière peu appropriée de qualifier la réalité des progrès humains au cours de l'Histoire. D'autre part, ce n'est pas ainsi rendre compte de la nature véritable des positions prises par la raison et en l'occurrence de la teneur des postulats ni des outils qui lui ont servis de repères, dans son développement. Il faut donc travailler avec d'autres critères dit Bachelard, afin de pouvoir espérer parvenir enfin à leur dévoilement complet.

« Pour achever de caractériser les trois stades de la pensée scientifique, nous devons nous préoccuper des intérêts différents qui en constituent en quelque sorte, la base affective. Précisément, la psychanalyse que nous proposons de faire intervenir dans une culture objective doit déplacer les intérêts. Donner et surtout garder un intérêt vital à la recherche désintéressée, tel n'est-il pas le devoir de l'éducateur, à quelque stade de la formation que ce soit ? Cet intérêt a aussi son histoire et il nous faudra tenter, poursuit Bachelard, au risque d'être accusé de facile enthousiasme, d'en bien marquer la force tout au long de la *patience scientifique*. Sans cet intérêt, cette patience serait souffrance. Avec cet intérêt, cette patience est une vie spirituelle. [En ce sens], faire la psychologie de la patience scientifique revient à adjoindre à la loi des trois états de l'esprit scientifique, une loi des trois états d'âme caractérisés par des intérêts. Ainsi la tâche de la philosophie scientifique est très nette : psychanalyser l'intérêt, ruiner tout utilitarisme si déguisé qu'il soit, si élevé qu'il prétende. Jamais peut-être plus qu'à notre époque, l'esprit scientifique n'a eu plus besoin d'être défendu »¹⁰⁷. Pour cette défense, il faut reconnaître qu'au-delà des principes et des concepts qui déterminent a priori le pouvoir de la raison, il y a nécessairement dans le processus de la connaissance des fins qui sont poursuivies et qui sont intellectuelles autant que personnelles. Ainsi l'étude des obstacles épistémologiques à la connaissance objective doit prendre en compte les intérêts de notre développement et les psychanalyser.

En l'occurrence, l'état dit *abstrait*, est le dernier maillon de l'évolution de la rationalité humaine et scientifique et c'est selon Bachelard celui qui caractérise notre époque et qui marque une conscience dite douloureuse qui ne peut plus se contenter du réel pour élaborer son savoir et qui ne supporte pas les polémiques. Cet état dans lequel la raison entre en résistance avec ses principes déterminants et les fondements de son fonctionnement, ne caractérise pas seulement le cas de la Métaphysique, ni son objet. Il marque selon Bachelard, les effets pervers de notre propre évolution sur le chemin de la rationalité objective ainsi que la nature de la raison et de son problème originel. Le problème nous le savons depuis Kant, consiste dans le fait que la raison soit tentée constamment d'avancer par ses seuls moyens et d'échafauder ses théories sans avoir pour cela recours au réel alors que celui-ci est le seul secours dont elle dispose.

¹⁰⁷ Bachelard G., *Op. Cit.*, Pages 12-13.

Une fois arrivée à cet état abstrait, dans lequel son pouvoir de conceptualisation s'est affermi et veut s'affirmer, la raison avance seule, aveuglément, sans chercher à saisir le réel qu'elle voit car elle ne le regarde plus, et ne travaille que ses propres idées. Si Kant nous a interpellés sur cet état de fait afin de mieux éclairer l'état dans lequel la raison se trouve à bon droit à l'initiative du savoir Bachelard va quant à lui pointer les effets de cette posture dérèglementée de la raison, qui malgré les apparences n'est pas révolue malgré le travail critique du philosophe de Königsberg, mais au contraire perdure, depuis des siècles. En l'occurrence, selon Bachelard, certes il faut voir ici à quel point, la raison peut être amenée à déraisonner, et comment elle tente de forger des connaissances pour le plaisir de construire et d'affirmer un tel pouvoir, plus que pour connaître réellement les choses puisqu'elle méprise le monde phénoménal qui l'entoure comme une contrainte à son développement, qui seul repose désormais sur les inductions. Le grand mal de la raison parvenue à cet état, ce n'est pas seulement dit Bachelard, les hypostases qu'elle bâtit, mais l'intérêt qu'elle place dans de telles constructions. Or, puisqu'il faut faire la psychanalyse de la raison et considérer alors ses états d'âmes, le drame est bien de constater ici qu'elle n'en a plus, qu'elle avance non pour le plaisir de connaître, mais par la volonté d'atteindre une cime imaginaire sur laquelle elle se placerait au-dessus de l'entendement, et de son vain attachement à l'intuition et donc au monde phénoménal. Pleine de son savoir, enorgueillie par son pouvoir la raison vit en autarcie. Dans ce système en vase-clos, elle ne fait que répéter désormais de vieilles vérités, elle régurgite ses certitudes au lieu de les polémiquer. C'est bien en cela que consiste le drame de la rationalité contemporaine, et Bachelard de dresser ce constat pour les sciences en général, et nous de l'appliquer au problème de la Métaphysique, science confrontée aux critiques, mise en péril par les doutes et les polémiques, et dont aujourd'hui, après avoir tout énoncé sur elle, et lui avoir tout fait dire, on n'a plus rien envie de dire. Inhérente à la raison humaine, cette tentation du rejet du problème de la Métaphysique est indubitablement exacerbée de nos jours comme l'atteste cette proposition de nos contemporains, à tel point cependant que ce n'est plus seulement par lassitude que l'on veut s'en dépêtrer mais par l'arrogance de se dire que l'on n'a plus rien à attendre d'une réflexion dans ce domaine, que l'on n'a pas besoin de s'en occuper pour connaître le monde ni soi-même et qu'il est inutile de ressasser des vérités maintes fois entendues, car elles n'en sont plus.

Cet état d'âme, cet état d'esprit vis-à-vis de la Métaphysique, ou de n'importe quel autre problème, atteste du fait que ce qui est problématique dans cette situation pour le développement de la rationalité, ce n'est pas tant le fait que telle ou telle question ne puisse trouver réponse au sens logico-formel, mais c'est que la raison ne cherche plus ici à s'interroger, que les intellectuels ne veuillent même plus se demander s'il est une autre voie de la réponse, une nouvelle forme, car ce qu'on a déjà pu dire suffit amplement à leur faire penser, qu'il n'y a plus rien à penser. Ce sont alors toutes ces vérités qui deviennent problématiques pour le cours de la connaissance, autant que les préjugés peuvent l'être, et nous enfermer dans une caverne à la lumière fuyante. Car il n'est pas question de les tester, de les polémiquer, il n'est plus question grâce à elles de savoir encore, de progresser, il n'est tout simplement plus question, et c'est alors la conscience du sujet qui s'ensommeille, bercée des mots qui n'ont plus sens. C'est ce que Heidegger déjà avait pointé, dans la déconstruction de la Métaphysique en montrant combien au fil du temps les concepts étaient devenus inopérants et alors comment la tradition, se présentait pour l'esprit en mal de connaissances, un fardeau. Pour y échapper, Heidegger nous proposa de relire la tradition et les concepts qu'elle avait forgés. Bachelard lui se propose de regarder la raison elle-même et ses intérêts, ou plutôt la perte d'intérêt dans les questions métaphysiques, ainsi que toute autre.

« Des habitudes intellectuelles qui furent utiles et saines peuvent à la longue entraver la recherche. « Notre esprit, dit justement M. Bergson, a une irrésistible tendance à considérer comme plus claire l'idée qui lui sert le plus souvent ». L'idée gagne ainsi une clarté intrinsèque abusive. A l'usage les idées *se valorisent* indûment. Une valeur en soi s'oppose à la circulation des valeurs. C'est un facteur d'inertie pour l'esprit. Parfois, une idée dominante polarise un esprit dans sa totalité. Un épistémologue irrévérencieux disait, que les grands hommes sont utiles à la science dans la première moitié de leur vie, nuisibles dans la seconde. L'instinct *formatif* est si persistant chez certains hommes. Mais, l'instinct *formatif* finit par céder devant l'instinct *conservatif*. Il vient un temps où l'esprit aime mieux les réponses que les questions. Alors l'instinct *conservatif* domine, la croissance spirituelle s'arrête, [dit Bachelard] »¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Bachelard G., La formation de l'esprit scientifique, Vrin, 2004, Page 17. L'auteur cite Henri Bergson, dans La pensée et le Mouvant, Paris, Alcan, 1934, Page 231.

C'est la preuve d'une part que l'on porte en nous un certain nombre de vérités, et que mis à part pour les besoins de l'Histoire qui cherche à retracer notre développement depuis son origine en prenant appui sur l'image d'un esprit vierge qui devrait tout apprendre comme la philosophie politique a pu utiliser l'image d'un individu privé de tous rapports pour retisser les liens du contrat social, il est inutile de requérir un tel point de départ. Car cela ne correspond pas à la réalité du travail intellectuel et de l'origine de son développement, tant notre esprit ne peut se targuer de tout inventer à chaque fois qu'il pense. C'est plutôt le contraire et dans le cas de la Métaphysique comme de la Philosophie en général, Heidegger a très bien montré que notre esprit n'était jamais jeune et qu'il portait en lui une histoire, celle de ses concepts mais aussi de son advenue sous telle ou telle forme, suivant son époque. Le drame qui touche la Métaphysique et dont parle Bachelard à propos de la raison elle-même, concerne le fait que nous ayons tendance à omettre une telle histoire et à croire que nous sommes innovateurs ce qui n'est pas le cas au regard du passé, soit à répéter les erreurs de nos prédécesseurs et comme dans le cas de la Métaphysique, à chercher à détruire ce qui ne peut l'être. L'oubli dénoncé par Heidegger dans « *Etre et Temps* », ne concerne donc pas uniquement la Métaphysique mais au sens large la raison et ses habitudes à vouloir tout produire d'elle-même, oubliant à partir de quoi elle peut connaître.

« L'histoire, dans son principe est hostile à tout jugement normatif. Et cependant, il faut bien se placer à un point de vue normatif si l'on veut juger de l'efficacité d'une pensée. Tout ce qu'on rencontre dans l'histoire de la pensée scientifique est bien loin de servir à l'évolution de cette pensée. Certaines connaissances, même justes arrêtent trop tôt des recherches utiles. L'épistémologue doit trier les documents recueillis par l'historien. Il doit les juger du point de vue de la raison évoluée car c'est seulement de nos jours que nous pouvons pleinement juger les erreurs du passé spirituel. [...] On peut voir ici ce qui distingue le métier de l'épistémologue de celui de l'historien des sciences. L'historien doit prendre les idées comme des faits. L'épistémologue lui, doit prendre les faits comme des idées, en les insérant dans un système de pensées. Un fait mal interprété par une époque reste un *fait* pour l'historien. Mais, c'est, au gré de l'épistémologue, un *obstacle*, c'est une contre-pensée [dit Bachelard] »¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Bachelard G., *Op. Cit.*, Pages 19-20.

Suivant donc cette position de l'historien et de l'épistémologue, suivant leur point de vue et donc leur interprétation, les faits apparaissent différemment, et en l'occurrence le fait des conditions réelles de notre progrès dans la connaissance des choses impose une idée divergente. Pour Bachelard, l'observation des données empiriques de notre histoire, doit être recoupée avec les conditions et les contraintes psychologiques à ce développement tant et si bien qu'en prenant en compte ces deux éléments, le progrès ne puisse plus apparaître comme étant *continu*, mais inéluctablement, *discontinu*. En effet, ce que nos habitudes intellectuelles ont tendance à faire est certes de masquer la nature problématique d'une idée, mais elles nous conduisent aussi à ignorer le fait que s'habituer à travailler à partir d'une certaine idée, et en rester dans sa réflexion à celle-ci, ce n'est pas se donner les moyens de progresser sûrement, mais au contraire se mettre ainsi dans une position stagnante et par là-même, dans les conditions d'une régression dans la quête du savoir. Impliquée par un tel constat, se trouve alors cette idée suivant laquelle notre développement induit certes une évolution de notre point de vue, mais aussi et surtout, comme le disait Kant, une révolution sur nous-mêmes. Il faut disputer nos acquis, les mettre à l'épreuve d'une nouvelle théorie attestée par des expériences inédites. Il faut s'ouvrir à la loi de la discontinuité et avec elle, au principe d'une polémique positive car c'est là dit Gaston Bachelard, une règle de vie qui seule peut garantir à l'esprit de demeurer critique, et en ce sens apte à relire son passé, pour forger alors une nouvelle histoire, celle de ses progrès positifs. C'est aussi la rendre capable enfin de repenser le sens de ce progrès qu'elle veut connaître, et les conditions de sa réalisation, c'est-à-dire les solutions aux lenteurs et aux troubles. Si, « rien n'est donné ; tout est construit »¹¹⁰, dans les sciences selon Bachelard, et que l'on ne part jamais d'un terrain absolument inexploré, c'est dire alors que la solution au manque de progrès de la raison dans sa quête de connaissances face au problème des habitudes, de la lassitude et de l'arrogance, ce n'est pas forcément le savoir. Une idée ne peut succéder facilement à une autre idée dite moins efficace, car il faut que l'esprit veuille encore l'accueillir comme telle. Or, une autre idée peut parfois recéler en elle bien plus qu'une nouvelle compréhension. Elle peut impliquer aussi, un autre mode de compréhension et donc avec lui, une méthode et des outils qui ne sont pas forcément empruntés, et donc difficilement acceptables dans un premier temps.

¹¹⁰ Bachelard G., *Op. Cit.*, Page 16.

Ce que cela signifie, et dans le cas de la Métaphysique c'est très probant, c'est qu'il ne s'agit pas tant dans cette situation d'un manque de progrès patent, qu'elle rencontre, d'incriminer une idée particulière, mais de considérer plutôt la position que la pensée adopte au regard de la question posée, et en l'occurrence, cette absence de caractère problématique attachée désormais à son objet, non parce qu'on le connaît, mais parce qu'on ne peut le connaître et qu'on doit dès lors, l'évacuer. A la racine du problème de la Métaphysique, il y a bien la raison et ses tendances naturelles et ces tendances ne sont pas seulement imputables, nous dit Bachelard, à son désir de science qui est concernant la Métaphysique, plutôt destructeur. Elles concernent en effet également, l'attitude qu'elle a vis-à-vis des opinions ou plus exactement, sa façon de circonscrire ce qui relève de l'opinion, et de le rejeter. Or, ce qui vient d'être dit, démontre que la raison, sous l'effet de ses habitudes, ne voit plus les idées qu'elle forge que comme des vérités, et elle ne s'aperçoit pas alors qu'elle peut être la source d'erreurs. Et, se reposant ainsi sur ses idées, la raison ne cherche plus rien à expliquer ni à connaître puisqu'elle croit être en possession de tout le savoir dont elle a besoin. Le problème ici c'est la perte d'esprit critique quant à ce qui lui est proposé en termes de nouvelles connaissances, et surtout quant à ses propres connaissances, qu'elle ne parvient plus à interroger. En ce sens le savoir ne se présente effectivement pas comme la solution au problème car c'est avant tout ses habitudes de penser, que notre esprit doit revoir, et en l'occurrence, il doit s'ouvrir à nouveau à la polémique, et retrouver le goût de la controverse qui a tant été mis à l'épreuve dans le passé par la Métaphysique.

« C'est verser dans un vain optimisme que de penser que *savoir sert automatiquement à savoir*, que la culture devient d'autant plus facile qu'elle est plus étendue, et que l'intelligence enfin, sanctionnée par des succès précoces, par de simples concours universitaires, se capitalise comme une richesse matérielle. En admettant qu'une *tête bien faite* échappe au narcissisme intellectuel fréquent dans la culture littéraire, dans l'adhésion passionnée aux jugements du goût, on peut sûrement dire affirme l'auteur qu'une tête bien faite est malheureusement une tête fermée. C'est un produit d'école. A ce titre les crises de croissance de la pensée impliquent la refonte totale du système du savoir. La tête bien faite doit alors être refaite. Elle change d'espèce »¹¹¹.

¹¹¹ Bachelard G., *Op. Cit.*, Pages 17-18.

Changer c'est pour l'esprit humain comprendre qu'il est d'une nature telle qu'il a la mutation pour besoin fondamental, c'est d'ailleurs pourquoi la raison souffre de nos jours, car elle est en mal de changements. C'est qu'à la racine du changement, il y a le besoin de connaître, une curiosité qui fait défaut désormais aux scientifiques et qu'il importe de retrouver non par nostalgie du passé, ni non plus à titre méthodologique, pour faire une sorte de tabula rasa de toutes nos connaissances et nous remettre dans les conditions d'une pureté originelle qui seule serait propice à l'apprentissage. Mais, il s'agit plutôt dit Bachelard de se remettre à poser des questions, à construire des problèmes même là où tout semble connu ou comme dans le cas de la Métaphysique, si inconnu que l'on ne peut plus s'y plonger sans risque. Car, le risque pour l'esprit et son développement au regard de l'Histoire des progrès humains, consiste dans cette évacuation des problèmes et dans cette renonciation à tout questionnement par peur de changer ses pratiques ordinaires et d'être alors déstabilisé. Une telle attitude de mise en retrait, peut bien être suivie en se donnant bonne conscience qu'ainsi on protège ce qui est d'ores et déjà acquis, elle constitue cependant le meilleur moyen de laisser s'endormir notre conscience car à tant s'écarter des problèmes, c'est la raison qui oublie que le travail de problématisation est nécessairement à la racine de son évolution. « Dans la vie scientifique les problèmes ne se posent pas d'eux-mêmes. C'est même ce sens du problème qui donne la marque du véritable esprit scientifique. Pour un esprit scientifique, toute connaissance est une réponse à une question. S'il n'y a eu pas de question, il ne peut y avoir de connaissance scientifique »¹¹².

A l'heure actuelle, Bachelard fait ce constat pour la rationalité scientifique, et nous le faisons pour la rationalité philosophique, quant au problème de la Métaphysique, les questions ne se posent plus, il n'y a pas de problématisation mais une régurgitation des connaissances acquises par le passé, et déjà alors critiquées. Il n'y a donc plus de polémiques, de discussions positives, et fructueuses au développement du savoir, or sans cela, il n'y a non seulement pas de connaissances nouvelles possibles, mais il y a également un risque, qui est avéré concernant la Métaphysique de se voir stagner et même régresser. Aujourd'hui, faire évoluer la raison, c'est devoir retrouver le goût de la problématisation, ou autrement dit, devoir rallumer la flamme du savoir.

¹¹² Bachelard G., *Op. Cit.*, Page 16.

Comment analyser le fait que cette flamme se soit éteinte, si ce n'est en empruntant le chemin de la psychanalyse selon Bachelard, et en constatant que la racine du savoir est la libido, et que celle-ci étant désormais en berne, c'est elle qu'il faut réveiller de toute urgence, pour pouvoir concrètement commencer à changer dans nos pratiques courantes. En effet, dans l'un des derniers chapitres de l'ouvrage sur la « *Formation de l'esprit scientifique* », intitulé « *Libido et connaissance objective* », Bachelard affirme que si le désir est bel et bien à la source de la connaissance, comme l'a indiqué Aristote, et qu'il y en nous une attirance pour la science qui nous pousse à questionner, il faut alors pour pouvoir comprendre l'absence aujourd'hui de désir face au problème de la Métaphysique comme de tant d'autres et aller contre cette tendance analgésique, non seulement retrouver les principes et les causes du système de la connaissance si bien décrit par Kant, mais aussi, retrouver la source des intérêts que nous prenons à nous interroger concrètement. Pour cela, l'analyse psychologique de la raison et le recours à la psychanalyse en l'occurrence se trouve indubitablement justifié. Ce cheminement bachelardien, ici totalement compris, il importe de le parcourir et de voir précisément ce que la psychanalyse peut nous apprendre. Or, pour Bachelard, elle incite à saisir deux éléments de grande importance : d'une part que la libido sous-tend à la fois le désir physique et le désir intellectuel et qu'elle conditionne donc le développement humain sur ces deux plans, de sorte qu'il faille l'interroger pour relancer les progrès de la raison et même sa simple activité ; et d'autre part que la libido travaille à partir d'images et qu'elles vont aussi influencer le savoir et paradoxalement devenir parfois de réels obstacles à sa constitution, dans le travail quotidien de la raison objective. En l'occurrence la libido c'est d'abord pour la psychanalyse, l'image de l'inconscient qui travaille et qui influence ainsi la conscience. Concernant la raison scientifique c'est, le reconnaît Bachelard, très inhabituel et même osé, d'en appeler à cet inconscient afin d'expliquer les troubles de la rationalité contemporaine. Pourtant, il faut reconnaître selon lui que puisque nous fonctionnons suivant des intérêts qui sont assumés telles des fins de la recherche, il y a forcément l'image d'un idéal qui nous guide, et pour la définition de cet idéal, d'autres images qui travaillent de manière plus souterraine et silencieuse. Ce sont les images d'un passé, comme par exemple en philosophie celle de la conception grecque de la vérité et du travail critique de la pensée. Mais, ce sont aussi les images liées à des objets de la connaissance, c'est-à-dire de la culture.

C'est de là que viendraient semble-t-il nos troubles, ici suivant Bachelard que seraient générés les obstacles à la connaissance objective : des images et de la manière dont on nous en a abreuvé, à tel point que nous n'ayons aujourd'hui plus soif de rien et que la flamme qui brûlait en nous pour la science, se soit désormais éteinte. Faire comme Bachelard, la psychanalyse de la raison, c'est chercher à comprendre les troubles que nous rencontrons et surtout en chercher la racine afin de les dissiper. En l'occurrence, Bachelard va d'abord pour cela se servir de l'image du feu. Cette image sera même centrale et Bachelard de lui consacrer de nombreuses études. La première paraîtra en 1937, sous le titre de « *La Psychanalyse du Feu* », et tentera de poser une définition. Il y a plusieurs significations attachées à l'image du feu et celle qui vient d'être évoquée peut servir comme point de départ dans la compréhension de l'analyse de Bachelard sur le fonctionnement réel de la raison et de la solution qu'il va apporter au problème des obstacles à la connaissance objective qui troublent la rationalité contemporaine. Comme nous l'avons vu auparavant, à la fois chez Kant et chez Bachelard, le savoir est acquis au terme d'une expérience, c'est-à-dire d'une perception du réel qui sera par la suite formalisée réellement grâce à notre entendement et à ses concepts en une connaissance objective. Une fois acquis ce principe et compris qu'il est indispensable de s'en remettre dans l'élaboration d'une connaissance au domaine de l'empirique, alors on s'aperçoit comme l'affirme Bachelard, que tout le problème de la rationalité, parvenue aujourd'hui à l'état dit abstrait, c'est précisément d'oublier un tel rapport et de ne pas produire que des généralités sans conséquences, c'est-à-dire dépourvues en elles-mêmes d'un pouvoir de répercussion sur notre développement intellectuel.

En ce sens d'abord, l'image du feu est utile car elle fait appelle de nouveau à ce qui est empirique, elle impose une mise en relation, et en même temps, la remémoration de ce qui en nous permet de produire réellement la connaissance. Dans la « *Formation de l'esprit scientifique* », Bachelard affirmait qu'il fallait nous en remettre de nouveau à l'empirique pour générer la connaissance, et avant cela pour en qualifier les obstacles et tenter de les surmonter. L'image de la flamme apparaissait alors ici, pour évoquer l'origine psychologique du savoir, la *libido*. Mais elle apparaissait aussi afin de définir l'état d'esprit du chercheur ouvert à l'inconscient et au feu qu'il fait brûler en nous. Il parlait ainsi de la mentalité alchimiste, séduit par la matière et sa transformation.

Dorénavant, il n'y a plus un tel attrait pour la matière, il n'y a plus de recours à cette dernière dans les recherches scientifiques, et cela parce que nous avons évolué vers l'idée qui est aussi un devoir d'objectivité absolue dont paradoxalement le réel dans cette facette matérielle, est coupé. Ce faisant, il n'y a plus d'attraction pour ce qui est, comme la matière, à la fois contingent et énigmatique. Il y a uniquement la volonté d'exténuer cette référence et avec elle, tout ce qui partage la même nature. C'est le cas des images et par liaison intrinsèque, de l'imagination mais aussi de l'inconscient qui va y recourir. Or, malgré tout celui-ci continue de travailler, et c'est peut-être parce que l'on refuse d'entendre cette vérité, de s'en remettre à cette réalité que les images continuent avec l'inconscient de nous influencer mais de façon alors pernicieuse pour devenir finalement, un obstacle. Afin de pouvoir évoluer, afin de retrouver le chemin du progrès, il importe dira Bachelard de déterminer ce que sont précisément de telles images, autrement dit de savoir ce qui en elles, peut faire obstacle à la connaissance objective et aux progrès de la rationalité. Là encore, l'image du feu va intervenir pour nous éclairer. Evoluer dit Gaston Bachelard c'est amener l'inconscient à s'exprimer pour libérer la conscience, et donc la raison, de tout ce qui masque la connaissance. Or, comme nous l'avons dit, il y a un certains nombres d'obstacles à la connaissance, l'un étant l'oubli de l'empirique et l'attrait des généralisations excessives qui veulent tout dire par elles-mêmes, et auxquelles ne correspond plus rien de réel. A cet excès, répond un autre, celui qui prendrait les phénomènes pour toute l'explication comme si la Nature, délivrait dans cette manifestation, et le fait et la loi d'un seul tenant.

Comme nous le voyons, l'image du feu permet d'aborder les obstacles au progrès par leurs manifestations, et donc, de remonter des effets aux causes, pour les définir. Or, aux obstacles épistémologiques correspondent du point de vue psychanalytique des complexes auxquels il importe de se référer. Pour Bachelard, il y a quatre principaux complexes au-delà du complexe d'Oedipe qui est à la base de la théorie freudienne et certains éclairent particulièrement selon nous, l'état de la rationalité contemporaine ainsi que la voie d'une transformation quant à la question de la Métaphysique qui nous occupe ici. Ainsi faut-il distinguer parmi les complexes décrits par Bachelard, le complexe de Prométhée et le complexe de Novalis qui tous deux nous permettent de comprendre le problème essentiel de la raison : celui d'un *complexe de culture*.

Pour cela, partons du complexe de Prométhée, mythe du voleur de feu. Il exprime à la fois l'idée que des images nous construisent, images mythiques, mais aussi nous le verrons, d'autres images dont celles de l'enfance. Elles nourrissent notre inconscient, lequel va ainsi influencer la conscience et déterminer son développement que celui-ci soit personnel, intellectuel ou bien social. En l'occurrence, le mythe de Prométhée va évoquer le lien entre le monde *naturel* et le monde *social*, comme une interférence tout d'abord puisque Prométhée va braver les interdits et s'emparer du secret des dieux pour le livrer aux hommes, et les rendre libres vis-à-vis du joug de l'Olympe. Cela renvoie aux convenances et aux interdits que l'on peut adresser aux adultes dans la vie en communauté mais aussi déjà aux enfants au cours de leur éducation. Or, un tel apprentissage est pour l'occasion certes d'apprendre à penser et aussi à transgresser les interdits, à aller contre tous ces enseignements c'est-à-dire de les tester comme par exemple, en mettant la main si près du feu qu'il en viendrait à se brûler si ses parents ne venaient empêcher cet incident. Nous voyons ce que signifie d'abord l'image du feu, à savoir une attirance que nous avons pour ce qui évoque la transgression. « Le problème de la connaissance personnelle du feu est le problème de la *désobéissance adroite*. L'enfant veut faire comme son père loin de son père et, de même qu'un petit Prométhée, il dérobe des allumettes. [...] En ce sens et Bachelard de poursuivre en ces termes, nous proposons de ranger sous le nom de *complexe de Prométhée* les tendances qui nous poussent [et qui génèrent en nous, une telle volonté d'intellectualité] »¹¹³.

C'est un complexe central quand on cherche à expliquer les troubles de l'esprit d'un point de vue rationnel et objectif, et il joue aux yeux de Bachelard, le même rôle que le complexe d'Œdipe pour l'explication psychanalytique. Il est révélateur et aussi le canalisateur de l'explication des troubles intellectuels et en l'occurrence de l'existence des obstacles à la connaissance objective qui touchent la rationalité. A ce complexe originel viennent répondre ensuite deux autres complexes : le complexe d'Empédocle et celui d'Hoffman qui réaffirment l'attirance naturelle que nous avons pour le feu et avec elle l'idée suivant laquelle le feu est si porteur d'explications quant aux réelles conditions de notre développement objectif que nous devons voir en lui une image privilégiée de la rationalité, dont notre esprit ne devrait pas hésiter à se repaître.

¹¹³ Bachelard G., *La Psychanalyse du Feu*, Gallimard, 1949, Pages 29-31.

Cela nous permet d'en venir au dernier complexe évoqué par Bachelard, le complexe de Novalis. Toute la poésie de Novalis chante l'amour du feu, non pour sa lumière, mais pour sa chaleur interne qui nous ramène dans l'intimité de la relation des corps terrestres, dans l'ancre de la Nature que chante chez lui, sa cosmogonie. C'est là, une autre manière de se référer au feu, mais aussi une autre façon de se représenter son rôle dans la compréhension de la vie de la raison, et de ses aléas. En l'occurrence, le complexe de Novalis met en avant l'idée qu'un phénomène a plusieurs facettes, qu'il se voit autant qu'il se sent, et que pour la personne qui veut l'étudier, il importe donc de se référer à l'intériorité comme à l'extériorité car ses deux faces du phénomène ne s'annulent pas mais se conjuguent. L'image du feu devient définitivement ici, l'image primitive de la réalité comme un foyer à double entrée, dont l'esprit veut jalousement garder toutes les clés, de la même manière que la science cherche à tout expliquer. Or le complexe de Novalis permet de comprendre à nouveau cette leçon de Blaise Pascal et le fait que le cœur a effectivement des raisons que la raison ignore. A ce titre, elle ne peut tout s'approprier indûment, et doit apprendre à collaborer. En l'occurrence, ce que nous enseigne aussi le complexe de Novalis, c'est que l'esprit doit se tourner vers lui-même, vers sa propre intériorité non pas en se recroquevillant mais plutôt en s'ouvrant à cet inconscient et aux images qui travaillent insidieusement avec lui. Car à les faire taire, elles finissent par travailler contre l'esprit. En ce sens, chez Bachelard, le complexe de Novalis c'est cette intériorité que l'on retrouve, c'est la valorisation de l'inconscient, en tant qu'influence positive de notre construction individuelle. En tout cela nous voyons à quel point la pensée bachelardienne évolue et fait ainsi évoluer la conception traditionnelle de l'esprit humain et en l'occurrence celle de l'inconscient comme moyen indirect du savoir et donc du progrès. Surtout, la psychanalyse de la raison et l'utilisation à titre de révélateur de l'image du feu, permet de comprendre que l'obstacle n'est peut-être pas intrinsèquement dans une idée ni même dans une image mais qu'il est comme le pensait Heidegger, dans la position de la pensée et ce qui était vrai dans le cas de la Métaphysique le devient donc, pour toute recherche. Cela signifie précisément, que nous avons, dans la compréhension du problème bon nombre d'habitudes et de croyances qui finissent à long terme par nous desservir. De telles croyances concernent aussi bien la voie méthodologique que nous empruntons, que les concepts que nous utilisons alors dans nos tentatives d'explication.

Faire la psychanalyse de la raison, c'est en ce sens finalement chercher à dénouer les fils de l'éducation et en l'occurrence, tenter de dépasser ce que Bachelard nommera le *complexe de culture*. C'est dans son livre intitulé, « *Lautréamont* », écrit en 1940, que ce complexe va apparaître et faire apparaître la connaissance ainsi que les habitudes qui y sont attachées comme étant source des maux que la raison rencontre. Pour cela, il va avoir recours à l'image de l'éducation de l'enfant. Bachelard va alors montrer que les leçons du maître d'école sont source de névroses et qu'à l'image de Prométhée, il va falloir réaliser une transgression. Ce que le complexe de Lautréamont décrit c'est la situation dramatique de l'esprit humain, en mal de culture c'est-à-dire l'instance pour qui la culture se vit comme un drame car tout n'est ici que falsification. Avec l'éducation du maître en effet, on n'apprend pas des vérités mais on apprend à obéir, à respecter le maître et sa parole, pour mieux savoir fléchir une fois devenu adulte, devant le poids des lois et des convenances sociales. L'éducation du maître d'école fait régner l'ordre, et elle soutire l'acceptation de son jeune public en lui donnant le goût de la vanité. Le système éducatif est basé en effet, sur des récompenses et des punitions, il développe l'instinct de comparaison et lui celui de la compétition. L'effet de cette vanité, est la perversité car à tant admirer le maître, on s'en trouve écrasé et si l'on veut en sortir, il n'y a que la violence d'une révolte face à celui qui devait tout nous apprendre mais ne nous a rien appris, mis à part cette technique du mimétisme. Se révolter c'est faire preuve de santé mentale dit Bachelard, et cela vaut pour toutes les sciences qui s'en remettent aux mêmes vérités et qui n'arrivent plus à questionner car elles ne trouvent plus rien sur quoi s'étonner. Ce que démontre la psychanalyse de la raison, c'est donc en définitive que l'absence de progrès vient des troubles de la raison qui eux-mêmes sont générés par des habitudes issues des points de vue et des méthodes traditionnelles. Or, plus que jamais de nos jours, il est besoin de se révolter et d'aller contre ces habitudes qui empêchent de penser, et concernant le problème de la rationalité contemporaine, il est nécessaire de lutter contre l'idée que le rapport au réel passe par la seule conscience car la psychanalyse a montré combien l'inconscient influence notre compréhension et comment, troublé, il pouvait lui faire obstacle. Or, pour se protéger faut-il dénigrer l'inconscient, à travers l'image qu'il véhicule comme c'est le cas en psychanalyse? Considérant l'impasse actuelle des sciences, il importe plutôt selon Bachelard d'interroger vraiment l'image pour voir ce qu'elle produit.

4-2 Des obstacles à la connaissance objective aux archétypes de la conscience : la réévaluation bachelardienne de la notion de progrès de la rationalité

Produire le changement en science philosophique et permettre ainsi aux penseurs de retrouver le chemin du progrès afin de sauvegarder alors un domaine de la recherche qui restera menacé tant qu'il n'y aura pas d'apports majeurs, c'est suivant Bachelard, s'ouvrir non seulement à d'autres conceptions, mais aussi à d'autres méthodes. Sans vouloir abuser d'une image maintes fois usitées concernant Kant, nous pouvons dire toutefois qu'à sa façon, Gaston Bachelard cherchera aussi à produire une révolution intellectuelle afin de dessiner ce chemin. Cette révolution sera appliquée au domaine de recherches qui l'a d'abord séduit et accueilli à savoir, l'Epistémologie mais bien vite, celle-ci gagnera toute la science philosophique. Cette application de la théorie bachelardienne du progrès de la rationalité objective, hors du champ propre de son développement initial n'a rien d'un accident bienheureux. Mais, c'est plutôt le fruit de la volonté de Bachelard, et l'effet de sa propre évolution intellectuelle. Il s'agira en effet primordialement pour lui, de comprendre quelles sont les conditions ou plutôt, les étapes du progrès au regard de l'Histoire de la Philosophie. Or il s'avèrera selon lui que toute évolution intellectuelle implique nécessairement une révolution, voire même une véritable révolte dira Bachelard. Cette révolte signifie en elle-même une rébellion contre la culture acquise, les vérités répétées et l'attitude conformiste que la société voudrait imposer à tout individu, sous prétexte de maintenir ainsi l'équilibre des forces, et donc l'ordre politique et moral. Chercher à évoluer c'est bien se révolter contre cet avilissement des consciences, qui a lieu insidieusement et cela dans toutes les structures de la société, dans toutes ses sphères y compris celles intellectuelles. En science philosophique plus particulièrement nous avons vu que cet appauvrissement se traduisait par l'impossibilité de se dégager des habitudes réflexives instaurées par la tradition antique ou bien moderne. Nous avons vu, notamment grâce à Heidegger dans « *Etre et Temps* », combien ces habitudes étaient néfastes pour la rationalité. Or, il faut aller plus loin dit Bachelard que cette déconstruction pour changer de point de vue radicalement, c'est-à-dire non pas sur un concept en particulier, mais d'abord sur le fonctionnement de la raison ou plutôt ses dysfonctionnements. Et pour cela, il faut réaliser une psychanalyse et saisir les racines de l'intérêt vital de l'esprit humain.

En l'occurrence, à l'issue d'une telle psychanalyse, il apparaît à Bachelard qu'il y a un cloisonnement de l'esprit humain aujourd'hui. En effet, la perte de désir intellectuel qui a gagné les philosophes et contre laquelle les postmodernes voulaient faire jouer la destruction de la Métaphysique, se manifeste à travers des effets de stagnation qui eux-mêmes rendent manifeste, l'existence de troubles de l'objectivité. Or, si de tels troubles ont d'abord été appréhendés par Bachelard en termes d'obstacles, il faut pour pouvoir les dépasser, évoluer dans notre compréhension de ce problème selon lui, ce qui implique d'interroger dorénavant non plus le phénomène visible, autrement dit, l'effet mais la cause et donc effectivement la racine de la situation sclérosante qui se donne à éprouver de nos jours dans les recherches philosophiques en général. C'est que les obstacles à la connaissance rationnelle et objective, ne sont pas, loin s'en faut, une théorie ou une doctrine en particulier comme l'ont pensé les postmodernes c'est d'ailleurs pourquoi ils ne pouvaient qu'échouer dans leur tentative de destruction de la science de l'être. Il s'agit bel et bien d'un état d'esprit que Bachelard juge, au terme de la psychanalyse de la raison, comme étant fermé à certaines possibilités. Ce sont ces possibilités qui sont en question du fait de notre stagnation, et ce sont donc elles qu'il convient d'interroger pour pouvoir découvrir la racine de certains de nos échecs et par là même aussi, les conditions de tout progrès. Or, il faut pour cela revenir sur un certain nombre de préjugés enracinés en nous que la psychanalyse bachelardienne a permis de dévoiler. Précisément, il s'agit de revenir sur l'identification première de l'obstacle épistémologique avec l'image, produit du système de la connaissance.

C'est une conception devenue traditionnelle en science philosophique et elle fut aussi adoptée par les sciences empiriques depuis quelques siècles, de sorte que l'image fut rejetée et l'imagination décrite par certains, comme une faculté accessoire du système de la connaissance. Dans « *La Formation de l'Esprit Scientifique* », Gaston Bachelard est venu montrer que cette manière d'appréhender le sensible est typique de notre état d'esprit aujourd'hui, à savoir un état abstrait qui pour atteindre la vérité, va alors se concentrer uniquement sur les idées et les concepts, cela afin de garantir l'objectivité. Or, outre le fait que l'état abstrait marque une scission entre l'esprit et le monde qu'il veut expliquer, il nous prive aussi de certaines productions et donc, de capacités qui sont peut-être utiles à la connaissance et au progrès de la rationalité objective.

En effet, il y a ici fermeture à toute autre forme de plaisir intellectuel que celui que représente le plaisir de connaître. En conséquence de quoi c'est alors notre esprit tout entier qui se ferme. En l'occurrence, à quoi se ferme-t-il d'abord, si ce n'est comme l'a montré Bachelard lui-même, à tout ce qui est sensible comme les intuitions ou encore les images afin de garantir l'atteinte de la vérité. Ces images renvoient elles-mêmes à certaines fonctions, et ce sont à de telles fonctions que finalement l'esprit se ferme, la question étant dorénavant de savoir, nous dit Bachelard, au-delà des conséquences de leur mise sous silence, si ces fonctions ne représenteraient pas un intérêt immédiat pour notre évolution intellectuelle. Il importe de s'interroger parce que ce n'est pas en éliminant du champ des possibles certaines données, qu'elles n'existent plus et qu'à ce titre elles cessent d'agir. Or, la psychanalyse de la raison a permis de saisir le contraire selon Bachelard. Fermer son esprit aux images pour atteindre une vérité pure dépouillée des données sensibles corruptibles ce n'est pas se prémunir des images. Preuve en est que c'est sous la forme d'obstacles qu'elles vont réapparaître pour enrayer le mouvement de l'esprit humain vers l'acquisition de la vérité. Pour autant, faut-il en rester à l'état abstrait et à son dogme qui rejette les images et les incrimine même en cas d'échec ? Faut-il se maintenir dans un tel état de fermeture, sous prétexte que cela préserverait la condition d'objectivité de notre esprit et celle de ses productions afin d'alimenter le cercle vertueux des vérités scientifiques ?

Pour Bachelard, il faut désormais se révolter contre une idéologie néfaste aux progrès de la rationalité afin de pouvoir enquêter objectivement sur la possibilité que nous avons de lever les obstacles épistémologiques, et sur les nouveaux chemins du progrès intellectuel. Concrètement, nous voyons que l'on ne peut incriminer ni une doctrine, ni une idée, ni même un produit du système de la connaissance car de fait cela reviendrait à incriminer une faculté en particulier alors que Kant a démontré que chacune d'elles avait sa place dans ce système parce qu'elle y avait sa fonction. Ainsi ne peut-on pas plus condamner la Métaphysique que la faculté de l'Imagination dans le phénomène de stagnation rencontré aujourd'hui. Or, pour se dégager de ce dernier selon la psychanalyse bachelardienne, il faut recréer du désir intellectuel et pour cela changer d'état d'esprit ce qui n'a pas d'autre signification ici que s'ouvrir à d'autres perspectives, et à celles qu'offre peut-être l'Imagination en particulier.

Pourquoi est-ce si nécessaire aujourd'hui de s'interroger ainsi sur cette faculté si ce n'est d'abord parce que comme nous venons de le voir, depuis des siècles nous avons pris l'habitude de rejeter son produit, l'image ou bien simplement de l'écartier de la voie objective et sûre de la vérité et cela alors que Kant a démontré dans sa « Critique [...] », la caducité d'une telle vue. Nous en voyons aujourd'hui le caractère néfaste. Kant n'ayant en effet pas été suivi sur ce point car la fonction de l'Imagination et les conséquences métaphysiques du schématisme gênaient les partisans des sciences empiriques et du positivisme, cette vision négative de l'Imagination perdura ce qui ne fut pas sans conséquences pour la science philosophique. La première de celles-ci fut le rejet perpétuel de l'une de nos facultés centrales et de ses produits, la seconde qui suit cette dernière, est bien la fermeture de notre esprit à une certaine forme de réalité ou bien disons plutôt à une possibilité que nous avons de l'appréhender. Enfin la dernière conséquence que nous venons de découvrir grâce à la psychanalyse de la raison est le fait que même relayée au second plan, l'Imagination continue d'agir et de produire des images, tout le problème étant que confrontées au rejet de l'esprit, ces images vont certes signifier quelque-chose mais qu'elles vont le faire de manière tronquée, incomplète car masquée dans leur nature profonde et repoussée dans les limbes de notre inconscient. C'est ainsi qu'elles seront génératrices de troubles. Les lever, c'est d'abord reconnaître que nous faisons un rejet pathologique des images.

Ensuite, c'est dépasser les limites de nos prédécesseurs et plus précisément celles des conceptions kantienne et heideggérienne, et alors pour cela devoir selon nous comme pour Bachelard, questionner l'imagination En effet, il serait vain de vouloir remonter ici aux origines de la conception traditionnelle de l'Imagination en commençant par Platon et en suivant les siècles et les doctrines philosophiques, pour suivre le cours de l'évolution de notre compréhension de cette faculté et de son rôle spécifique dans le système de la connaissance. Cette démarche est rendue caduque par la situation de notre recherche qui d'une part est parvenue à dévoiler grâce à Bachelard, l'existence de préjugés sur cette faculté, et parce que d'autre part, nous avons eu l'occasion de saisir deux doctrines décisives quant à cette question de la rationalité philosophique, et à celle du progrès que nous cherchons à créer. Or, c'est sur une certaine conception de l'Imagination que ces doctrines sont basées, c'est pourquoi nous partirons d'elles.

C'est d'abord à la conception kantienne que nous nous intéresserons ici, non tant par souci de respecter la chronologie des événements que par volonté d'éclaircir les fins et les limites du kantisme sur ce point précis car c'est bien lui qui apparaît, au terme du travail heideggérien de déconstruction, comme étant finalement le nœud central de toute tentative de résolution de la question de l'être. Pour le comprendre, il faut revenir à « *La Critique de la Raison Pure* », et au système kantien de la connaissance. Nous savons que ce système découle d'abord d'une analyse critique de la raison, qui vise à faire émerger et non pas à poser de manière purement arbitraire les concepts et principes qui a priori déterminent tout le fonctionnement de l'esprit humain, et plus particulièrement, la production d'une connaissance objective tout cela pour répondre au contexte des dérives des philosophes ici, et de leurs habitudes dogmatiques. Or, au terme de cette analyse critique de la raison, Kant fait apparaître plusieurs entités importantes, plusieurs facultés dont celle de l'Imagination. Cette dernière représente avec l'intuition sensible, l'entendement et la raison, le moyen de la connaissance. En effet, l'une des marques du kantisme et aussi l'un de ces aspects révolutionnaires en science philosophique, est le fait que pour lui, toute connaissance passe d'abord par l'expérience, celle-ci étant la confrontation avec des données sensibles disparates ou, phénomène, qu'il s'agit ensuite d'identifier pour se le représenter sous forme d'objet.

Cet objet nous apparaît comme tel, au terme d'un long processus qui va mobiliser toutes les facultés que nous avons évoqué plus haut, et ce qui est particulièrement intéressant, c'est de saisir, dans tout ce processus le rôle spécifique dirons-nous pour le moment, de l'Imagination. Sans revenir en totalité ici sur cette doctrine kantienne, il importe tout de même de nous arrêter sur certains de ses éléments, car ce sera par la suite, crucial pour notre compréhension. En l'occurrence, si le point de départ de la connaissance chez Kant, est l'expérience, celle-ci ne suffit pas car nous l'avons dit, les données sensibles recueillies suite à l'appréhension d'un phénomène sont disparates, et ne peuvent en elles-mêmes donner lieu à la reconnaissance d'un objet. Il faut d'une part ordonner les éléments de l'intuition sensible et d'autre part il faut les rapprocher de la catégorie ou concept pur correspondant, afin que l'identification ait lieu et que finalement la représentation de ce qui a été expérimenté soit possible pour nous mais aussi pour les autres de manière universelle, en un objet défini ou objectivement.

Or, le problème pour le kantisme et que la faculté d'Imagination telle que le penseur de Königsberg la conçoit, doit lever, c'est l'hétérogénéité des données. En effet, ce qui est issu de l'intuition est sensible, et devrait être adjoint à une catégorie qui est en soi un concept pur. Comme le dit lui-même Kant, nous voyons mal comment a priori de tels éléments de nature si différente, peuvent communiquer ensemble. « Dans toutes les subsomptions d'un objet sous un concept, la représentation du premier doit être *homogène* à la seconde représentation, c'est-à-dire que le concept doit contenir ce qui est représenté dans l'objet à subsumer sous lui, car c'est ce que signifie précisément l'expression : un objet est contenu sous un concept. Ainsi le concept empirique d'une assiette a de l'homogénéité avec le concept géométrique d'un cercle, puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier se laisse intuitionner dans la seconde. Or, les concepts purs de l'entendement, comparés aux intuitions empiriques sont tout à fait hétérogènes et ne peuvent jamais se trouver dans quelque intuition. Comment donc la *subsumption* de ces intuitions sous ces concepts et par conséquent l'application de la catégorie aux phénomènes est-elle possible ? [...] Il est clair, [poursuit ainsi Kant], qu'il doit y avoir un troisième terme qui doit être homogène d'une côté à la catégorie, de l'autre au phénomène et qui rend possible l'application de la première au second. Cette représentation médiatrice doit être pure, et cependant d'un côté intellectuelle et de l'autre sensible. Une telle représentation est le schème transcendantal »¹¹⁴.

Ce schème est le produit de l'Imagination. Chez Kant, cette dernière faculté peut être matérielle, et permettre la production d'une image qui est la reproduction d'un objet présent ou absent, par voie de remémoration. Or, ce n'est pas là son rôle majeur nous l'avons compris. En effet, c'est dans sa dimension transcendantale que celle-ci va se montrer décisive pour le processus de la connaissance. Elle va alors effectuer deux opérations distinctes et néanmoins complémentaires, d'une part la *synthèse* et d'autre part, le *schématisme*. Si la synthèse est nécessaire puisque les données de l'intuition sensible sont livrées telles quelles, et sans ordonnancement, la schématisation quant à elle, est indispensable. En effet sans l'adjonction d'un schème approprié à la catégorie ce qui revient à subsumer ou encore à phénoménaliser temporellement cette dernière alors jamais il n'y aura adéquation avec les données sensibles, ni donc connaissance.

¹¹⁴ Kant E., La Critique de la Raison Pure, Gallimard, 1980, Trad. A. J.-L. Delamarre et F. Marty. Pages 190-191.

Kant n'ira pas au-delà de ces constatations et il n'interrogera pas pour le système de la connaissance l'idée d'une dépendance des facultés vis-à-vis de l'Imagination, ni son implication dans la compréhension de l'être bien qu'au départ son analyse critique de la raison, ait été motivée pour venir répondre aux dérives de certains philosophes et notamment des métaphysiciens, et en l'occurrence pour venir leur répondre sur la question de la légitimité de leur recherche. Kant ne traitera pas les données qu'il aura recueillies par peur de tomber lui-même dans le dogmatisme. Ainsi, l'Imagination restera dans sa doctrine de la connaissance une faculté dépendante de l'entendement, véritable empereur du système de la connaissance. Ce qu'on peut malgré tout noter c'est que l'Imagination n'est pas ici décriée ni rejetée que ce soit dans sa dimension matérielle moins noble, ou sa dimension transcendante. Par contre, le principe de ces opérations et leur produit sera tout ce que Kant va livrer. « Ce schématisme de l'entendement pur, en vue des phénomènes et de leur simple forme est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont nous aurons de la peine à arracher à la nature mes secrets du fonctionnement pour les mettre à découvert sous les yeux. Ce que nous pouvons dire, c'est que *l'image* est un produit de la faculté empirique de l'imagination productive, que le *schème* des concepts sensibles est un produit et en quelque sorte un monogramme de l'imagination pure *a priori* au moyen duquel et d'après lequel les images sont d'abord possibles, [...], elles doivent être liées au concept uniquement au moyen du schème qu'elles désignent. Au contraire, le schème d'un concept pur de l'entendement est quelque chose qui ne peut être ramené à aucune image, il n'est que la synthèse pure conformément à une règle de l'unité d'après des concepts en général [...], il est un produit transcendantal de l'imagination qui concerne la détermination du sens interne selon les conditions de sa forme (*le temps*) par rapport à toutes les représentations en tant qu'elles doivent tenir ensemble *a priori*, en un concept conformément à l'unité de l'aperception »¹¹⁵. L'aperception est la condition première de la connaissance chez Kant, car pour que je perçoive et que je réfléchisse le réel, il faut déjà que je me perçoive et me réfléchisse moi-même. C'est de la conscience du sujet dont il est question, or nous le constatons le système kantien ne laissera pas de place ici au schématisme qui est une application du sens interne ou temporalisation, en fonction de laquelle il y a effectivité ou *être*.

¹¹⁵ Kant E., *Op. Cit.*, Page 193.

Cette portée de la réflexion kantienne, ne laissera pas indifférent Martin Heidegger, de même que cette façon que Kant a eue de limiter une telle portée, en refermant son système, en le repliant sur des opérations certes presque seulement mécaniques mais qui ont le mérite de ne jamais nous faire dévier vers le dogmatisme et les hypostases. Cette volonté de se protéger est intelligible, pour autant Heidegger et les philosophes en général ne peuvent eux-mêmes s'arrêter là. C'est d'ailleurs ce qui devait se passer similairement quant à la question de l'être, et c'est bien à l'occasion du traitement de celle-ci que Heidegger va être amené à revenir sur le kantisme et sur l'imagination. En l'occurrence le vaste plan de relecture de l'Histoire de la Philosophie en quête des motifs d'une stagnation de la réflexion sur l'être va conduire, nous le savons, Martin Heidegger, à déconstruire les concepts qui nourrissent traditionnellement les théories sur l'être, et les différentes métaphysiques depuis Aristote. Il va réfléchir sur l'origine des concepts qui nous semblent si familiers aujourd'hui, et dont nous avons perdu la notion étymologique et la conscience des influences historiques dans le changement de l'usage de l'un ou de l'autre, à tel point que l'on finit par ne plus savoir ce que les mots viennent signifier et ni nous aider à définir. Sur les problèmes philosophiques, Heidegger pourra ainsi évaluer les progrès intellectuels de ses prédécesseurs et leurs erreurs. Plus précisément, au sujet de l'être, il dénoncera un oubli, celui du caractère problématique de cet objet, oubli qui selon nous concerne aussi le kantisme lui-même dont l'Histoire a eu tendance à oublier sa valeur déterminante dans ce débat. Cela, Heidegger ne l'omettra pas, bien au contraire puisqu'il ne cessera à partir de « Etre et Temps », de démontrer les apports du kantisme, pour mieux en dépasser les limites. Or, avant de revenir sur ces limites même si nous venons d'en entrevoir une, il faut s'arrêter sur ce que Heidegger considère être un apport du kantisme et qui importe ici autant pour la compréhension de l'imagination et de son rôle pour la connaissance de l'être. Pour Heidegger en l'occurrence, le problème est de savoir comment poser la question de l'être qui n'a jamais jusqu'ici réellement été posée. Il faut un terrain de la répétition, un horizon adéquat sur lequel fixé cette problématique, et en vue duquel l'esprit pourra progresser. Un tel horizon selon Heidegger a été dessiné par Kant, et c'est ce qui fait de ce philosophe dans l'Histoire de la Philosophie, une exception, un épiphénomène qu'il faut remarquer. Précisément, ce sur quoi nous devons travailler selon Heidegger, est la notion de schématisme transcendantal de l'Imagination.

Ce que réalise ce schématisme n'est pas que l'homogénéisation des catégories et des données de l'intuition sensible, ce qu'il signifie ce n'est pas seulement la liaison des facultés entre elles, pour participer au processus de la connaissance. Pour Heidegger, il faut regarder en direction d'abord de l'opération, celle de phénoménalisation qui est en définitive une temporalisation des concepts purs. Pour Heidegger, cela signifie d'une part que si les facultés de la connaissance sont liées les unes aux autres, c'est l'imagination qui est ici reine et non l'entendement car sans cette phénoménalisation, il n'y a pas d'application des catégories qui deviennent à ce titre, des concepts non pas vides de sens, mais dépourvus d'efficacité ou d'efficience. Cette efficience est en l'occurrence fonction de l'intuition pure qu'est le *temps*, qui permet la réflexion ou la pensée sur soi-même, d'où le nom de sens interne. Il concerne notre conscience et la possibilité de l'aperception. Cette lecture du kantisme achevée, les conséquences que va tirer Heidegger auront une implication quant à la compréhension de l'imagination et surtout de l'être, et c'est en elles que nous allons puiser dans notre recherche. Or, pour Heidegger, l'une des premières conséquences est précisément la mise à jour de l'horizon de la répétition de la question de l'être. Pour lui, c'est désormais le temps. En effet, si le schématisme qui est une temporalisation, est ce qui donne aux mots et donc aux choses, leur efficience alors le temps se présente comme étant a priori la source de toute effectivité possible, c'est-à-dire de l'être. Aussi, chercher à connaître l'être, c'est devoir d'abord se replacer sur l'horizon du temps pour le questionner.

Le temps devient ici moyen de la visibilité de l'être. Pour autant, la découverte de ce dernier ne pourra avoir lieu immédiatement, en questionnant le temps car celui-ci est nous le rappelons, d'abord conçu comme le terrain de la répétition de la question de l'être. Cela signifie plutôt que la question de l'être ne peut se poser qu'en relation au le temps, et de ce fait que l'on ne peut accéder à l'être lui-même immédiatement car même si nous avons une intuition pure du temps, ce que nous cherchons à découvrir est ce qui fait l'effectivité de l'être et donc sa temporalité propre. Pour cela Heidegger aura besoin d'un filtre car dans le cas de l'être comme dans celui du temps, il y a non seulement beaucoup de préjugés, mais aussi beaucoup de chemin à parcourir pour y accéder. Ce filtre sera celui pour qui l'être fait question depuis toujours, le *dasein*, et qui d'emblée a une relation avec lui comme au temps. Il sera le révélateur.

Or, que nous révèle plus précisément Heidegger sur l'Imagination, au-delà de cette répétition de la question de l'être elle-même ? Pour lui le schématisme transcendantal fait du temps la condition de visibilité, c'est-à-dire de significativité ou d'effectivité des objets, et il prouve par là-même, que l'Imagination est le lieu d'enracinement de l'intuition pure et de l'entendement de sorte que l'indépendance des facultés va dans le sens de l'Imagination, et non l'inverse. Or, il faut aller au-delà du simple constat du fait que l'Imagination est la faculté reine du système de la connaissance, nous dit Heidegger et tirer ici des conséquences. D'abord, il faut saisir que l'Imagination n'est pas que la faculté relevant du système de la connaissance, et qu'elle a d'autres liens et donc potentiellement aussi, d'autres apports qui pourraient peut-être venir stimuler cette libido qui est aujourd'hui, en berne. L'Imagination a en effet, par cette opération majeure du schématisme, un lien indéfectible avec les autres facultés et aussi avec la conscience du sujet. Il y a une imbrication de l'Imagination et du temps, et en ce sens un lien établi entre elle et le principe de l'aperception, c'est-à-dire de la réflexion. La conscience du sujet et en retour la connaissance du monde dépendent de la réflexion, qui est au sens propre la relation que le Moi a avec lui-même et à son propre savoir en vue de l'application de celui-ci et de l'acquisition de nouvelles vérités. La vérité est toujours d'abord dans le kantisme une vérité pour moi au sens où elle doit être en effet réfléchi par le sujet pensant. C'est à ce titre qu'il peut y avoir interrogation, car je suis interpellé dans ma conscience. Il y a spontanéité qui est synonyme de liberté et pour Heidegger, cette liberté est nécessairement liée à l'imagination transcendantale. Au-delà du contexte de l'analytique existentielle du Dasein, en vue de la fondation de l'Ontologie, Heidegger va révéler non seulement le kantisme à lui-même, mais aussi le terrain d'approche de la question de l'être, et l'un des rôles fondamentaux de cette faculté de l'imagination. Réceptive mais aussi spontanée et créatrice, elle est le socle de la connaissance et aussi, de l'éthique puisque fonction de notre liberté. Avec cette conception heideggérienne c'est engager donc plus qu'une théorie de la connaissance ou même qu'une thèse éthique. Concernant le problème des lenteurs de la rationalité philosophique et en particulier sur la question de l'être, c'est indéniablement engager une nouvelle interprétation, s'ouvrir à une autre voie. Pour Heidegger, cette voie sera d'abord celle de la temporalité puis celle de l'art et des images poétiques. Pour nous, ce sera d'abord celle de la conscience que l'Imagination semble influencer.

Toutefois, avant de développer cette question de l'influence de l'Imagination sur les autres facultés et même peut-être aussi sur notre conscience, il importe selon nous de nous arrêter sur les découvertes décisives de Kant et de Heidegger, non pas pour en tirer les conséquences mais désormais afin d'apprécier le retentissement que celles-ci vont avoir pour des siècles sur la science philosophique. Précisément, il s'agit déjà de saisir comment, par la force de leur réflexion et par l'importance des thématiques qui ont occupées ces philosophies, de telles découvertes devaient trouver une résonance dans les travaux de nombreux penseurs et notamment, dans ceux de Bachelard. Si ce lien n'est pas toujours direct, toutefois, les apports de Kant et Heidegger à la science philosophique en général, et à ses questions les plus éminentes ne vont pas manquer de marquer elle aussi, la philosophie du dijonnais. Kant permit de définir la notion d'objectivité qui est cœur des enjeux de la rationalité et dicte le comportement des chercheurs et même, leur évaluation des résultats. Plus qu'un critère de vérité, Kant est venu imposer dans les sciences, une règle incontestable et incontestée. Or, au-delà de cette loi qui ne deviendra telle que bien après la parution de la « Critique [...] », il réalisa d'autres progrès sur la question de la conscience, mais aussi sur celle de l'être. Ce sera Heidegger qui rendra possible cette lecture des thèses kantienne. Ce faisant, il permettra à son tour à la science philosophique de progresser sur la question de la condition humaine. En créant la notion de « *dasein* », il permit d'adopter une vision réaliste du monde et de nos possibilités de le comprendre puisqu'il s'agit de prendre position dans le quotidien et d'explorer alors notre conscience des problématiques.

Certes, les questions de type métaphysique comme celle-ci ne sont pas celles qui vont interpeller d'abord Bachelard et comme nous l'avons vu précédemment, c'est sur la problématique du progrès de la rationalité qu'il se penchera. Dans « *La Formation de l'Esprit Scientifique* », Bachelard dévoilera alors non seulement un malaise, celui des penseurs et aussi en quelque sorte le mal-être de l'esprit humain devenu aujourd'hui si rationnel qu'il s'est détaché du réel, n'aspirant qu'à la vérité la plus sûre et la plus objective possible parce que c'est de cela que se nourrissent les sciences et dont leur progrès dépend. Mais, les échecs successifs et les troubles décelés par une analyse inédite de la raison ont contredit cette idée qui est en fait, une idéologie du progrès. Ils posent à Bachelard la question des racines de la vitalité de l'esprit humain.

Par vitalité, il faut entendre *vie* mais aussi *énergie*, source de *progrès*. Pour l'instant, en science philosophique et sur la question de la Métaphysique en particulier, qui nous occupe, nous avons constaté à quel point notre esprit était en reste. En l'occurrence, ce que la psychanalyse bachelardienne nous a révélé ici, c'est que la conscience dite critique des philosophes est devenue, à ce sujet, aphasique. Elle choit sous le poids des habitudes réflexives et conceptuelles, et devient non seulement impassible face aux grandes problématiques restées sans solution, mais qui plus est par rapport à sa propre condition réduite à cette fonction de régurgitation des vérités antiques. Pour Bachelard, c'est d'abord de cette condition qu'il faut s'échapper, ce sont de ces vérités qu'il faut savoir se détacher pour redevenir conscience éclairée, et engagée à nouveau dans le questionnement car c'est véritablement, la fonction philosophique suprême. Or, sortir de cette torpeur, c'est s'infliger à soi-même une révolte. En d'autres termes, il ne suffit pas de chercher à abandonner une idée ou une doctrine, il faut aller plus loin, nous dit Bachelard, pour que cette révolte soit efficace. Il faut abandonner notre état d'esprit tout entier, pour sortir de cette situation néfaste et voir non seulement la flamme de la conscience philosophique tressaillir à nouveau, mais pour voir aussi le désir intellectuel d'interroger, de spéculer ou autrement dit de connaître, se ranimer. Et pour voir cette vitalité nous regagner, il faut nous ouvrir à toutes nos possibilités, c'est-à-dire engager une réflexion sur l'Imagination ce qui mènera Bachelard au-delà de la question du savoir, vers celle de la conscience explorée par Kant et Heidegger.

En revenant sur la question de l'Imagination dans la pensée de Bachelard et pour celle-ci nous pourrions saisir le sens de l'influence de ces philosophes et apprécier cet enchevêtrement de la question du progrès de la rationalité c'est-à-dire des conditions de la connaissance, avec celle de la condition humaine, autrement dit, de la question de l'être à partir de cette notion d'Imagination. Nonobstant pour le saisir, il faut déjà précisément revenir sur cette faculté de l'Imagination qui a été si décriée par le passé, et que les penseurs allemands vont réhabiliter. Pour Bachelard en l'occurrence, force est de constater que ce travail n'a pas eu les conséquences tant escomptées et que l'image est encore et toujours considérée comme un produit néfaste du système de la connaissance, relayée au second plan pour interférer alors non plus directement avec notre conscience du monde, mais indirectement par le biais de notre inconscient.

Il y a donc des limites aux théories de Kant, et de Heidegger et il faut les dépasser. Pour comprendre quelles sont ces limites, nous travaillerons à partir de Bachelard ou autrement dit, sans chercher à nous confronter directement avec les thèses des deux philosophes allemands mais en les dévoilant à partir des problématiques rencontrées encore par la rationalité contemporaine, et sur lesquelles Bachelard va travailler. En l'occurrence, régler le problème de la rationalité philosophique qui ne parvient plus aujourd'hui à progresser, c'est pour Bachelard prendre conscience de ce poids de nos habitudes intellectuelles qui ont remplacées la véritable spéculation et qui ont fait des vérités antiques, des vérités usuelles ou autrement dit, usées par la tradition. Sortir de telles habitudes, remettre l'esprit philosophique en marche et susciter à nouveau le désir du questionnement, c'est amener notre conscience à considérer les problèmes qui se posent à elles, mais aussi et surtout, les possibilités qui lui sont offertes de les résoudre. Indéniablement le cas de la question de l'être et de la Métaphysique qui nous occupe dans cette recherche, a révélé le problème de cette fermeture de l'esprit philosophique, et celui sous-jacent alors de la fermeture de notre conscience critique elle-même avec pour conséquence directe, la relégation au second plan des grandes problématiques existentielles de la Métaphysique. Pour autant, nous avons vu dans l'Histoire de la Philosophie que celles-ci ne manquaient pas de reparaitre en appelant à une forme de résolution. Si, depuis Heidegger, il semble que les penseurs soient pour la plupart restés sourds à cet appel c'est peut-être précisément parce que la conscience philosophique est endormie et que l'appel de l'être qui est en réalité dicit Heidegger, l'appel de la vérité est dorénavant pour elle, imperceptible. Dorénavant l'appel de la vérité est inconscient, et c'est ce qu'a révélé la psychanalyse de la raison. En ce sens, créer les conditions du progrès ou du moins les questionner, c'est certes pour Bachelard interroger toutes nos facultés, et en l'occurrence l'Imagination afin de voir s'il n'y aurait pas quelques formes de solutions. Mais, c'est aussi devoir éveiller notre conscience qui s'est endormie après des siècles de lassitude spéculative. Pour cela c'est à l'inconscient qui rend manifestes les maux de la rationalité contemporaine qu'il faut s'adresser. Dans la lignée de la « *Formation de l'esprit scientifique* », Bachelard va continuer à s'appuyer sur la psychanalyse afin de sortir l'esprit philosophique de sa torpeur, c'est une forme de révolte face aux conventions intellectuelles. Il va ainsi questionner l'Inconscient, et les images obstacles qu'il a pu déceler auparavant.

Renonçant à toutes formes d'habitude méthodologique ou conceptuelle Bachelard va considérer très tôt l'intérêt de la psychanalyse pour les problèmes philosophiques et surtout leur éclairage. Preuve en est d'abord que selon Bachelard, même en dehors de la psychanalyse, les notions de *conscience* et d'*inconscient* ont toute leur importance et vont tenir un rôle majeur dans la question du progrès de la rationalité. Preuve en est aussi, que ces notions de conscience et d'inconscient ne sont pas à tenir séparées l'une de l'autre tant elles sont complémentaires. C'est ce que montre la psychanalyse, et par là-même, celle-ci démontre l'erreur fondamentale des autres sciences comme la science philosophique qui a maintenu pendant des siècles la séparation de ces deux notions, en excluant l'inconscient des questions fondamentales qu'elle avait à traiter. C'est alors sur la notion de la conscience, que les philosophes devaient travailler pour y répondre. Or, la conscience est apparue comme étant une instance rendue aveugle et à ce titre étrangère à toutes formes de résolution ou de progrès. Bachelard va pour cette raison se tourner vers l'inconscient. Mais c'est aussi parce que ce dernier génère semble-t-il les troubles de la raison c'est-à-dire ceux de la conscience et provoque des lenteurs dans le système de la connaissance. Comment toutefois poser la question de l'inconscient si ce n'est alors en s'adressant aux penseurs qui l'ont eux-mêmes posé à savoir les psychanalystes. Toutefois ici Bachelard fera encore acte de rébellion.

Effectivement, si la référence en matière de psychanalyse semble être à l'évidence, le freudisme et elle l'a été tout d'abord pour Bachelard, toutefois la révolte de ce dernier ne s'arrêtera pas à une référence extra-philosophique : elle sera dans ces références le fait de choix souvent non conventionnels. En l'occurrence, concernant la référence à la psychanalyse, Bachelard qui à ses débuts, s'est appuyé sur Freud, va par la suite rapidement évoluer vers la pensée de son élève, Carl Gustav Jung. Or, si un tel choix va s'imposer, ce n'est par pur esprit de transgression car ici c'est plus l'effet et non la cause du symptôme. C'est précisément parce que la pensée de Freud, est une pensée de la maladie du psychisme et non de la vitalité de celui-ci. En ce sens, Freud voit-il le couple conscience-inconscient comme une dualité contradictoire, dont les éléments s'opposent et se repoussent par leur influence néfaste. Ici, l'inconscient ne fait bien que révéler les dysfonctionnements de la raison, il symbolise à travers les images qui lui sont propres, et surtout les rêves, une conscience par nature douloureuse.

C'est précisément sur cette nature douloureuse de la conscience que l'élève de Freud, Carl Gustav Jung va revenir. Selon lui en effet, le psychisme humain a une vie qui lui est propre, et en ce sens, une vitalité qui lui est propre laquelle repose sur la libido. Mais surtout, cette vitalité va reposer sur l'équilibre de nos fonctions, c'est-à-dire sur le respect de celles-ci ce qui implique que la conscience ne soit pas d'emblée posée ici, comme une fonction supérieure à celle de l'inconscient. Pour Jung, la conscience et l'inconscient vont renvoyer à des fonctions différentes, et complémentaires. Une telle différence va consister dans les références de ces entités et les apports de celles-ci. En l'occurrence pour Jung, la conscience est fonction du réel, tandis que l'inconscient est fonction de l'irréel, la première s'appuyant sur les idées et les concepts pour forger la connaissance, la seconde travaillant à partir des images pour construire nos rêves. Et, ce qui apparaît clairement à Bachelard dans cette pensée, c'est l'importance de telles fonctions, non pas seulement pour la construction du psychisme humain c'est-à-dire de l'identité individuelle, mais aussi pour la construction de nos connaissances et le développement de notre rapport au monde. Nous avons vu que celui-ci était troublé et qu'il importait pour anéantir cet état d'âme, d'ouvrir ce rapport et de l'étendre à d'autres dimensions que celles traditionnellement explorées. Pour progresser selon Bachelard il faut se tourner vers l'inconscient. Toutefois ce n'est pas à ce qu'il produit à savoir, les rêves qu'il va se reporter d'abord mais à ce qu'il travaille, les images.

Nous voyons déjà en quoi ici, la question du progrès de la connaissance se décline en une question sur la nature de l'esprit humain, le psychisme humain et porte sur notre identité en même temps qu'elle implique la connaissance du monde. Nous voyons comment ces questions sont liées, et comment la problématique initiale de la pensée de Bachelard qui fut celle du progrès de la rationalité, va être amenée à évoluer. En l'occurrence, nous voyons que cette conscience que nous cherchons à éveiller passe par une ouverture à l'inconscient et à ce qu'il travaille, à savoir les images. Pour Jung, il faut équilibrer ces deux fonctions en utilisant leurs matériaux. Or, pour voir quelle est la véritable nature et fonction de l'image qu'utilise l'inconscient, que ce soit dans la construction du psychisme humain ou dans celle de notre rapport au monde il faut se tourner vers l'imagination pour l'interroger. C'est ici que nous verrons la pensée de Bachelard évoluer, et ses intérêts rencontrer ceux de Kant et de Heidegger.

Pour le comprendre il faut pénétrer la conception bachelardienne et ce qui entre dans la définition traditionnelle de l'Imagination, qu'il va d'abord utiliser. Cette définition est celle utilisée de manière ancestrale, et que l'on retrouve en filigrane aussi dans la pensée kantienne. C'est l'idée principale que l'Imagination est la faculté de générer une image, quant à la fonction de cette dernière, nous avons vu également que chez Kant comme dans d'autres philosophies elle se décline en deux modalités. Matérielle, l'image est le produit de l'imagination reproductrice et traduit une représentation du réel, suite à une expérience donnée d'un objet. Elle est également la remémoration de ce dernier quand l'expérience est terminée, et que l'objet est absent. Pure, l'image est le produit de l'imagination transcendante, c'est le schème qui permet a priori toute représentation et donc toute connaissance. Sur ce dernier point la conception de Kant sera loin des conceptions traditionnelles, elle sera même des plus novatrices suivant Heidegger, à travers le principe du schématisme sur lequel nous ne reviendrons pas ici pour l'instant. En l'occurrence, ce n'est pas non plus une dimension sur laquelle va lui-même revenir Bachelard en cherchant à définir l'imagination et surtout l'image et cela peut-être parce qu'a priori elle ne l'interpelle pas en tant qu'épistémologue. En effet, il ne faut pas oublier que le cadre initial de déploiement de la pensée de Gaston Bachelard est l'épistémologie, que sa question est celle du progrès de la rationalité contemporaine, et que ce n'est d'abord que pour la résolution de celle-ci qu'il engage le questionnement de l'imagination. Et d'abord sa vision est celle de l'épistémologue. S'il est influencé par la psychanalyse et qu'il entend le message de Jung sur la dualité du psychisme humain, à travers les fonctions de la conscience et de l'inconscient, il ne faut pas omettre que primordialement Gaston Bachelard va dénigrer les images en les posant comme les obstacles de la connaissance, et donc du progrès de la raison. Il finira par sortir de cette conception, d'une part en effet, en raison des enseignements de la psychanalyse, et d'autre part aussi, parce qu'il a pu constater tout au long de sa propre carrière, que le rejet des images ne suffisait en rien à détruire les obstacles au savoir ni à engager de nouveau, le progrès de la rationalité. Au contraire devaient-ils perdurer et cela parce que nous avons persévéré dans nos références conceptuelles, et aussi dans nos préjugés et l'erreur à l'égard des produits de l'intellect humain. Et c'est pour mieux connaître le produit de l'Imagination afin de déclencher peut-être le sursaut de cette conscience endormie, que Bachelard va engager le questionnement.

Pour cela Bachelard va-t-il choisir de se rapporter différemment aux images que l'ont fait ses prédécesseurs, comme Kant, c'est-à-dire de manière non spéculative. Il fait le choix de s'intéresser à l'objet lui-même, et pour cela de se rapporter à la matérialité de l'image. La matière étant elle-même, selon la rationalité contemporaine et surtout ses critères de validité, dénigrée et dès lors replacée au second plan, il est intéressant de noter que Bachelard ait fait le choix de ce point de départ pour aborder l'image, pour dépasser la situation de dénigrement que connaît cette dernière. En changeant de point de départ concernant la réflexion sur l'image, il pense pouvoir certainement changer de point de vue sur elle. D'ores et déjà, c'est la preuve d'une ouverture qu'il ne connaissait pas initialement et d'un intérêt philosophique qui ira grandissant. En attestent les quatre ouvrages qu'il rédigera entre 1942 et 1948. Le premier de ceux-ci, « *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière* », est, selon nous, emblématique de cette approche matérielle c'est-à-dire limitée voire même, inappropriée de l'image. Pourquoi limitée si ce n'est parce que comme l'a démontré Kant, il existe des images matérielles et des images pures, aussi se concentrer sur l'aspect matériel de celles-ci ce n'est pas parler essentiellement de l'image, mais seulement d'un type particulier. Même s'il y a un intérêt indéniable à avoir une approche non spirituelle de l'image ce n'est pas se donner les moyens de saisir la fonction de l'Image ni les perspectives de l'Imagination car ainsi on interroge encore un objet et non pas sa nature réelle.

Nonobstant, comment faire pour interroger cette nature et la fonction qui la définit ? Nous sommes amenés à revenir pour cela à l'imagination, afin d'éviter de dériver sur des hypothèses qui pourraient devenir des hypostases dogmatiques. Qui plus est, ce point de départ est intéressant non seulement pour la connaissance de l'image, mais aussi pour celle de l'imagination pour laquelle les découvertes de Kant et Heidegger ont été décisives, mais toutefois limitées et non nous allons voir en quoi. Pour cela, il n'est qu'à se remémorer ces deux aspects de l'imagination définis par Kant et le focus fait par Heidegger sur le schématisme : la fonction de l'imagination apparaît comme étant celle de former une image, laquelle est soit la représentation d'un objet donné, soit ce qui va permettre a priori toute représentation d'objet ou bien connaissance. Dans les conceptions kantiennes et heideggériennes demeure la vision traditionnelle suivant laquelle, l'Imagination est donc seulement la capacité à former des images.

Toutefois ce que les rencontres et notamment celle avec la psychanalyse de Jung vont permettre à Bachelard de saisir c'est que l'inconscient comme la conscience, ont des fonctions propres dans le psychisme humain, et qu'à ce titre, ils ont leurs matériaux propres. En l'occurrence, la conscience va se nourrir des images matérielles comme des images pures, afin de construire ses représentations et donc, ses connaissances. En ce qui concerne l'inconscient, la psychanalyse a établi que celui-ci produisait des rêves, et précisément, la théorie de Jung a posé que ces rêves n'étaient pas néfastes à la conscience, mais qu'ils participaient au contraire de la construction de l'identité de l'individu. En ce sens, l'inconscient a une fonction propre et cette fonction repose sur l'utilisation de matériaux qui n'ont rien d'obstacles, mais qui peuvent le devenir si l'on renie leur spécificité. La question est ici de savoir, quelle est l'essence des images que l'inconscient travaille. Ces images doivent avoir une fonction différente, celle a priori d'alimenter les rêves de l'inconscient ; mais surtout, elles vont renvoyer à une capacité de l'imagination, et qui n'a rien de celle que l'on lui reconnaît généralement. « On veut toujours que l'imagination soit la faculté de former des images. Or, elle est plutôt la faculté de déformer les images fournies par la perception, elle est surtout la faculté de nous libérer des images premières, de changer les images »¹¹⁶.

Avoir la capacité de déformer les images c'est bien selon Bachelard pouvoir sortir des représentations du réel. Mais que deviennent alors ces représentations, que sont ces images « déformées », que permettent-elles de faire ? Est-ce seulement une manière, pour l'inconscient de rêver et donc pour l'esprit, d'échapper au réel ? Est-ce le reflet d'une faculté de l'imagination rivée au domaine de la connaissance, impuissante face aux problèmes de la rationalité ? Il n'en est rien pour Bachelard selon qui « le vocable fondamental qui correspond à l'imagination ce n'est pas *image* mais *imaginaire* »¹¹⁷. Il y a ainsi, au-delà de la fonction de représentation et de remémoration, une fonction de déformation de l'imagination. Cette fonction loin de replier l'esprit sur lui-même, nous ouvre à une autre dimension, celle de l'imaginaire qui marque la possibilité que nous avons de nous positionner autrement par rapport au réel, et de développer une compréhension différente de celui-ci. Certes, cette compréhension est plus intime que le savoir objectif, pour autant elle constitue peut-être un chemin du progrès.

¹¹⁶ Bachelard G., *L'Air et les Songes*, José Corti, 1943, Page 5.

¹¹⁷ *Op. Cit.*, Page 6.

En l'occurrence, elle permet d'appréhender un autre type d'images que celles issues du système de la connaissance, et c'est ce que la psychanalyse de Carl Gustav Jung a permis en partie, de saisir. En effet, Jung ne fait plus de notre inconscient une entité malade par nature, qui se nourrit et véhicule des images négatives de nous-mêmes et du monde, et donc néfastes à notre développement. Pour lui, l'inconscient travaille des images qui lui sont spécifiques et qui n'ont rien des symboles traumatiques que Freud distinguaient en elles. Au contraire, selon lui ce sont des vecteurs de sens, et ce que les images de l'inconscient vont signifier, ce qu'elles vont permettre d'élaborer est essentiellement l'identité individuelle. Autrement dit il n'est pas question avec de telles images, d'une représentation du réel mais bien de celle du Moi et en ce sens, pour Jung, elles constituent des archétypes c'est-à-dire des images fondamentales par rapport aux images que fournit la perception du réel. C'est en ce sens également que l'analyse bachelardienne en est venue à cette idée suivant laquelle il y a une autre fonction de l'Imagination que celle de former des images et de servir la connaissance. Il y a une fonction de déformation, et elle consiste à dépasser les représentations du réel et nous voyons maintenant que nous retrouvons ainsi non pas une autre réalité, mais précisément ces archétypes et tous les soubassements de notre identité. Or, la construction de notre identité participe aussi indirectement à celle de la connaissance du monde puisqu'elle est essentiellement, en soi un rapport au monde. C'est dire que l'Imaginaire qui définit l'imagination est peut-être dans sa fonction de déformation et aussi de construction identitaire, en lien avec la rationalité et ses problématiques. A partir de la conception innovante de Jung, Bachelard va donc non seulement lever ses propres préjugés sur la faculté de l'Imagination, et découvrir l'imaginaire comme fonction fondamentale de celle-ci. Mais surtout il va évoluer dans sa conception de la conscience du sujet pensant. Selon lui, il importe désormais de ne plus interroger la conscience, tel que la science philosophique le fait habituellement et en l'occurrence, de ne plus omettre le lien entretenu avec l'inconscient et le partage d'un langage basé sur les images qui impliquent comme le conçoit Jung, la coopération de ces entités. Pour comprendre ce langage commun et pouvoir le parler, il faut saisir le sens d'un tel enchevêtrement de ces deux parties du psychisme et son impact sur le problème des progrès de la rationalité en générale, et de la Métaphysique en particulier. Plus précisément, il s'agit d'éprouver autrement, la liaison entre raison et imagination.

4-3 De la liaison des facultés intellectuelles dans le système de la connaissance à leur relation effective : la dialectique comme chemin de ré-conciliation

Comme nous le voyons depuis le début de notre recherche, et plus particulièrement à l'endroit des philosophies de Martin Heidegger et de Gaston Bachelard, il y a, encrés dans notre esprit un certain nombre de préjugés qu'il importe de dépasser si on veut atteindre la vérité. C'est le propre de la Science que d'aller au-delà de l'opinion, pour gagner par le questionnement d'un fait c'est-à-dire de la réalité, la connaissance sûre du phénomène étudié et pour en puiser alors au-delà de la connaissance factuelle, la connaissance des lois qui régissent notre univers. C'est ainsi que la Science progresse, et qu'elle fait avancer l'Humanité vers la connaissance de son environnement et aussi vers la maîtrise de certains de ces mécanismes fondamentaux. Or, aujourd'hui, force est de constater que toutes les sciences ne progressent pas de façon similaire et même que certaines ne progressent plus, mais périclitent face aux problématiques qu'elles ont pu soulevées. C'est le cas précisément de la science philosophique. Cette science qui d'entres toutes, renie fondamentalement à tout ce qui à trait à l'opinion et qui, la première est venue instaurer les repères et les critères de la vérité, connaît désormais en effet les heures sombres du doute en l'absence d'un renouveau réel. C'est à ce titre que les postmodernes nous ont alerté, et c'est en sens que leur message portait en lui une certaine gravité car si la science philosophique, art de questionner et de dévoiler la vérité des choses, devait dépérir ce serait un drame pour l'Humanité. Si la menace est réelle, nonobstant là encore fallut-il aller au-delà de l'opinion pour comprendre que la solution qu'ils proposaient à savoir, la destruction de toute Métaphysique était certes empreinte de bons sentiments à l'égard de la rationalité philosophique mais qu'elle était inapplicable et surtout inutile. Non seulement en effet le questionnement de la Métaphysique est rationnel, mais il est aussi indispensable à toutes recherches philosophiques puisqu'il touche aux fondements de la vérité. De surcroît, et c'est ce qu'une autre science à savoir la psychanalyse nous apprendra, la Métaphysique n'est pas responsable de notre stagnation. La cause en revient plutôt à la faculté de Raison qui dans son fonctionnement est amenée à rencontrer des obstacles et même parfois à les générer. Qu'il s'agisse de pratiques que l'on ne parvient pas à changer ou d'idées que l'on ne peut abandonner, nos propres certitudes nous deviennent préjudiciables.

C'est le constat que fera Gaston Bachelard, à l'issue de la psychanalyse de la raison qu'il mènera afin de définir et d'isoler les obstacles à la connaissance objective. Il sera en l'occurrence reconduit non pas dans la sphère métaphysique à titre de problème, mais d'abord à la conception du progrès qui le préoccupe et il découvrira alors, pour ce problème devenu aujourd'hui celui de la rationalité en général, que nos habitudes et plus largement, que les traditions finissent par ne plus apporter de connaissances mais des croyances dont il faut se séparer tant elles nuisent à la problématisation. Si le questionnement est le point de départ de la connaissance, il faut encore pour cela que la conscience soit interpellée dans ses certitudes. Sans étonnement fondamental, il n'y a pas de passage à la posture critique de notre conscience que ce soit envers le problème posé ou bien à l'égard des connaissances que l'on a pu acquérir auparavant concernant ce problème. Or, aujourd'hui relève Bachelard, il n'y a précisément plus d'étonnement, il n'y a plus cette posture critique de la conscience, il n'y a donc pas de questionnement ni de progrès possible de la rationalité. Ce qui freine notre esprit est une sorte de léthargie générée par la conviction que désormais nous détenons toutes les vérités sur l'univers, à laquelle est attachée la certitude sur le contenu inaltérable de telles vérités. En d'autres termes, il y a dans la posture des intellectuels, une forme d'assurance et d'arrogance par rapport aux acquis conceptuels et méthodologiques du passé et c'est elle qui va finir de conduire le regard critique à l'endormissement.

Certes, cette forme de nonchalance est inconsciente, pour autant elle agit et influence la conscience pour la priver de tout désir de se questionner. Sur ce dernier point, la psychanalyse va montrer que l'inconscient traduit les maux que la conscience subit, et en l'occurrence elle va attester l'idée aristotélicienne suivant laquelle, à l'origine de la science, il y a certes étonnement, mais surtout désir. Or, ce désir est aujourd'hui en sommeil et pour retrouver le chemin du progrès dans les sciences en général, mais en Métaphysique plus particulièrement pour nous, il faut venir le susciter ou plutôt le libérer. Et, pour Bachelard cela signifie qu'il faut avant tout apprendre à se libérer de certaines de nos habitudes, quitte parfois à renier des perspectives traditionnelles ou des méthodologies séculaires. Sans cette libération, l'inconscient restera le miroir de la léthargie de notre conscience, l'esprit demeurera empêché dans ses tentatives de progression, et la science philosophique sera toujours menacée de disparaître.

Si cette libération semble être à l'évidence *la* solution aux maux qui touchent l'esprit et par conséquent la science, toutefois il n'y a rien de moins évident que de se libérer d'une tradition et des us spéculatifs ou méthodologiques qui lui sont liées. En effet, comme l'atteste l'Histoire et principalement à propos de la science philosophique, il est difficile de se démettre véritablement d'une perspective qui est enseignée depuis des siècles et largement usitée. Bien au contraire et le cas de la Métaphysique est à cet égard éloquent, car si les positions doctrinales ont pu évoluer depuis l'interrogation originelle d'Aristote pendant les progrès ici seront irréguliers mais surtout inégaux de sorte que la décision de certains penseurs de reconnaître un nouveau paradigme ne sera pas nécessairement partagée. La conséquence est alors dramatique pour cette science : reproduction des erreurs passées dans le questionnement, luttes doctrinales qui n'apportent rien au débat philosophique, enfermement des intellectuels dans des conceptions et des traditions hétérogènes dont ils ne veulent et ne peuvent en réalité plus sortir. C'est ce qui va conduire cette science à l'absence de progrès, la menaçant à terme de disparation totale. Or, les problèmes qui conduisent à cet enrayement de la mécanique du progrès ne sont pas spécifiques à la science philosophique, ils sont communs à toutes sciences, car ils concernent le fonctionnement de l'esprit humain. Ils sont donc une menace pour la rationalité en général, ce qui explique d'abord cette implication des épistémologues et en l'occurrence de Bachelard, dans le débat. Or, la position de Bachelard en toutes choses, n'a rien de traditionnelle, elle est même peu orthodoxe comme son parcours personnel, et sa formation d'autodidacte. Ce que ce parcours lui apporte c'est d'abord l'intuition qu'il ne faut point rester fermé à des conceptions que l'on ne partage pas a priori, et dans le cas des sciences, de pratiquer le cloisonnement des savoirs. Il faut plutôt lui préférer l'ouverture car sans cela, il est impossible désormais de pouvoir échapper à la menace d'anéantissement de l'esprit critique et donc de certaines sciences, à commencer par la science philosophique. Si s'ouvrir signifie devoir se libérer des idées traditionnelles qui empêchent l'esprit de questionner et la science de progresser, il faut l'entendre dorénavant de manière plus radicale. Parvenu à cet état de léthargie que connaît aujourd'hui l'esprit humain, c'est plus qu'une ouverture qu'il faut pratiquer, c'est une révolte. Comment produire en effet un réel changement si l'on ne commence pas par se révolter contre nous-mêmes. Reniant ainsi comme Lautréamont, un certain type d'éducation reposant sur un jeu

de mimétisme pernicieux qui confine à la standardisation des pratiques et des idées, Bachelard aura dans sa philosophie diverses influences qui l'amèneront à évoluer sur le problème de la rationalité contemporaine, devenant le problème des images et du rôle réel de la faculté de l'Imagination dans le système de la connaissance. La révolte qu'il s'infligera personnellement, l'amènera à s'ouvrir à des influences qui peuvent paraître non pas tant hétérogènes qu'hétéroclites vis-à-vis des cadres imposés dans les grands cercles philosophiques. Toutefois, c'est ce qui le fera véritablement évoluer sur des problématiques scientifiques, et surtout sur ses convictions premières. Ce que la voie psychanalytique de Sigmund Freud et de Carl Gustav Jung qu'il arpentera face au problème de l'absence de progrès dans les sciences contemporaines, va lui enseigner, c'est d'abord une autre méthodologie de questionnement qu'il appliquera à la raison afin de mettre à jour ce qui vient la troubler dans son fonctionnement. Ce que la psychanalyse de la raison lui montrera alors c'est l'importance de l'inconscient dans la construction et le fonctionnement naturel du psychisme. Elle lui démontrera précisément ce lien par le fait même de l'influence que l'inconscient peut avoir sur la conscience, et qui va rejaillir sur la construction de la connaissance. Dans un premier temps pour Bachelard, suivant les leçons de la psychanalyse de Freud, cette influence sera perçue comme néfaste, l'inconscient venant en effet encombrer la conscience de ces produits absurdes, à savoir les images. Ce sont elles qui seront d'abord décriées.

Si cette position qui est finalement assez traditionnelle en sciences, prévaut dans un premier temps chez Bachelard, c'est parce qu'il a encore l'œil ici de l'épistémologue et que pour les défenseurs du savoir objectif, l'image est une matière grossière dont il faut savoir se préserver. Mais c'est surtout parce que sa référence psychanalytique de l'époque, qui est la pensée freudienne lui impose ce parti pris. La révolution aura lieu ici aussi, et sera l'œuvre de Carl Gustav Jung qui va dévoiler le lien indissoluble mais positif de la conscience et de l'inconscient autour de la construction identitaire, lequel repose sur le respect de chacune de ces entités et va impliquer la lecture commune de leurs productions respectives. En définitive ce que la nouvelle psychanalyse enseigne c'est l'ouverture, appliquée d'abord à l'inconscient, et ensuite aux images. Cette leçon Bachelard va pleinement s'en saisir, pour revenir sur ses premières certitudes et cela, en interrogeant de nouveau les images et leur fonction pour l'esprit humain.

Il y a ainsi mutation de la conception bachelardienne, grâce à l'ouverture à une autre méthode et une autre conception qu'est celle de la psychanalyse de Jung. Ce faisant, il y a aussi mutation de la problématique sur laquelle initialement, Bachelard s'était penché, c'est-à-dire, celle de l'absence de progrès de la rationalité contemporaine car il appert désormais que le véritable problème est cette difficulté que l'esprit humain a naturellement à évoluer car pour être efficace une telle évolution doit être profonde et même radicale, or souvent, l'on perçoit à peine une variation dans la composition. Bachelard grâce à ses différentes influences, a pu apprécier le fait que ce changement est indispensable à la santé de l'esprit, et à sa vitalité : rester en effet perpétuellement rivé aux mêmes connaissances, aux mêmes certitudes, revient à ne plus se poser de question, mais pire encore, à se fermer à toutes formes d'étonnement. C'est de ce fait s'éloigner de la vérité, qui elle-même évolue au gré des découvertes de l'Humanité. Or, Bachelard a pu apprécier les ressorts de notre évolution et il a montré combien nous avons besoin d'une révolte profonde contre nous-mêmes et contre les vérités traditionnelles pour pouvoir progresser. Indirectement, il a aussi selon nous montré que le paradigme de l'objectivité pure qui a cours aujourd'hui était l'un des éléments explicatifs de la fermeture de tout esprit critique avec notamment pour conséquence l'absence de progrès. Cette fermeture se traduit aussi par l'abandon des productions matérielles comme l'image et par l'envahissement involontaire et inconscient de cette dernière dans le champ de la conscience pour la troubler et faire obstacle au savoir.

Or, il n'en va pas de la nature de l'inconscient ni des images, dicit Jung de nous faire obstacle mais au contraire servent-ils la compréhension. « La méthode de Jung [...] accorde moins de valeur à une argumentation rationnelle serrée qu'à des capacités interprétatives reflétant un pouvoir d'imaginer et une grande culture. [...Elle] inclut l'inconscient parmi les facteurs qui influencent nécessairement une relation humaine. Ainsi pour Jung, il y a un lien étroit entre sujet et objet et il s'agit bien d'arriver à une compréhension, de transformer l'expérience subjective en connaissance objective, en ayant notamment recours aux produits de l'imaginaire et à leurs parallèles avec des productions culturelles, et ceci de façon publique et vérifiable »¹¹⁸.

¹¹⁸ Noschis K., Carl Gustav Jung, Vie et psychologie. Broché, 2004, Pages 89-90.

Le problème de la vérifiabilité des théories psychanalytiques, et de leur falsification a été soulevé par Karl Popper au 20^e siècle, et c'est ce qui a conduit les scientifiques à poser de manière plus radicale encore que Platon et Kant ne l'avaient fait, des critères de vérité et le paradigme de l'objectivité. C'est ce dernier qui a fini selon Bachelard la critique de la faculté de l'Imagination et de ses produits, pour les renvoyer malgré le travail de Kant et surtout de Heidegger, encore une fois, au second plan des systèmes cognitifs. Cependant c'est l'intérêt d'une référence à la psychanalyse et à sa méthode de recherches appliquée à la raison, que de permettre ici de lever le voile sur tous ces préjugés. Grâce à elle, Bachelard va découvrir que les images demeurent, malgré les critiques effectuées, opérantes. Or, stigmatisés elles vont œuvrer de façon souterraine et encore influencer la conscience mais de façon désormais négative. C'est pourquoi la rationalité contemporaine, malgré son rejet massif et systématique des images, continuera d'être troublée car les images vont agir sur elle, indirectement c'est-à-dire inconsciemment pour venir générer des troubles. Elles vont s'imposer par la force à notre regard pour que nous les portions à considération. Or, malgré les obstacles causés par le manque d'attention traditionnellement portée à ces produits naturels, il faut constater dans l'Histoire que peu de scientifiques ni de philosophes ne vont s'essayer à une nouvelle interrogation. Il faudra attendre le travail heideggérien pour que la question des progrès de la rationalité soit enfin liée à celle de l'Imagination. Mais c'est seulement avec Gaston Bachelard que l'on interroge la véritable fonction de cette faculté et de ses produits en revenant alors sur les préjugés traditionnels.

Le retour à l'image est d'abord chez Bachelard, un questionnement de l'Imagination ce qui le rapproche indéniablement des dernières conceptions développées en cette matière par Kant et par Heidegger notamment. A quel titre la pensée bachelardienne se rapproche-t-elle d'elles si ce n'est parce qu'elles ont contribué à une meilleure compréhension de la faculté de l'Imagination, de son potentiel et en l'occurrence du pouvoir déterminant qu'elle détenait par le principe du schématisme sur le savoir. De plus, l'Imagination apparaît dans les pensées de Kant et de Heidegger, liée avec le principe de l'aperception et donc comme une faculté déterminante pour la conscience de soi, ce qui nous rapproche des conclusions de C. G. Jung. Or, ni Kant ni Heidegger n'iront plus loin que ces constats, et l'Imagination restera un objet de critiques.

C'est pourquoi quelques décennies plus tard, les problèmes rencontrés en science, et notamment l'absence de progrès se représenteront mais de façon plus violente alors, tant et si bien qu'il devint effectivement urgent de réfléchir à une solution qui vienne enfin endiguer ce phénomène. Dorénavant, pour Bachelard une telle solution passe par une ouverture aux autres sciences, aux autres méthodes, elle implique la relation des unes avec les autres, afin de mettre à profit les compétences de chacune et leurs différentes découvertes. Ainsi l'Imagination d'abord reléguée au second plan, par le fait qu'elle ne produirait par le biais des images que des obstacles à la connaissance objective, sera essentiellement interrogée. Et si l'engagement bachelardien ira dans un premier temps pour cela, en direction de la matière, afin de questionner l'objet « image », il se détournera vite de cette approche pour interroger l'essence même de l'Imagination. Ainsi découvrira-t-il, au-delà de cette fonction de représentation et de remémoration traditionnellement invoquée, une fonction de déformation qui ramène l'Imagination à sa véritable production, qui n'est pas l'image mais *l'imaginaire*. Avec lui Bachelard va alors dévoiler une autre position par rapport au réel, un autre point de vue qui engage moins les phénomènes et leurs lois physiques objectives qu'une certaine forme de relation avec le réel. Cette relation tient aux images spécifiques dont se nourrit l'imaginaire, à savoir les archétypes. Pour le saisir, il faut revenir sur cette notion et demander ce qu'elle engage dans le réel et le psychisme humain.

Nous le savons, Bachelard travaille à partir des découvertes réalisées par C. G. Jung. Et ce dernier va affirmer dans sa psychanalyse que les archétypes ressortent de notre inconscient et qu'ils sont les soubassements de la conscience, ou autrement dit de la construction de l'identité individuelle. Ils agissent depuis l'inconscient, et influencent la posture de la conscience vis-à-vis du réel. Or, pour lui la posture qu'ils permettent d'adopter n'a rien d'un rapport d'intimité, c'est au contraire une forme instinctive de comportement, l'héritage du passé et de l'évolution de l'Humanité. « Les archétypes sont des « organisateurs » de l'inconscient. Ils correspondent aux différentes phases de l'évolution humaine et créent du sens. [...] Ces images sont *impersonnelles* car elles n'ont aucun rapport avec notre vie personnelle, et *universelles* parce que de tels motifs se rencontrent partout dans le monde et à toutes les époques »¹¹⁹.

¹¹⁹ Thibaudier V., 100 % Jung, Groupe Eyrolles, 2011, Page 34.

C'est à ce titre que Jung va affirmer que l'archétype renvoie moins primordialement à un inconscient individuel, que collectif. Cette forme spécifique d'image qui n'a rien à voir avec celle qui est décrite traditionnellement en philosophie va en effet signifier une perception ou disons une représentation collective du monde laquelle repose sur les découvertes progressives de l'Humanité. Sans aller jusqu'à dire que nous avons en nous, un corpus d'images primordiales tel un référentiel de l'éthique universelle, force est de constater que nous avons hérité d'une multitude d'images, de symboles et de représentations comme les mythes antiques et chrétiens. Toutes ces images vont constituer ce que Jung appelle, l'inconscient collectif, et ce dernier va alimenter alors un imaginaire qui est lui aussi collectif mais qui pour autant n'est pas disponible. En effet, l'inconscient et l'imaginaire collectifs sont chez Jung des hypothèses et non des instances existantes. Elles servent à illustrer deux points de sa théorie, à savoir le fait que l'inconscient influence positivement la conscience par ces images primordiales et qu'il importe dès lors de les prendre en compte dans tout essai de compréhension de la vitalité de l'esprit humain. L'autre fait auquel ramènent ces notions, concerne celui de la disponibilité des archétypes. Si ces images sont collectives et appartiennent a priori à tout individu, elles ne sont pas à la disposition de chacun ou autrement dit, elles ne peuvent être convoquées par l'individu pour en faire l'expérience. En réalité, se sont les archétypes qui se présentent indirectement à l'individu, sous la forme de schèmes des comportements possibles. Ils sont ramenés à sa conscience par le biais d'un évènement. Ce faisant, ils vont alors ramener l'individu à sa propre histoire. Cette histoire est d'abord collective et symbolise de grandes figures comme celle de la Mère, de l'Enfant ou du Héros. Mais elle est aussi individuelle puisque d'une part les archétypes sont le socle de tout inconscient individuel et donc de la personne, et d'autre part parce qu'ils vont rappeler indirectement par la voie de cet inconscient à la remémoration des images, des représentations plus intimes qui ont pu également contribuer à forger notre identité, notre rapport au monde, et finalement notre mode de compréhension. Fondamentalement, le rapport aux archétypes se présente dans la psychanalyse de Jung comme étant donc *instructif* quant aux fondements de l'identité et *constructif* dans la relation qu'ils permettent d'instaurer mais surtout d'entretenir entre l'inconscient et la conscience. En l'occurrence pour Jung, il s'agit d'une relation d'interdépendance qui donne à l'identité individuelle, richesse et complexité.

Qualifiant essentiellement même chez Jung cette relation, de tels adjectifs méritent d'être étayés et étudiés, pour mieux comprendre en quoi il y a détermination a priori par la conscience et par l'inconscient de tous les processus du psychisme humain, y compris celui de la connaissance, car cela nous permettra peut-être de retrouver par là, la voie du progrès et de fait, de dénouer le problème Métaphysique qui n'en finit plus de se poser à notre esprit. En l'occurrence, la richesse de la relation restaurée par la psychanalyse de Jung, entre la conscience et l'inconscient, provient de l'ouverture fondamentale qu'elle implique, aux données spécifiques que l'une et l'autre travaille. Précisément, selon Jung, la vie de ces instances et même leur vitalité repose sur une ouverture à la parole de l'autre, qui seule permet l'écoute du message que chacune porte en elle et surtout, l'amélioration de son fonctionnement naturel. En ce sens par exemple, la clairvoyance de la conscience, cette capacité à apercevoir, à être étonnée et finalement à susciter dans l'esprit un questionnement fondamental, la totalité de ce processus va dépendre si l'on en croit Jung, des images primordiales et personnelles ou autrement dit, des instincts immémoriaux qui ont forgé les traits de l'Humanité autant que de l'histoire personnelle de l'individu. Il va en être influencé positivement dans la mesure où ce processus va intégrer toutes ces déterminations a priori. Cette influence est réciproque et l'inconscient de se nourrir également du regard pénétrant de la conscience, de ce lien qu'elle crée avec le réel pour pouvoir l'appréhender, le comprendre et même s'y exprimer, évitant ainsi de refouler ses propres « pensées ».

En définitive la richesse du couple conscience-inconscient repose chez Jung sur cette relation de réciprocité, qui va conduire à l'amélioration de leur processus respectifs. C'est l'un des intérêts de l'ouverture que Jung défend. L'autre intérêt est la création d'un dispositif commun, comme la construction de l'identité individuelle. La relation conscience-inconscient va développer une image de soi au-delà de tous stéréotypes et de tous complexes. Elle va la faire évoluer, en ouvrant le regard de la conscience. « Le conscient n'a pas pour seule fonction de rejeter ou de bannir dans l'inconscient ce qui ne lui convient pas. Il est là également et pour Jung peut-être surtout, pour accueillir les contenus qui, du tréfonds de l'inconscient, viennent régulièrement frapper à sa porte, espérant y être accueillis et y trouver la juste place qui leur convient »¹²⁰.

¹²⁰ Thibaudier V., *Op. Cit.*, Page 62.

Ce faisant, s'ouvrant ainsi l'un à l'autre, conscience et inconscient trouvent aussi leur propre place, l'un vis-à-vis de l'autre. Il n'y a pas d'anicroches ni de jalousies, il n'y a pas de frustrations ni donc de perturbations possibles du fonctionnement courant du psychisme. Mieux encore, il y a ici une amélioration de ce dernier qui consiste en une harmonisation des fonctions de la conscience et de l'inconscient qui les conduit non pas seulement à s'équilibrer mais aussi et surtout à se compléter, formant ensemble une véritable totalité. L'une des problématiques posées par la psychanalyse de Freud et qui conduira Jung, à prendre ses distances, est précisément liée à cette scission qui a été maintenue strictement entre les différentes facettes du psychisme. Certes, Freud est le premier à avoir défini véritablement le psychisme et à l'avoir questionné afin de saisir quels étaient ses éléments fondateurs que sont la conscience et l'inconscient, et surtout les principes du Ça, du Moi et du Surmoi. Le point de discordance consistera dans le fait que Freud maintiendra la distance entre les fonctions, leurs mécanismes, et ce faisant, malgré toutes les thérapies et analyses, le psychisme humain demeurera dans sa théorie, un malade névrosé que l'on ne parvient pas à soigner définitivement. La faute ici en revient à ce déséquilibre qui est maintenu par Freud, à cette préférence qui est faite à la conscience face à un inconscient générateur de troubles. Chez Jung, ces instances seront au contraire placées dans une relation de réciprocité et d'égalité, cette relation n'annulant pas pour autant les spécificités de chacune d'entre elle.

Bien plutôt, la relation que la psychanalyse de Jung va développer trouvera-t-elle son sens, dans l'ouverture et l'acceptation de la différence. C'est à ce titre qu'il faut parler d'une relation riche et tout à la fois complexe entre la conscience et l'inconscient car si nous voyons combien leur collaboration profite aux fonctions dont elles disposent et au psychisme en permettant l'advenue de nouvelles fonctions toutefois, l'équilibre n'est pas atteint par l'atténuation de leurs caractères propres. Chez Jung, il consiste dans le fait de maintenir de telles caractéristiques qui vont paraître hétérogènes voire incompatible et de les faire communiquer et dans un certain sens, communier. Cette communion consiste dans le mariage des contraires. Inédite en psychanalyse, celle-ci va toutefois relever selon Jung de l'essence du psychisme : l'androgynéité. A la fois conscience et inconscient, fonction du réel et de l'irréel, avec lui la psyché intègre aussi le masculin et le féminin ou *animus* et *anima*, comme facettes constitutives.

Si cette théorie de la relation des contraires, et avec elle, l'idée que dans le mariage, une perfection va émerger par la constitution d'une unité enfin achevée, est ancienne puisqu'on la trouve dans les philosophies antiques, et si l'on peut avoir recours à de nombreux symboles pour la représenter comme par exemple la référence chinoise au Ying et au Yang, toutefois, le choix de Jung nous paraît des plus intéressants pour les suites de notre recherche. En effet, utiliser les symboles du Ying et du Yang c'est non seulement faire une référence marquée en termes de contenus théoriques par rapport à la philosophie qui la sous-tend, mais c'est aussi en appeler à quelque chose de figé c'est-à-dire à un principe. Or, l'androgynéité est invoquée par Jung comme un trait à la fois essentiel du psychisme et en même temps, une nature rarement exprimée par ce dernier. Cette nature duelle de l'esprit humain, idée que l'on a souvent rencontrée en philosophie et symbolisée dans l'opposition du sensible et de l'intellectuel, est en effet ramenée à une opposition massive insurmontable. Elle est réduite à un état de fait : il y a de la diversité dans le psychisme. Certes, mais à la manière de Kant, il faut ici chercher à atteindre un état de droit, et demander si cette diversité a effectivement une influence positive sur le psychisme, comment alors la rendre efficace et pérenne. Sur le fait que cette diversité existe et qu'elle influence positivement le psychisme, la démonstration vient d'être faite grâce à Jung. Reste la question du droit qu'elle aurait à être maintenue, ou plutôt du devoir que nous aurions à la faire exister pleinement et durer en nous. A cela, les notions d'animus et d'anima viennent répondre.

« Pour devenir un être entier, en relation avec son monde intérieur, l'homme a besoin de rendre conscient un principe de vie qui est l'opposé de l'action et de la rationalité de sa vie externe et consciente. Pour ce faire il faut entrer en relation avec son féminin intérieur, autant dire avec son âme, qui est le sens du mot anima »¹²¹. Qu'est-ce à dire au-delà du fait que la notion *d'anima* évoque la part féminine de l'homme et que celle de *l'animus* concerne la part masculine de la femme, sinon que ces notions servent à Jung à expliquer d'abord la complexité du couple, laquelle tient à l'absence d'écoute entre homme et femme de cette androgynéité. Même si nous connaissons les ressorts de l'équilibre du psychisme, en réalité nous avons des difficultés à maintenir celui-ci. Il en va ainsi des turpitudes de la psyché et aussi de celles de la raison.

¹²¹ Thibaudier V., *Op. Cit.*, Pages 96-97.

En effet, nous avons pu constater à propos de la rationalité contemporaine, que le cas de la Métaphysique illustre parfaitement selon nous, qu'il y a aujourd'hui un certain déséquilibre. Ce déséquilibre revient en partie au fait comme l'a démontré Bachelard, que le paradigme actuel privilégie uniquement les données abstraites, reniant ainsi à toutes formes de matérialité, qu'elle soit un phénomène ou une image du réel. Mais ainsi la rationalité contemporaine ou autrement dit les intellectuels se sont totalement fermés à cette réalité qu'ils souhaitaient pourtant expliquer, ce qui nous permet de comprendre en effet, qu'ils ne parviennent plus à progresser dans leurs recherches. Or, pire que l'absence de progrès, ce qui menace les intellectuels à long terme, c'est de retomber dans les travers du passé dont ils ont pu se faire les dénonciateurs, et de courir à nouveau le risque dogmatique auquel les métaphysiciens ont pu succomber dans leurs théories, laissant leurs idées outrepasser le réel. Ce risque dogmatique, nous le savons depuis Kant et sa démonstration dans la « *Critique de la Raison Pure* », est réel et il est encre en notre esprit, tel un risque génétique. Car c'est naturellement que la raison est poussée à développer un questionnement de type métaphysique et qu'elle est tentée parfois, pour le résoudre, de créer d'elle-même les réponses. Ici, elle cherche à surpasser l'entendement : elle crée donc un déséquilibre dans le système de la connaissance. Kant tentera de restaurer et de maintenir l'équilibre par la discipline de la raison, sans succès si l'on tient compte des dérives qui auront cours par la suite. Pour les éviter et relancer les recherches actuelles, nous comprenons avec Bachelard et sa référence notamment à la psychanalyse de Jung, qu'il importe donc certes de se révolter contre notre éducation et les représentations traditionnelles qui s'imposent à nous familièrement, mais qu'au-delà de cette révolte, il importe de restaurer en notre esprit et pour lui, un équilibre. Là encore la psychanalyse nous donne quelques pistes à explorer. Tout d'abord, elle nous a permis avec Bachelard de saisir l'importance de l'ouverture aux fonctions, et aux outils que notre esprit peut receler en lui, à travers toutes ses différentes facultés. Plus précisément, elle nous a permis de revenir sur la conception traditionnelle de l'Imagination et de comprendre l'influence des images dans la connaissance de soi et du monde, et l'importance de nourrir notre imaginaire. En effet pour Jung si les images primordiales, expressions des archétypes, permettent de connaître les fondements du psychisme, de faire évoluer l'identité individuelle, elles méritent d'être poursuivies, ou plus exactement d'être accueillies en nous.

Cette ouverture en l'occurrence chez Jung, va passer par le rêve. En effet, ce qui vient sous-tendre et nourrir l'inconscient, et par voie de conséquence, la conscience, se sont à la fois les images primordiales et les rêves. Chez Freud, les rêves étaient une forme d'exutoire pour l'inconscient rendu incapable de toute autre expression, car inapte à toute relation positive avec la conscience. Il était le reflet de nos troubles, et surtout des frustrations que l'on tente par tous les moyens d'oublier ou de faire taire en nous. C'était le symbole par excellence d'une forme de maladie ou du moins de malaise du psychisme lequel renvoyait à un traumatisme vécu dans l'enfance. Mais, le rêve était dans la psychanalyse de Freud à la fois le symptôme et le moyen de la guérison car il permettait de cerner le mal-être d'un individu, et de le laisser parler pour pouvoir l'évacuer. Indéniablement la thérapie consistait chez Freud, en une parole libératrice. Toutefois à cette libération devait aussi répondre une certaine forme de castration du psychisme qui pour guérir, devait expier ses désirs inconscients pour n'avoir jamais à y revenir. L'inconscient devint ainsi la représentation du négatif à faire taire en nous, principe que Jung va rejeter en faisant de ce dernier, l'autre membre d'un tandem qui avec la conscience porte le devenir du psychisme, c'est-à-dire son passé, son présent, son avenir, toute une histoire qui va se construire à l'aide de toutes nos facultés.

Cela va impliquer que ces dernières soient respectées ou plutôt qu'elles se respectent entre elles, contrairement à ce que par exemple, la raison a tendance à faire en tentant d'outrepasser ses droits dans le système de la connaissance ; et contrairement aussi à cette façon qu'a l'inconscient de vouloir s'imposer à la conscience car dans les deux cas, ces phénomènes seront générateurs de troubles. Pour l'éviter, il faut amener ces facultés à trouver au sein du psychisme, un équilibre qui chez Jung, passe par le rêve. « A l'encontre de Freud Jung affirme que le rêve « représente la réalité intérieure telle qu'elle est et non pas telle que je la suppose ou la désire ». Non seulement le rêve ne cherche pas à nous tromper, mais de plus, il constitue un phénomène imaginatif, un « produit de l'activité imaginative de l'inconscient », en faisant émerger des images nouvelles qui, même si nous n'en percevons pas d'emblée le sens, ne cherchent en rien à cacher, mais au contraire à dévoiler ce qui nous est encore inconnu »¹²².

¹²² Thibaudier V., *Op. Cit.*, Page 44. L'auteur cite Carl Gustav Jung dans *L'homme à la découverte de son âme*, Albin Michel 1989, Pages 250-251 et *Les types psychologiques*, Georg 1968, p.433.

A travers le rêve ce que Jung vient ici affirmer, c'est le pouvoir non pas voilant mais dévoilant des images, et l'intérêt d'y recourir en ce qu'il permettrait en quelque sorte de réguler l'activité du psychisme dans ses deux versants. Précisément, il permettrait aux deux fonctions du psychisme humain de s'exprimer, et donc de ne pas entrer en conflit perpétuellement. Nous l'avons évoqué brièvement plus haut, il y a en effet en nous une *fonction du réel* et une *fonction de l'irréel*. Ces deux fonctions conduisent aux instances que sont conscience et inconscient, la première correspondant à un pouvoir de conceptualisation et de connaissance rationnelle objective, la seconde renvoyant à un pouvoir de perception et de compréhension plus intime, en ce qu'il recèle tout à la fois les représentations antiques de l'Humanité que celles masquées au sein de notre propre histoire personnelle. Ces dernières, souvent inexplorées viennent rejaillir sur le travail de conceptualisation de la conscience, et brouiller son rapport au réel. Or, les accepter, s'ouvrir à elles, c'est-à-dire s'ouvrir à ces images primordiales pour Jung non seulement éviterait que le pouvoir de connaître ne soit empêché. Mais surtout, et c'est le point crucial que Bachelard va retenir dans sa lecture concernant la crise de la rationalité contemporaine, accueillir les images primordiales, c'est nous permettre de porter sur le réel un autre regard qui va servir autant à éclairer les connaissances que nous avons déjà pu acquérir, que celle que nous construisons. Ce qui devient clair ici c'est notre conscience des références comme des valeurs employées dans la méthode de construction du savoir et aussi celle des rejets que nous pratiquons alors ici.

C'est ce dont la science, et en l'occurrence la science philosophique aujourd'hui mise en péril a besoin, d'une conscience éclairée. De nos jours, elle s'est endormie, elle a plié sous le poids des habitudes et par manque de ténacité vis-à-vis de sa tendance à s'enfermer dans des processus standards rassurants car stables. Or, les tentatives de communication de l'inconscient, et les troubles qu'il génère vont montrer que cela n'a rien de stabilisant pour l'esprit et que se conformer toujours aux mêmes schémas et aux mêmes pratiques, revient finalement à s'empêcher de penser. La psychanalyse à de nombreux points de vue, montre qu'il y a donc une nécessité interne à s'ouvrir à l'inconscient, à ses images fondamentales, et à ses rêves, pour les laisser s'exprimer non pas comme *weltanschauung* mais comme autre type de fondement a priori de la connaissance. Le danger n'est donc plus dans l'image mais dans l'unilatéralité.

Qu'est-ce à dire à partir de là, sinon qu'il faut cultiver les images, savoir s'ouvrir à elles pour accueillir leur message autant qu'il faut être attentif aux phénomènes au lieu d'essayer de les outrepasser, pour forger une connaissance. Or, comment dans la rationalité contemporaine, telle qu'elle est posée et reconnue aujourd'hui, intégrer ce nouveau paramètre et faire de l'image une donnée déterminante de la connaissance alors qu'elle est précisément par les principes actuels, poussée à l'opposé des idées : c'est le problème qui se pose à Bachelard maintenant achevée sa lecture des thèses de Jung. A priori, il paraît difficile de faire admettre aux scientifiques que les images sont l'un des fondements de la connaissance, non pas seulement en tant que schèmes de toute représentation possible mais dorénavant aussi en tant que schèmes de tout comportement, car c'est à cela que conduit la psychanalyse de Jung. Or, précisément il faut lutter contre tout a priori, que ce soit celui que nous brandissons naturellement ou celui que nous forçons au fur et à mesure que nous accumulons des savoirs qui finissent facilement par se transformer en croyances. Chez Jung, les archétypes ou les schèmes du comportement, permettent de définir des types de personnalité axée par exemple soit sur le sentiment ou soit sur l'intuition ; ils permettent de comprendre les différences entre individus parce qu'ils sont le moyen d'intégration de la différence, dans toute analyse de l'individu en général et du fonctionnement du psychisme. Or, que peuvent apporter ces archétypes qui servent la rationalité contemporaine et le problème métaphysique si ce n'est d'abord la meilleure compréhension des types de comportements, vis-à-vis de ce problème, rencontrés dans l'histoire : idéalisation, rejet, réforme ou déconstruction, ce sont là les tendances historiques de l'Humanité. Plus encore, les archétypes vont nous permettre de revenir aux fondements de tous comportements possibles et par l'adjonction de nos expériences passées, de forger un nouveau type de comportement scientifique qui va servir au progrès de la rationalité contemporaine. Et ce nouveau type de comportement qui doit être adopté, passe par l'ouverture à des perspectives, des outils, et des méthodes hétérogènes, ou autrement dit par l'ouverture à la différence dans notre manière de penser et de problématiser le réel. Il s'agit de reconnaître les fonctions positives de l'inconscient comme de la conscience, de la raison comme de l'imagination et de les faire collaborer pour garder un regard éveillé sur le réel et sur notre façon de l'appréhender, et surtout pour être en alerte quant aux tendances naturelles à l'excès que nous avons en nous.

L'attraction naturelle que nous avons pour les débordements, pour le franchissement des limites, et que les métaphysiciens ont pendant longtemps personnifié, est certes l'un des traits essentiels de l'esprit humain, néanmoins nous avons pu constater dans l'histoire, à quel point ce caractère nous était préjudiciable. Précisément, il conduisit la raison à fabriquer des hypostases dogmatiques, et par là-même, l'esprit tout entier à déraisonner concernant notamment la question de l'être. Or nous savons désormais que cette question n'est pas ce qui pose problème à la rationalité contemporaine ni en l'occurrence, ce qui contribue à l'absence de progrès aujourd'hui. Le fondement de ce problème appartient à l'esprit lui-même et il relève de la nature de la raison qui fait naître des questions fondamentales pour lesquelles elle refuse de voir l'entendement demeurer incapable d'accorder une réponse définitive. Elle se met alors elle-même en quête de cette solution, et incite l'entendement à pénétrer le monde des absolus, pour y demeurer empêtré. Sortir de cette spirale destructrice ce n'est pas renier la raison ni ses produits, à savoir les questions métaphysiques ou les jugements synthétiques a priori comme les nommera Kant, mais il s'agira de discipliner c'est-à-dire déjà chez le penseur de Königsberg, de canaliser cette puissance afin qu'elle ne rejaillisse pas sur le système de la connaissance et ne le perturbe. Le questionnement de Bachelard va par sa référence à la psychanalyse, éclairer la démarche de Kant, ses enjeux et limites.

En effet, à l'endroit de la conscience la psychanalyse a montré qu'il y a en elle aussi une tendance naturelle ou disons habituelle au repli. A cause de ce dernier, plus rien ne l'attire et plus rien ne l'étonne non plus, même pas le trouble que lui fait subir un inconscient bien décidé à lui faire entendre une parole à laquelle elle tente de rester sourde. Pour endiguer le problème la psychanalyse de Jung défend la reconnaissance de toutes nos instances constitutives, l'ouverture à leurs fonctions et à leurs apports. Pour y parvenir, Jung nous incite à réconcilier les contraires, à les marier et pour cela à respecter et écouter la diversité que nous portons dans notre psychisme et à la porter dans notre esprit entier pour que le fonctionnement de celui-ci demeure harmonieux. La discipline kantienne en voulant protéger le système de la connaissance, va quant à elle conduire la raison à se refermer sur elle-même, en la coupant de sa puissance et de ses appétences par la conversion des idées transcendantales et en définitive elle ne contribuera qu'à la frustration intellectuelle, et au déséquilibre du système.

Pourquoi ce déséquilibre est-il maintenu sinon, parce que la conversion veut faire des points de chute, des points de mire, de sorte que les objets de la Métaphysique dite Spéciale, que sont *l'Ame*, le *Monde* et *Dieu*, ne soient plus pour la raison des objets de questionnements du suprasensible auquel ni elle ni l'entendement n'ont accès, mais des moyens d'agrandir la connaissance de l'entendement, en lui amenant un nouvel horizon. Or, rien ne peut garantir, puisqu'il n'y a pas ici d'impératif catégorique que la raison se conduise de façon aussi vertueuse, il faut même constater dans l'histoire que la discipline ne parvint pas à contenir ses aspirations. Ces dernières, à l'image des frustrations de l'inconscient, vont même avoir tendance à se reporter sur le reste du système pour enrayer son bon fonctionnement. Fermée sur elle-même, la raison est aussi devenue aveugle et ne voit ni les points de mires, ni les horizons à fournir à l'entendement. Or, ce qui concerne les objets suprasensibles concerne aussi les objets sensibles, de sorte que ce n'est pas seulement à l'endroit de la Métaphysique que la raison et le système de la connaissance se trouvent ainsi stoppés nets, mais c'est bien un arrêt de toute progression auquel nous sommes aujourd'hui confrontés. Relancer ce système, c'est devoir se révolter d'abord comme le soutient Bachelard, parce qu'il faut se résoudre au fait que le problème de la rationalité contemporaine vient de la raison elle-même, et que pour le résoudre, il faut nous résoudre nous-mêmes à cette idée qu'il est naturel que nous développions un questionnement métaphysique. Cela implique donc de ne plus chercher vainement à détruire ce dernier, pour évoluer. Or, quels sont les moyens de l'évolution de notre rationalité, si l'on suit toujours les résultats de la psychanalyse de la raison et les références à Jung, sinon l'ouverture à certaines pratiques, à certaines conceptions et plus originellement encore, l'ouverture de la raison elle-même. Cette ouverture implique, l'acceptation de ses appétences et la recherche d'un mode d'expression respectueux du système de la connaissance. En effet, il faut trouver ici le moyen d'équilibrer les forces et si l'on suit toujours Jung, il s'agit pour cela de recourir aux images et à l'imaginaire. L'intérêt de cette alchimie est de développer un regard déformant et non pas conformant sur le réel, de rester en alerte vis-à-vis de nos capacités comme de nos tendances néfastes. Pour la science ce serait également le moyen démultiplier le pouvoir d'explication mais encore faut-il trouver le principe qui saura l'imposer. Or, pour Bachelard, il faut se réapproprier les résultats de C. G. Jung, et développer une véritable dialectique des contraires.

Pour permettre en effet à la rationalité contemporaine, de retrouver enfin le chemin du progrès et même déjà, de la production active de savoirs, il faut suivant Bachelard prendre en compte désormais dans la réflexion scientifique non seulement l'Histoire de l'Humanité mais aussi, toutes les déterminations a priori de l'esprit humain pour comprendre ce qui fait réellement le ressort de toute évolution possible. Car jusqu'ici, les intellectuels n'ont travaillé que l'un ou l'autre de ces aspects dans leur théorie, et ils ne sont donc parvenus à produire aucun effet sur le cours de notre évolution. Cela tient au fait précisément, qu'ils sont restés attachés à leurs certitudes et aussi à leurs méthodes de travail, ne permettant pas à leur esprit de s'ouvrir à d'autres horizons qui auraient pu être instructifs autant que salvateurs. C'est à ce titre que la position de Bachelard, à l'égard de la rationalité contemporaine en général, sera d'abord celle de la révolte face aux principes et aux représentations traditionnelles sclérosantes des grandes doctrines, y compris celles scientifiques. Lautréamont lui enseignera en effet que c'est bien désormais le seul moyen, de pouvoir faire face à des savoirs qui n'en sont plus et finalement à toute une éducation au mensonge que l'on nous a transmise depuis notre plus lointaine enfance. Néanmoins, Lautréamont insistera aussi sur le fait qu'une révolte ne suffit pas à nous faire évoluer et que rejeter un obstacle ne le fait pas pour autant disparaître. Il faut paradoxalement pour ça l'intégrer totalement. Or, c'est également ce que la psychanalyse de Jung, est venue nous enseigner.

Nous l'avons constaté à différentes reprises contre la doctrine freudienne, Jung va en effet lui aussi s'opposer mais il n'en restera pas là et proposera une autre doctrine qui sera une nouvelle psychanalyse laquelle ne repoussera plus l'inconscient malgré les troubles qu'il génère. Au contraire, la psychanalyse de Jung par l'ouverture et par la relation des opposés, parviendra à maintenir conscience et inconscient en équilibre. Plus encore que la paix, cette nouvelle relation va instaurer un fonctionnement enfin pérenne de ces instances qui trouveront dans ce mariage des contraires, le moyen de se réaliser enfin complètement. Alors, le psychisme devint un tout achevé avec Jung. Nécessairement, « la « totalité », c'est-à-dire l'union du conscient et de l'inconscient, conduit à une situation nouvelle, à un « troisième terme » qui transforme notre regard sur la vie, et notre relation au monde. Qui lui donne du sens »¹²³.

¹²³ Thibaudier V., *Op. Cit.*, Page 55.

Bachelard dans sa propre démarche, va tirer partie des leçons de Lautréamont et de celles de Jung, notamment sur l'idée du mariage des contraires car qui mieux que le paradoxe d'une alliance incongrue peut effectivement permettre de bousculer toutes nos habitudes conceptuelles et méthodologiques, pour lever le voile sur les illusions qu'elles véhiculent et sur les préjugés que nous entretenons ainsi sur le réel. Or, pour rendre ces leçons efficaces également dans les sciences, et particulièrement en science philosophique, il faut les adapter au champ qui est le leur, autrement dit, il faut poser un nouveau principe et ce sera pour Bachelard, celui de la dialectique des contraires dont il nous livre la définition : « la philosophie du non n'est pas psychologiquement un négativisme, elle ne conduit pas, en face de la nature, à un nihilisme. Elle procède au contraire, en nous et hors de nous, d'une activité constructive. Elle prétend que l'esprit au travail est un facteur d'évolution. Bien penser le réel, c'est profiter de ses ambiguïtés pour modifier et alerter la pensée. Dialectiser la pensée, c'est augmenter la garantie de créer scientifiquement des *phénomènes complets*, de régénérer toutes les variables dégénérées, étouffées que la science comme la pensée naïve avait négligées dans sa première étude »¹²⁴. A l'image de la psychanalyse et de la théorie jungienne, cette dialectique des contraires est également chez Bachelard le moyen pour l'esprit de se dépasser, et de se réaliser dans cette relation contradictoire et paradoxale. C'est d'ailleurs une telle relation que Bachelard est venu instaurer, dans sa propre pensée avec ces références poétiques et psychanalytiques inhabituelles en science, et cela lui a permis d'évoluer depuis ses premières convictions et de s'ouvrir à des solutions. La solution en l'occurrence ici, sera la dialectique et il intéressant de s'arrêter sur ce principe et de demander quels sont en science philosophique, les contraires qui vont être mariés alors spécifiquement, par rapport à la psychanalyse, et précisément si ce mariage va donner lieu à l'émergence d'un troisième terme qui ramasserait les deux autres. C'est ce que Jung suggère dans sa psychanalyse, mais c'est déjà aussi ce que la dialectique hégélienne proposait de faire. Précisément, chez Hegel, la dialectique est une relation logique qui implique deux termes opposés, la thèse et l'antithèse, et qui va aboutir à la dissolution de cette opposition au sein d'un troisième qui sera certes un nouveau terme, mais qui devra être considéré comme la synthèse des deux autres. La dialectique de Hegel, est essentiellement un triptyque thèse-antithèse-synthèse.

¹²⁴ Bachelard G., La Philosophie du Non, PUF, 2002, Page 17.

Or, la conception bachelardienne sera à l'opposé de celle-ci, et si elle ne s'accorde pas avec cette conception hégélienne, c'est parce que l'idée de la synthèse est réductrice. En effet, elle permet surtout de réduire l'écart entre les opposés en nivelant pour cela leurs différences, et même en les effaçant totalement au sein d'un troisième terme qui fera ainsi le rappel de l'un et de l'autre. A ce titre, ne s'agit-il pas réellement ici d'une liaison des opposés, d'un mariage de la thèse avec son antithèse. Il n'y a pas de lien non plus avec la synthèse obtenue, qui est un nouveau terme indépendant des deux autres. Il n'y a pas dès lors d'amélioration des connaissances existantes, et donc ainsi du fonctionnement de l'esprit. Au contraire, le risque pour celui-ci est même de voir resurgir à nouveau les conflits internes. La synthèse n'est pas à ce titre la solution qui puisse répondre au problème des tendances néfastes de l'esprit ni provoquer chez lui le sursaut dont il a besoin urgemment pour sortir de son mutisme. Chez Bachelard, la dialectique sera au contraire un principe d'ouverture qui implique comme l'a montré la psychanalyse de Jung, d'abord un respect des termes à mettre en présence. Cela va impliquer aussi, et surtout le respect de cette différence spécifique qui les oppose de laquelle précisément, la dialectique des contraires conduit à tirer partie. En ce sens, il s'agit pour Bachelard d'une pensée de la dualité, structurée autour des pôles de la conscience et de l'inconscient, de la raison et de l'imagination, lesquels vont amener le pluralisme et nous offrir non pas un nouveau rationalisme mais un *surrationalisme*.

La notion de surrationalisme témoigne certes chez Bachelard du dépassement de soi mais celui-ci a lieu par l'ouverture de la raison, et par l'intégration de la différence. Il y a depuis l'antiquité en science philosophique, une quête de la vérité une et indivise, de l'identité, et une fuite de la différence. Le paradigme de la science actuelle qui est celui de l'objectivité à tous prix, alimente ce rejet et donc, la fermeture de notre esprit. La pensée vers laquelle Bachelard va tendre progressivement, certes reste attachée à la notion d'objectivité, mais toutefois elle évolue pour ne plus fonctionner seulement à partir des idées. Mais, elle va intégrer aussi l'image sous toutes ses formes dans une réflexion qui ne sera plus seulement au service de l'épistémologie mais qui deviendra aussi par le truchement de la psychanalyse de Jung et de la poésie de Lautréamont, une pensée métaphysique. La dialectique bachelardienne porte le problème du temps et celui de l'être. Surtout, elle va permettre leur interrogation sur un nouvel horizon.

5 - De la reconnaissance de la nature rationnelle de la question de l'être à son intégration ultime au sein d'un rationalisme enfin ouvert

Elargir notre point de vue sur le renoncement historique de nombreux philosophes, concernant le problème de la Métaphysique et fondamentalement, vis-à-vis du dénie de l'existence même de toute Métaphysique, implique de primes abords de ne pas en rester aux critiques ni aux doutes qui ont pu être invectivés parfois violemment aux défenseurs comme aux détracteurs de la discipline. C'est plutôt devoir les dépasser dans une démarche « pédagogique », c'est-à-dire qui nous permette enfin de saisir la tendance naturellement suivie par l'esprit humain face à l'émergence et surtout, à la résurgence de cette réflexion au fil des siècles. Car le problème est bien finalement de comprendre comment l'esprit humain peut être interpellé profondément par l'être et tenté par ailleurs d'enfouir cet objet définitivement dans l'oubli. Si Kant et Heidegger viendront nous éclairer sur ce point, ils n'apporteront pas de solution définitive de sorte que ce problème va perdurer sous forme d'énigme et amener certains penseurs dont les postmodernes, à proposer alors en guise de chemin de sortie de crise pour la science philosophique, une destruction définitive du questionnement métaphysique. C'est bien cette proposition qui nous a conduit à nous interroger fondamentalement. Ce qui nous interpella en l'occurrence, c'est le fait que les postmodernes comme leurs détracteurs vont emprunter la même voie, qu'est celle de la pensée kantienne, pour légitimer tant leur constat que leur solution. Cependant, en accentuant les ambiguïtés du kantisme et même, en jouant sur elles, ces penseurs ne vont réussir ni à justifier ni à imposer leur résolution concernant les troubles de la rationalité contemporaine. Pour en finir avec ces disfonctionnements, il nous fallut donc lever le voile qui venait masquer la position du penseur de Königsberg sur le questionnement métaphysique et le fonctionnement de l'esprit humain. Il fallut mettre à jour, au-delà du paradoxe de la position postmoderne celui de la raison elle-même qui produit naturellement le questionnement métaphysique et qui en même temps, ne peut venir y répondre. Or, selon Kant c'est parce qu'elle refuse de se résoudre à cet état de droit, parce qu'en fait la raison cherche à trouver des réponses, qu'elle va alors conduire l'entendement à se disperser. Dévoilant les conditions a priori de la connaissance objective, Kant va ainsi dévoiler la racine du dogmatisme, révélant qu'elle ressort de la raison elle-même.

Indéniablement, au terme de la « *Critique de la Raison Pure* », il appert selon Kant que nous avons une tendance naturelle à l'hypostase et aussi, par voie de conséquences, à l'endoctrinement, qui est synonyme d'endormissement de toute conscience critique. Or, dans le domaine de la science et en particulier de la science philosophique, ce n'est pas chose acceptable non seulement parce que cela revient à nourrir notre esprit de pseudo-vérités et donc à entretenir les préjugés ; mais surtout, parce cela empêche nécessairement toute progression dans la connaissance des choses. C'est dire que le ralentissement du système de la connaissance et de la mécanique du progrès que l'on constate de nos jours, ne relève pas d'un concept, d'une idée ou d'une problématique en particulier de sorte que même si le cas de la Métaphysique est révélateur, il n'est pas à l'origine des dysfonctionnements que nous pouvons subir. Il relève de l'esprit humain, et plus particulièrement des tendances naturelles au débordement de notre raison. Reste qu'il faut trouver le moyen de lever de tels troubles maintenant que les préjugés sur le questionnement métaphysique ont été identifiés et écartés, car sans cela les rares progrès de la science philosophique resteront sans incidences sur cette menace de destruction qui pèse sur la Métaphysique et sur la science philosophique, plus que jamais en mal aujourd'hui de prouver aux autres sciences, la pertinence et la valeur de son point de vue. Certes Kant, va nous présenter une solution en forme de discipline laquelle implique une conversion des questions métaphysiques en Idées Transcendantales afin de pouvoir ouvrir le regard de l'entendement, sans l'aveugler, sur les perspectives de la raison. Ainsi convertis, les objets de préoccupations de la raison, devaient demeurer des objets pour l'entendement. De ce fait ne pouvaient-ils plus représenter des occasions de déraisonner. Cependant, force est de constater que ces tendances à l'excès ne se sont en rien affaiblies, de sorte que certains philosophes vont encore nourrir le rêve d'une science métaphysique. Qu'est-ce à dire sinon que Kant est parvenu à identifier la source du problème de la rationalité à savoir la raison elle-même et son attirance pour le suprasensible sans parvenir à tempérer une telle tendance naturelle et cela pour nous parce que cette discipline stricte qu'il imposa va refermer l'esprit à certaines de ses capacités fondamentales et notamment à celle qui permet à la raison de donner au système de la connaissance, une forme d'unité de ses constructions. Cette unité ne peut être obtenue que par le regard très spécifique de la raison qui est naturellement en quête de l'inconditionné de toutes les conditions.

Kant en cherchant à retrouver ces conditions a priori, va certes dévoiler les critères de l'objectivité, mais sous l'effet des réappropriations diverses et multiples ces critères vont se durcir et même se muer en des règles qui ne vont finalement engendrer que des cas d'exclusions ou autrement dit, le rejet. Paradoxalement donc, la discipline kantienne viendra à terme selon nous, exténuer l'esprit critique qu'elle était pourtant venue incarner. Chercher à retrouver la voie du progrès aujourd'hui, c'est en ce sens devoir retrouver un tel état d'esprit. En l'occurrence cela va signifier pour Bachelard, devoir radicalement changer notre point de vue. Pourquoi effectivement le faut-il, si ce n'est parce que comme l'a montré Martin Heidegger à propos de l'être, le caractère traditionnel des représentations auxquelles nous nous référons et même des concepts et principes que nous utilisons, est dommageable pour le connaître parce qu'ainsi les vérités nous deviennent tellement familières qu'elles finissent par ne plus nous poser de question. Or, pour Gaston Bachelard, il faut comprendre que ce traditionalisme a des conséquences qui vont bien au-delà de la question métaphysique elle-même, et qu'elles concernent la question du progrès de la rationalité sur laquelle Kant a buté et qui demeure encore aujourd'hui, tout à fait d'actualité. Plus précisément, ce qui s'est instauré suite à la critique kantienne, c'est une interprétation stricte de ces critères et avec eux un paradigme abstrait qui exclut les données matérielles pour ne travailler qu'avec des concepts et des idées dans la construction du savoir. Or, rappelons-nous que sans expérience selon Kant, les concepts sont aveugles et les idées inopérantes.

Retrouver la voie du progrès, c'est devoir saisir le fonctionnement réel de l'esprit humain et le fait que la raison est à l'origine de nos dysfonctionnements, mais c'est surtout selon Bachelard, devoir apprendre à changer nos habitudes. Contrairement à la discipline que Kant est venue soutenir et qui ne sert pas le rétablissement de nos possibilités, Bachelard va défendre l'ouverture, d'abord de la raison elle-même face à ses appétences qu'elle suit trop facilement par habitudes puis des intellectuels de son époque face à l'idée de changement de paradigme. Cela implique selon Bachelard, une certaine révolte tant la révolution kantienne n'a pas réussi à amener de solution au problème. Il faut se révolter contre tout paradigme voué à l'abstraction qui rejette les données sensibles, et aussi contre les habitudes que nous avons prises concernant le réel dans sa vision cloisonnée au sein de la dichotomie sensible-intelligible.

Mais, surtout, il faut aller au-delà de la révolte, et par le biais de l'ouverture de notre esprit, précisément intégrer ces points de discordes pour pouvoir les dépasser. Plus exactement, il faut les embrasser dans la réflexion sur les conditions du progrès de la science philosophique pour qu'ils ne soient plus ici générateurs de troubles mais au contraire enfin porteurs d'une évolution. En l'occurrence, ce que Gaston Bachelard va intégrer ce sont des références extra-philosophiques, comme celles de la poésie et de la psychanalyse car elles vont, par leur différence de point de vue, pouvoir éclairer la problématique sur laquelle les philosophes s'échinent depuis des siècles. Ce qui va apparaître par ce biais à Bachelard c'est la relation d'interdépendance qui existe entre l'inconscient et la conscience qui va influencer notre perception du réel. Qu'il s'agisse de la construction de l'identité individuelle ou bien de celle de la connaissance, le psychisme est en soi une unité à conquérir et à entretenir pour le bien de ce dernier, c'est-à-dire pour son équilibre fonctionnel. Cela implique pour Bachelard, au-delà de la révolte et de l'ouverture à la différence du rationalisme contemporain, la véritable intégration de cette différence dans le système de la connaissance et même, comme fondement de la progression de l'esprit humain. De l'union des différences dépend l'unité de nos fonctions dépourvues dans cette position de motifs de frustrations et d'occasions de troubler notre esprit. Depuis les dérives d'interprétation du kantisme, c'est l'enjeu pour le rationalisme que de restaurer les conditions pérennes du savoir.

C'est par le principe de cette *dialectique des contraires* que Bachelard va faire évoluer la situation du rationalisme contemporain, l'amenant à devenir un autre rationalisme qui intègre enfin les concepts purs comme l'intuition sensible, les idées comme les images, autrement dit les produits de toutes nos facultés y compris celle tant décriée de l'Imagination. Redécouverte comme capacité à former et surtout, à déformer les images, nous reconduisant aux archétypes du psychisme humain, et ainsi, à l'histoire individuelle et collective du progrès de la rationalité humaine, l'Imagination apparaît à travers l'imaginaire qu'elle produit, comme le moyen de faire émerger ici, un autre mode de pensée, une autre position de la pensée qui rassemble en elle, le passé, le présent et l'avenir, bref, le devenir de toute pensée. Avec la dialectique des contraires advient ainsi dans la philosophie de Bachelard, un nouveau mode de la spéculation, et même une dimension inédite, au fondement d'une autre compréhension du réel.

5-1 La révolution contemporaine du rationalisme avec la philosophie du non de Gaston Bachelard et ses conséquences sur le problème de la Métaphysique

Nous avons pu le constater les problématiques rencontrées aujourd'hui par la science et plus particulièrement par la science philosophique, ne sont pas nouvelles mais au contraire sont-elles un héritage des traditions interprétatives à l'égard notamment du kantisme, et des champs de la spéculation qu'elles ont alors fixées et enseignées. En l'occurrence, la problématique majeure concerne le fait que l'esprit philosophique ne progresse plus vers l'acquisition des savoirs, et ce faisant, qu'il ne soit plus une force de proposition dans la réflexion des intellectuels face aux progrès des autres sciences et face aussi, aux propres évolutions du réel. C'est dire que la tendance qui a émergée depuis les différentes interprétations de la « Critique [...] » et qui est précisément une tendance au cloisonnement de l'esprit humain sur lui-même et plus particulièrement en science philosophique, sur les conditions a priori de la connaissance objective que le penseur de Königsberg est parvenu à dévoiler a atteint aujourd'hui son paroxysme pour menacer toute forme de criticisme et même le philosophe. Nous comprenons que la menace de destruction ne concerne pas spécifiquement le cas des réflexions de type métaphysique, et que contrairement à ce que les postmodernes ont pu affirmer, elle concerne la science philosophique dans son ensemble. Se tient même de nos jours un véritable procès à son égard. Or, ce qu'il est intéressant d'observer c'est le fait que ce procès reprenne les mêmes chefs d'accusations adressés alors, par les philosophes aux métaphysiciens concernant leur responsabilité dans cette situation de déchéance. Nous savons désormais que celle-ci ne tient pas aux métaphysiciens en particulier ni aux philosophes en général mais qu'elle ressort de la nature de l'esprit humain et de sa tendance aux débordements. C'est l'un des résultats fondamentaux de Kant, qui sera redécouvert et réaffirmé des siècles plus tard par Heidegger et par Bachelard, à savoir le fait que les troubles subis par la science philosophique sont ceux que chaque science peut éprouver, qu'ils appartiennent à la rationalité quelle que soit son époque et cela parce que ces troubles viennent de l'esprit humain, et précisément de la raison qui ne veut pas tempérer ses appétences pour le suprasensible. Restaurer l'équilibre des forces et des fonctions pour ouvrir la raison et avec elle l'esprit humain sur le réel et l'intérêt de sa diversité, c'est la voie suivie par Bachelard et le surrationalisme.

Notion nouvelle en science philosophique et introduite par le penseur, elle témoigne de la nécessité pour le rationalisme contemporain d'une révolution c'est-à-dire, d'un réel dépassement de lui-même. Nous le savons désormais, ce qui doit être dépassé ce sont les perspectives traditionnelles, toutes les habitudes prises dans le jugement du réel et plus précisément dans l'évaluation des propositions faites sur celui-ci, car elles ne finissent par conduire qu'au sectarisme et au dogmatisme. A ce titre, se dépasser implique donc aussi de devoir s'ouvrir et intégrer aux représentations traditionnelles en science philosophique, des perspectives hétérogènes et hétéroclites, à la fois issues de domaines dans lesquels habituellement les intellectuels ne vont pas chercher, sous prétexte que leurs résultats ne seraient pas assez convaincants c'est-à-dire falsifiables, comme par exemple la psychanalyse et la littérature ; ou bien issues de points de vue a priori incompatibles avec ceux que défend la science philosophique comme ceux exprimés par les esthètes ou les métaphysiciens eux-mêmes. Ce que va rechercher Bachelard par ces différents rapprochements, ce n'est pas une mise en concurrence car la science philosophique a déjà trop nourrie par le passé de querelles qui n'ont pas cessées de nuire à sa réputation et surtout, à son évolution. Mais ce qu'il cherche c'est une mise en relation paradoxale de ces points de vue afin de tirer partie de leur différence et pour en faire le moyen d'une meilleure exposition de la signification de chacun d'eux. C'est à ce titre qu'il faut évoquer selon Bachelard non pas l'émergence d'un nouveau rationalisme mais du *surrationalisme*, qui par le biais du paradoxe va venir magnifier son point de vue et même son objet en une combinatoire inédite.

En effet, le surrationalisme repose sur le principe d'une dialectique des contraires qui est applicable tant bien aux idées contradictoires qu'à des fonctions spirituelles, dont celle de la raison. Selon Bachelard, « il faut rendre à la raison humaine sa formation de turbulence et d'agressivité. On contribuera ainsi à fonder un surrationalisme qui multipliera les occasions de penser. Quand le surrationalisme aura trouvé sa doctrine il pourra être mis en rapport avec le surréalisme car la sensibilité et la raison seront rendues l'une à l'autre ensemble à leur fluidité. Le monde physique sera expérimenté dans des voies nouvelles. On comprendra et on sentira autrement »¹²⁵.

¹²⁵ Pouliquen J-L, Gaston Bachelard ou le rêve des origines, L'Harmattan, 2006, Page 102. L'auteur fait référence faite à l'édition posthume de L'Engagement rationaliste, PUF, 1972, Pages 7-12.

Le surrationalisme par sa démarche d'intégration au-delà des divergences qu'il peut rechercher d'abord pour provoquer l'esprit humain, correspond donc non seulement à une autre façon de penser mais aussi, à un nouvel âge de la pensée philosophique. Il y a en effet dans l'évolution de Bachelard du rationalisme vers le surrationalisme, le passage à une forme de maturité intellectuelle. Il n'est alors plus question pour le système de la connaissance d'être conçu comme un cadre rigide et strictement fermé de la pensée ; il n'est plus question pour nos facultés de venir générer des discordes ; il n'est plus question en chacune d'elles de voir apparaître des points de ruptures causés par l'insatisfaction de leurs fonctions. Bien plutôt faut-il compter désormais, sur une expression libre mais respectueuse de ces fonctions, sur une harmonie de nos facultés et de tout le système de la connaissance qui ne fait plus de la différence une source de troubles ni le motif du rejet. Le surrationalisme est le moyen d'intégrer ce qui dans le rationalisme classique, venait susciter la crainte et causer l'exclusion. Suivant Bachelard, « la connaissance cohérente est un produit non pas de la raison architectonique mais de la raison polémique. Par ses dialectiques et ses critiques, le surrationalisme détermine un *surobjet*. Le surobject est le résultat d'une objectivation critique, d'une objectivité qui ne retient de l'objet que ce qu'elle a critiqué ». ¹²⁶

Dans le cas de la métaphysique, qui a engendré les premières discussions autour des possibilités et des limites réelles de l'esprit humain, le surrationalisme nous permet d'aller au-delà des préjugés, des critiques et du rejet, et il permet aussi de prolonger le changement radical de point de vue qui est venu s'instaurer avec la philosophie heideggerienne pour enfin considérer sans appréhension la question qui est la sienne à savoir, la question de l'être, d'autant que nous savons maintenant qu'elle n'est pas la cause des troubles que les intellectuels, de tous temps, ont pu subir en cet endroit. En d'autres termes, il faut réintégrer dorénavant les questions métaphysiques dans le champ de la science philosophique comme étant rationnelles et même pertinentes, en tachant toutefois de ne pas nous laisser submergés à nouveau, mais en tentant plutôt de faire des dérives passées des motifs réels de renouvellement du questionnement. Car essentiellement, « la généralisation dialectique, doit inclure ce qu'elle nie » ¹²⁷.

¹²⁶ Bachelard G., La Philosophie du Non, PUF, 2002, Page 139.

¹²⁷ Bachelard G., *Op. Cit.*, Page 137.

C'est bien le cheminement que va suivre la pensée bachelardienne à l'égard à la fois des perspectives métaphysiques traditionnelles et de la question fondamentale que la discipline a pu faire émerger, depuis sa naissance dans l'Antiquité grecque, allant ici contre ses intérêts premiers et ses recherches initiales. Effectivement, souvenons-nous qu'à l'origine, Bachelard est épistémologue et qu'il s'occupe surtout du problème de la rationalité qui ne parvient plus à progresser. De ce fait primordialement, comme de nombreux autres épistémologues et philosophes, il voit dans le questionnement de la Métaphysique, un obstacle aux progrès de la rationalité. Ce sont ses rencontres avec la poésie de Lautréamont, la psychanalyse de Freud puis de Jung qui, nous le savons, vont produire dans sa philosophie, un changement considérable de position, à tel point que Bachelard va non seulement s'ouvrir aux questions métaphysiques et prôner leur intégration systématique dans la spéculation philosophique mais surtout, ce changement va l'amener à développer lui-même une réflexion en Métaphysique. Si Bachelard adoptera cette position aux antipodes de ses premières convictions et si finalement il engagera un réel questionnement sur la Métaphysique, c'est parce que les connexions découvertes par Kant et par Heidegger entre la raison et l'imagination vont lui devenir claires et probantes. C'est aussi parce que la dialectique des facultés, va lui indiquer la voie d'une alternative à l'appui de cette évidence suivant laquelle, « l'esprit peut changer de métaphysique ; il ne peut se passer de métaphysique »¹²⁸.

Primordialement en effet, il est apparu à Bachelard que l'imagination forme avec la faculté de raison, une dualité dont l'alchimie permet enfin d'atteindre une harmonie du système de la connaissance et une amélioration de ses fonctions constitutives. Par ailleurs, il lui est apparu aussi que cette harmonie n'est pas seulement fonctionnelle, mais qu'elle est surtout et avant tout, temporelle car l'unité créée entre les différentes facettes de l'esprit humain renvoie à l'Histoire de l'Humanité et même à son devenir. En conséquences de quoi parvenir à instaurer et à maintenir une telle unité, implique certes d'équilibrer le rapport des facultés entre elles et pour cela, de les ouvrir l'une à l'autre. Mais, pour que ce précepte puisse s'appliquer effectivement et efficacement, il devient évident qu'il faut en interroger le fondement et demander alors, quelle est l'essence du temps qui semble conditionner l'avènement de toute unité possible.

¹²⁸ *Op. Cit.*, Page 13.

Précisément pour cela, nous ne pouvons nous passer de la Métaphysique. Car même si l'on reconnaît avec Kant que la fondation de la connaissance l'être est une tentation légitime de la raison, qui reste malgré tout essentiellement la tentative vaine de cette dernière en vue de gagner l'inconditionné, pour autant la question métaphysique n'a pas à être détruite et l'inconditionné qu'elle vise, à savoir l'être reste indispensable au fonctionnement du système de la connaissance. Si la Métaphysique ne peut exister en tant que science pure, le métaphysique va demeurer et c'est la conclusion de Kant au terme de la « *Critique de la raison pure* ». Nous savons quel accueil sera réservé par la suite à cette conclusion, et nous voyons pour quelles raisons désormais elle doit de nouveau s'imposer en science philosophique. Puisque la démonstration a été faite de la responsabilité de la raison, dans les débordements multiples de l'esprit humain, il faut reconnaître le fait que le questionnement métaphysique n'est qu'un symbole de la situation pernicieuse dans laquelle les philosophes sont plongés, et non sa cause. Pour sortir de cet état de fait, il faut comprendre quel est l'état de droit de la raison et en cela revenir au kantisme qui a explicité l'essence du tempérament humain. Selon lui, toute connaissance est conditionnée a priori et donc limitée dans ses possibilités. La limite kantienne est fixée par le domaine de l'expérience qui est le point de départ indépassable de la connaissance, le problème étant qu'avec la raison le pas est franchi et selon Kant, ne pas respecter ses limites mais tenter de les dépasser toutes, n'est pas qu'un essai pour atteindre l'inconnaissable, c'est le moyen de tester notre pouvoir. Le métaphysique a ce sens une double fonction, celle de conditionner la connaissance et celle de la limiter pour mieux apprendre à employer le pouvoir de l'esprit humain. Toutes les tentatives de transgression de la raison sont bien l'occasion pour elle de se mettre à l'épreuve, et d'éprouver son existence à travers ses fonctionnalités. Il s'agit là d'une nécessité fonctionnelle qui fera dire à Heidegger, que le métaphysique a une troisième fonction, celle de garantir l'effectivité du savoir ou autrement dit, la vérité. En l'occurrence, c'est la temporalité qui chez Kant et chez Heidegger plus récemment va apparaître comme le moyen de toute effectivité possible, car c'est dans le temps et par le temps que toute vérité s'éprouve. Toutefois pour le saisir, il faut conduire plus qu'une analyse de la raison selon Heidegger et Bachelard s'accordera avec lui sur ce point. Il faut développer un questionnement métaphysique et plus précisément alors venir interroger le temps, pour espérer dévoiler les fondements de l'effectivité.

C'est donc par la question du temps que Bachelard va être conduit à gagner le champ de la Métaphysique, même si paradoxalement, ce n'est pas comme pour Heidegger, la question du destin de la Métaphysique qui lui a inspirée cet intérêt. C'est plutôt la dialectique des contraires qui est en soi la reconnaissance du dualisme qui implique l'instauration d'une alternance entre les termes mis en relation. Une telle alternance va impulser à la rationalité et à toute pensée en général, un autre rythme loin de cette unilatéralité prônée auparavant par la science philosophique dans son paradigme du rationalisme absolu. Elle va lui offrir également une nouvelle résonance qui vient du choc produit lors de la rencontre entre des éléments contradictoires que la dialectique va ensuite équilibrer et harmoniser au sein d'une nouvelle unité. Mais, cette nouvelle résonance vient aussi et peut-être essentiellement de l'avènement paradoxal de sens que vient produire la dialectique des contraires, par une sorte de jaillissement dans la conscience, d'une vérité jusqu'ici voilée par les préjugés et les habitudes de la pensée. L'ouverture que génère la dialectique des contraires est donc certes initialement chez Bachelard méthodologique et s'applique à la rationalité pour lui permettre d'évoluer. Mais à travers le surrationalisme nous voyons en quoi cette réflexion a évolué, faisant de la dialectique des contraires un principe qui doit être appliqué pour que l'esprit reste ouvert sur les évolutions du réel et qu'il demeure apte à les intégrer toutes. Or, ce qui doit désormais être intégré, c'est cette expérience particulière du temps que permet la dialectique des contraires, laquelle nous ouvre à la vérité de l'instant.

Le « jaillissement » de la vérité qu'elle provoque, conduit effectivement Bachelard à l'intuition d'une instantanéité de la pensée, d'une immédiateté de la vérité laquelle pose tant bien la question de l'essence du temps que celle de la pensée, pour toucher alors aux conditions réelles d'accessibilité de la vérité et de l'être ce qui est la même chose pour la philosophie heideggérienne. Martin Heidegger en l'occurrence, a établi que l'accessibilité et la connaissance du réel reposaient sur le temps, celui-ci étant à la fois l'horizon du questionnement de la Métaphysique sur l'être, et le pont qui mène l'individu au-delà de son existence quotidienne à la conscience claire de sa condition. Sans pénétrer plus avant ici les fondements de la position de Heidegger, la démarche de Bachelard sur la base de son intuition, n'en sera pas très éloignée puisqu'il s'agira de questionner le temps, et pour cela de revenir sur notre perception ordinaire.

C'est d'abord avec l'historien bourguignon Gaston Roupnel, et par un dialogue avec l'œuvre intitulée « *Siloé* », parue en 1927, que l'interrogation du temps va s'engager clairement chez Bachelard. Là encore, la référence choisie n'a rien de conventionnel puisque Gaston Roupnel sans être un historien marginal, va toutefois défendre dans son domaine une théorie peu soutenue à l'époque. En effet, dans son œuvre « *Siloé* », il va développer une conception du temps centrée alors essentiellement non pas sur la durée qui sert couramment de moyen aux historiens pour comprendre et expliquer les faits passés et présents, mais plutôt sur l'instant. Traditionnellement, en effet la notion de durée permet aux historiens d'une part d'organiser les faits et d'autre part de les structurer en leur donnant une orientation logique. Ainsi, l'histoire peut-elle saisir l'enchaînement de tous les événements mais aussi leur collusion, hier comme aujourd'hui, avec d'autres événements. Grâce à la notion de « durée », l'histoire peut déterminer précisément l'origine et les fins des actions humaines en apportant aux événements non seulement une datation mais aussi une véritable direction. C'est de cette manière alors, que l'histoire peut prendre forme, et qu'elle devient lisible par les spécialistes comme par les profanes. En l'occurrence ici, la notion de « durée » vient donner du sens aux événements en les organisant de façon rationnelle et logique.

Or, si cette lecture traditionnelle des faits humains, peut donner une structure solide, rationnelle et logique aux événements, c'est précisément parce qu'elle ne regarde pas ces événements en eux-mêmes comme des faits isolés mais parce qu'elle considère les enchaînements d'événements et donc, des phénomènes dans leur globalité plutôt que dans leur unicité. L'histoire traditionnelle ne regarde pas les faits singuliers, mais les faits rassemblés en une totalité, qui devient sous le regard de l'historien un véritable événement et par sa plume, un fait historique au sens plein du terme pour le profane qui s'y intéresse. C'est à ce titre d'ailleurs, que le néophyte qui s'interroge sur le sens de l'histoire, sur une époque en particulier ou encore sur l'un de ces faits historiques, ne va retenir que les dates qui symbolisent l'Histoire et jamais les faits anecdotiques semble-t-il qui jalonnent celle-ci et viennent la nourrir dans ses fondements. Certes, ils attachent à ces grandes dates et grâce aux historiens une certaine histoire, celle des faits qui se sont produits à travers des figures d'excellence, mais paradoxalement, ils ne retiennent ni l'histoire dans sa globalité, ni surtout, dans son essentialité.

C'est en effet l'avis de Roupnel, selon qui l'histoire traditionnelle ne vient finalement, sous couvert de la durée et de la fonction de rationalisation qu'elle accomplirait ici, qu'accumuler les faits, les agglomérer, pour les dérouler ensuite logiquement. Mais, cela reste selon lui, une organisation artificielle, qui repose sur une idée commode du temps, celui de la « durée » et qui ne s'intéresse alors dans sa reconstitution qui est en réalité selon Roupnel, une véritable reconstruction de l'histoire, qu'aux grands faits et aux grands hommes qui à première vue la personnifient. Or ce n'est là qu'en rester à la surface de l'histoire, à l'image première des événements, et finalement, à un récit apocryphe à qui il manque l'essentiel selon Gaston Roupnel, à savoir la considération pour les petits faits, les événements singuliers qui loin de polluer l'histoire, lui donne au contraire consistance et donc aussi, une certaine forme de constance qui n'a rien à voir avec la permanence de la durée. Il faut considérer le primitif agraire, la charrue, la pioche, la bêche car avec cela selon Roupnel, on édifie les campagnes, on suscite les villes, on construit l'histoire. Cette « poésie des champs » comme Roupnel la nomme, ne voile pas mais dévoile les fondements réels des événements, et le fait que « les lignes chancelantes de l'Histoire n'ont de fermeté que d'être les institutions fixées sur la charpente de cette campagne dont nos patries sont les horizons grandis »¹²⁹. Mais, pour pouvoir considérer de tels faits, il faut déjà reconsidérer le temps et différencier de la perception ordinaire, l'essence réelle du temps qui est pour Roupnel, *l'instant*. En l'occurrence, cette perception ordinaire, est celle de la durée, et nous l'avons tous à l'égard des événements, par habitudes ou plutôt, par enseignement. En effet, pour Roupnel, la perception du temps est conditionnée certes a priori, comme le soutenait Kant, mais elle l'est aussi a posteriori, et repose alors non pas sur des déterminations fondamentales du jugement mais sur des préjugés qui sont devenus des commodités. Comme Heidegger le dénonçait à l'égard de l'être, comme Bachelard a pu à son tour le faire à l'égard de la rationalité, il faut considérer avec Gaston Roupnel maintenant, qu'il y a un regard traditionnel sur le temps qui en a érodé la vérité. Pour s'en défaire il n'est d'autre moyen pour Roupnel, que d'apprendre à regarder la réalité autrement en utilisant le prisme des faits souterrains de l'histoire pour faire apparaître alors non pas la signification de ces singularités mais l'existence de singularités significatives, du sens fondamental de l'individuel, et donc, pour le temps, de l'instant.

¹²⁹ Roupnel G., Histoire de la campagne française, Grasset 1932, Page 9.

Affirmer en dépit des positions traditionnellement défendues en faveur de la durée, que la seule réalité du temps est celle de l'instant n'est pas une question de rébellion menée à l'égard des autres penseurs comme Henri Bergson, mais c'est une manière pour Roupnel, de sortir du cadre conceptuel habituellement usité, pour s'ouvrir à la seule réalité du temps. Il s'agit de s'ouvrir aux petits faits qui concrétisent l'histoire et ainsi à la véritable dynamique du temps, fondée selon Roupnel sur l'instant. Parler d'une prééminence essentielle de l'instant par rapport à la durée, ce n'est pour autant pas seulement changer de point de vue et tourner le regard vers une autre idée. Mais c'est surtout selon Roupnel, constater, en dépit des récits historiques, des postulats scientifiques et philosophiques, et même de nos simples habitudes, que la durée n'est pas une donnée immédiate de la conscience, contrairement à ce que Bergson affirme. Pour comprendre qu'au contraire il s'agit là d'une production scientifique, artificielle dont nous avons tellement pris l'habitude que la seule interrogation nous paraît être blasphématoire, il ne s'agit pas d'abord de se rebeller et d'adopter un autre parti pris. Il s'agit plutôt d'aller constater la caducité du point de vue de la durée et précisément l'a priori lié à l'idée qu'il s'agit de l'essence du temps et non d'une interprétation qui, par sa vulgarisation au fil des siècles a fini par se présenter comme une évidence.

Précisément, il s'agit pour s'en apercevoir de se tourner comme le fait Roupnel, vers les petits faits singuliers apparemment sans incidence de l'histoire car ils sont au-delà des conventions sociales les révélateurs de la dynamique fondamentale du temps qui repose non pas sur des ères, des siècles ou des décennies mais sur les épiphénomènes qui apparaissent dans ces unités artificielles comme des discontinuités temporelles et qui en réalité, sont des événements créateurs de sens, et même de vie pour Roupnel. De telles discontinuités reposent sur la singularité du fait par rapport à l'importance de l'évènement historique ; elles reposent sur le caractère des individus que le fait va concerner, et en l'occurrence sur les individus plutôt singuliers en comparaison avec les personnages illustres des récits historiques. Enfin et surtout, elles reposent sur la temporalité même du fait pris en référence, qui est dans l'immédiateté ou plutôt dans l'instantanéité, par rapport aux grands événements que les historiens retracent et qui souvent se déroulent sur une période c'est-à-dire, dans la continuité d'une durée. Or, ce qu'attestent les petits faits, c'est que le vécu n'est pas continu mais discontinu.

Certes, Henri Bergson dans son œuvre intitulée « *Essai sur les données immédiates de la conscience* », laquelle parut pour la première fois en 1889, va lui aussi travailler contre les préjugés afin de dévoiler la véritable essence du temps. En l'occurrence, pour cela selon lui, nul n'est besoin de solliciter les travaux des scientifiques, ni les multiples preuves données par ces derniers pour avoir la certitude et même la conviction que la durée est la réalité du temps. Comme l'indique l'intitulé de son œuvre, il s'agit là en effet d'une donnée immédiate indubitable que l'expérience scientifique peut certes corroborer, mais ne jamais dépasser. « La durée toute pure est la forme que prend la succession de nos états de conscience quand, dit-il, notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs. Il n'a pas besoin, pour cela, de s'absorber tout entier dans la sensation ou l'idée qui passe, car alors, au contraire, il cesserait de durer. Il n'a pas besoin non plus d'oublier les états antérieurs : il suffit qu'en se rappelant ces états il ne les juxtapose pas à l'état actuel comme un point à un autre point, mais les organise avec lui, comme il arrive quand nous nous rappelons fondues pour ainsi dire ensemble les notes d'une mélodie. Et, ne pourrait-on pas dire que si ces notes se succèdent, nous les percevons néanmoins, les unes dans les autres et que leur ensemble est comparable à un être vivant dont les parties, quoique distinctes, se pénètrent par l'effet même de leur solidarité ?

La preuve en est poursuit Bergson, que si nous rompons la mesure en insistant plus que de raison sur une note de la mélodie, ce n'est pas sa longueur exagérée, en tant que longueur, qui nous avertira de notre faute mais le changement qualitatif apporté par là à l'ensemble de la phrase musicale. On peut donc concevoir la succession sans la distinction « t », comme une pénétration mutuelle, une solidarité, une organisation intime d'éléments dont chacun représentatif du tout, ne s'en distingue et ne s'en isole que pour une pensée capable d'abstraire »¹³⁰. C'est là un point de discordance essentiel avec Roupnel, selon qui bien loin de servir la pensée abstraite du rationaliste ou bien du scientifique, l'instant permet de leur échapper en focalisant alors notre regard sur le singulier et le concret qui sont les révélateurs de la dynamique du temps. Ce que décrit Bergson par l'exemple de la partition musicale, c'est précisément une certaine conception de la dynamique temporelle basée sur un enchaînement ininterrompu.

¹³⁰ Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, PUF, 2011, Pages 74-75.

Indéniablement selon Roupnel, ce que vient symboliser l'exemple de Bergson, c'est la prévalence du tout sur la partie dans la nature et aussi dans l'esprit humain lequel instinctivement va organiser les informations singulières qui sont disséminées ici ou là dans le réel, afin de forger la connaissance objective de ce dernier et notamment, d'extraire des expériences réalisées, les lois universelles de la Nature. La référence à la partition musicale permet de comprendre comment l'esprit va ici tracer un chemin commun, suivis naturellement par les phénomènes à travers la causalité et la finalité. Elle permet ensuite de dévoiler en quelque sorte une ligne de conduite que l'esprit devra appliquer dans l'approche du réel et celle-ci va reposer sur la théorie suivant laquelle le temps est essentiellement durée. C'est à partir de cette donnée immédiate qu'il faut désormais selon Bergson, questionner les fondements de la pensée et même de toute créativité. Or pour Roupnel, la ligne de conduite qui est tracée par la théorie bergsonienne n'est qu'une ligne de fuite vers l'infini qui donne aux actions humaines une apparente stabilité liée à la perpétuité du temps que la durée voudrait profiler. Mais, l'existence humaine n'est pas indéterminée dans le temps, elle est plutôt limitée dans sa temporalité comme dans ses possibilités, tant et si bien que se consacrer à la permanence, à la stabilité et à l'infinité, c'est pour Roupnel, nier une telle réalité. En ce sens, loin d'être une donnée immédiate de la conscience, la durée est au contraire une supercherie entretenue par bon nombre de scientifiques et aussi de philosophes. En l'occurrence suivant Roupnel, même si Bergson cherche à assoir une intuition de la durée il va user comme les scientifiques d'arguments organisationnels structurants pour appuyer sa vision et faire disparaître derrière l'apparence de la permanence, par le nivellement des événements, toute singularité. C'est la preuve pour Roupnel, que la durée n'est qu'une construction théorique qui permet d'enchevêtrer les faits, et de leur donner une forme logique. Toutefois, pris en eux-mêmes individuellement, les faits n'en sont pas moins explicables rationnellement, aussi à ce titre ne donnent-ils pas moins de sens à l'histoire que lorsqu'ils sont rassemblés en un tout organisé. Ils sont même le véritable sens de l'histoire, car dans l'atome de vie qu'ils représentent à l'échelle de l'Humanité, il n'y a pas à voir qu'un instantané de l'existence humaine mais un moment totalement humain et rationnel, qui donne à l'instant de vie, à cette tranche d'histoire qu'il expose, son caractère de vérité contre l'apparence de la durée et la fiction de la permanence de l'existence dont on s'abreuve naturellement.

Cette vérité est celle de la discontinuité de l'histoire, du temps et plus originellement de la vie selon Roupnel, et elle repose sur ce que Gaston Bachelard est venu identifier concernant la rationalité contemporaine au *paradoxe*, à savoir sur un élément qui va contredire la logique en vigueur et qui se faisant devient un révélateur. Concernant le temps, cet élément contradictoire est la discontinuité, qui révèle la réalité de l'instant et par là-même le ressort authentique de la dynamique temporelle. C'est précisément cette question de la dynamique du temps et donc, de toute existence qui va conduire Bachelard à engager une réflexion de type métaphysique, et un tel engagement sera d'abord, un engagement contre la philosophie de la durée de Bergson. Pourquoi un tel rejet, si ce n'est d'abord parce qu'étant influencé à la fois par les philosophies de Roupnel et de Bergson dans leur conception respective du temps, Bachelard ne saura réaliser la synthèse de leurs propositions et devra trancher parmi elles. Mais ce rejet aura surtout lieu selon nous parce que la position de Roupnel si peu conventionnelle et frappante qu'elle soit de primes abords est suivant Bachelard plus convaincante, celle-ci entrant en effet en résonance avec sa propre pensée et notamment, avec l'idée de discontinuité. Chez Bachelard, cette idée concerne d'abord la question du savoir et la conception habituelle en sciences, des progrès de l'esprit humain depuis l'aube de l'Humanité. En ce sens, elle concerne également une certaine histoire qui sera définie essentiellement comme étant discontinue et fondée sur des points de ruptures.

On va retrouver cette idée chez Roupnel lequel va défendre la singularité plutôt que les généralisations à outrance en mettant en avant le prisme temporel de l'instant en tant que marque véritable de la discontinuité et de la création. « A prendre la vie par son milieu, [...], on a toute chance avec M. Bergson de montrer que les mots *avant* et *après*, n'ont guère qu'un sens de repère parce qu'entre le passé et l'avenir on suit une évolution qui dans son succès général, paraît continue. Mais, si l'on se porte dans le domaine des mutations [...], où l'acte créateur s'inscrit brusquement comment ne pas comprendre qu'une ère nouvelle s'ouvre toujours par un absolu ? Toute évolution dans la proportion où elle est décisive est ponctuée par des instants créateurs. Notre connaissance de l'instant créateur où la trouverons-nous plus sûrement que dans le jaillissement de la conscience ? N'est-ce pas là que l'élan vital est le plus actif ? »¹³¹.

¹³¹ Gaston Bachelard, *L'Intuition de l'Instant*, Stock, 1992, Pages 18-19.

Cette question de l'élan vital, est précisément le point d'achoppement des pensées de Bergson et de Bachelard, irréconciliables totalement du point de vue de la conception du temps et de celle de la création et donc, de la liberté qui lui est sous-jacente. Chez Bergson, la durée est définie comme l'essence du temps et cela implique en soi, que le réel dans ses phénomènes perçus et vécus systématiquement nous apparaisse comme une totalité unifiée. Or pour Bergson d'une part, si cette unité du réel est immanente, (c'est bien à ce titre qu'elle est une donnée immédiate de la conscience qui n'a pas à être démontrée pour être saisie comme telle), elle est aussi permanente pour pouvoir faire face aux changements qui interviennent régulièrement, au fil du temps. D'autre part, l'unité du réel implique que la conscience soit en elle-même apte à suivre de tels mouvements. Pour cela, elle va précisément enrouler de manière continue les vécus sur eux-mêmes faisant du moi une unité reposant sur le flux permanent et absolu de ce mouvement de perpétuel progrès. Toutefois, nous le ressentons rarement comme tel dit Bergson, car la vie sociale impose un certain point de vue et en l'occurrence une analyse atomistique du réel qui divise le courant continu de la vie. Finalement, la conscience humaine se présente sous deux aspects : l'une est superficielle, influencée par les conventions sociales et les habitudes ; l'autre qui renvoie à l'intériorité et qui caractérise notre moi profond. Cette dernière est la véritable conscience du réel, seule capable selon Bergson de suivre, le mouvement permanent de l'évolution créatrice. Dire que la temporalité est continuité, implique que notre conscience du réel dure, et cela implique aussi que nos progrès et donc notre existence, eux-mêmes durent. Tel est l'enseignement de « *l'Evolution créatrice* », un texte de 1907 dans lequel Bergson va affirmer en effet que l'univers matériel a une durée qui lui est propre que l'on peut observer en considérant le temps qu'un morceau de sucre met à fondre dans un verre d'eau, car c'est comprendre à travers cette expérience le fait que la durée constitue la substance de notre être et de toutes choses. Autrement dit chez Bergson, c'est la vie elle-même qui dure au rythme de la création continuée. En définitive, la philosophie bergsonienne ne va pas seulement défendre une autre conception du temps, mais elle va aussi appuyer une autre conception de la création, et même de la vie à l'encontre des théories mécanistes et finalistes, de Darwin ou de Leibniz. Selon Bergson, même si la durée rythme l'existence humaine et ses progrès de façon continue, il n'y a pas de prédestination des actions humaines. Pour lui, notre évolution est libre.

C'est alors par l'intuition qu'on saisit l'élan vital qui pousse la matière naturellement à l'évolution et qui va s'exprimer comme énergie spirituelle de l'homme. En effet, le temps de la conscience est chez Bergson, le registre de toutes formes de vie et notre évolution est la courbe orientée qui est faite des créations successives et irréversibles. La constance de cette évolution implique toutefois une sorte de miracle renouvelé, le hasard ne pouvant présider. En l'occurrence, le moteur de l'évolution c'est l'élan vital en tant que poussée créatrice avec ses fabrications que sont notamment, les espèces vivantes qui obéissent chacune à une formule d'organisation particulière. La vie dans son évolution est mouvement créateur et si cette évolution est ouverte pour Bergson, c'est parce que le vital est essentiellement liberté. Pour Bergson création et durée sont bien liées à l'imprévisibilité de la marche en avant de l'élan vital. « Plus j'approfondis ce point, plus il m'apparaît que, si l'avenir est condamné à succéder au présent au lieu d'être donné à côté de lui, c'est qu'il n'est pas tout à fait déterminé au moment présent, et que, si le temps occupé par cette succession est autre chose qu'un nombre, s'il a pour la conscience qui y est installée une valeur et une réalité absolues c'est qu'il s'y crée sans cesse non pas dans tel ou tel système artificiellement isolé, mais dans le tout concret avec lequel ce système fait corps, de l'imprévisible et du nouveau. Cette durée peut n'être pas le fait de la matière mais celle de la vie qui en remonte le cours : les deux mouvements n'en sont pas moins solidaires. La durée de l'univers ne doit donc faire qu'un avec la latitude de création qui y peut trouver place »¹³².

La durée est inséparable de l'avenir, aucun état ne peut être strictement identique au précédent ni à aucun de ce qui a été déjà connu, ce qui signifie que la vie est en soi création. Elle est comme l'œuvre de l'artiste qui fait advenir le radicalement nouveau ou plus exactement l'original. Vivre signifie vivre une création incessante de soi par soi, ce qui signifie la vivre en artiste et donc, habiter pleinement notre temporalité au lieu de nous maintenir au dehors d'elle. Cette création de soi par soi, cette série de changements ininterrompue qui fait advenir perpétuellement de nouvelles formes, et qui appelle les créations imprévisibles a un nom : ce n'est rien d'autre que la liberté. Là où le destin est tracé par soi-même, la loi ou le déterminisme n'est pas imposé du dehors mais du dedans, là où aucune loi ne permet de prévoir ce qui adviendra.

¹³² Bergson H., L'Évolution créatrice, PUF, 1907, Pages 197-198.

Chaque fois que nous cessons de nous laisser pousser de l'extérieur à agir, chaque fois que l'acte vient du plus profond de nous-mêmes, nous revenons au dynamisme de la durée et aussitôt, nous découvrons et nous affirmons notre liberté. Mais, il nous appartient à chaque moment de notre vie, d'être nous-mêmes c'est à dire d'être libre. Toutefois, seules les personnes naïves pensent que la liberté revient à « pouvoir faire n'importe quoi ». La liberté affirme en effet Bergson, ne consiste pas en un pur et total libre-arbitre, ce n'est pas qu'un pouvoir de faire ou de ne pas faire qui serait gratuit, et ce n'est pas non plus une sorte d'indifférence. La liberté affirme Bergson, n'est pas une hésitation et un choix entre deux possibles, elle n'est pas située dans l'extériorité. Elle est plutôt la libération de notre préférence la plus intime, de notre plus originale préférence. La liberté est d'abord ma propre affirmation, ce n'est pas une liberté théorique qu'autrui aurait indifféremment de moi. « L'acte libre est incommensurable avec l'idée, et sa « rationalité » doit se définir par cette incommensurabilité même qui permet d'y trouver autant d'intelligibilité qu'on voudra. Tel est le caractère de notre évolution intérieure. Tel est aussi, celui de l'évolution de la vie »¹³³. Reste la difficulté que nous rencontrons en côtoyant la théorie de Bergson qui repose sur la possibilité de pouvoir trouver la liberté ici. En effet pour qu'un acte créateur apparaisse il faut déjà la possibilité d'une rupture, d'un instant libérateur, or la durée est monotone et n'admet pas la discontinuité. Elle ne peut donc selon Bachelard être en soi créatrice.

La vie pour Bachelard, c'est le discontinu des actes, le progrès c'est un ensemble de ruptures. Cette intuition qu'il a déjà évoqué à propos de la rationalité contemporaine a été renforcée par la conception de l'Histoire et du temps développée par Roupnel, et pour attester cette certitude, en bon épistémologue, Bachelard va la mettre alors à l'épreuve de la science. En l'occurrence, il va travailler pour cela à partir des données de la science physique, et des progrès réalisés en la matière par Albert Einstein. Plus précisément, Bachelard va travailler à partir de la théorie de la relativité qui va selon lui attester de la réalité des discontinuités temporelles, et de ce fait assoir l'absoluité de l'instant face à l'artificialisme de la durée. Dans son texte, « *La valeur inductive de la relativité* », rédigé en 1929, il va questionner les découvertes de l'éminent scientifique qui quelques années plus tard, vont être déterminantes pour sa propre évolution.

¹³³ Bergson H., *Op. Cit.*, Page 37.

En ce sens, Bachelard affirmera en effet, qu'il fut réveillé de ses songes dogmatiques par la critique einsteinienne de la durée objective¹³⁴. Pourquoi sera-t-il si influencé par cette critique, sinon parce que le physicien ne va pas s'attacher dans son analyse, à la perception immédiate des phénomènes que nous pouvons naturellement avoir. Il ne va pas s'attaquer non plus, dans son explication aux nombreux préjugés que vont recéler de telles perceptions, mais il va plutôt se concentrer sur les faits eux-mêmes et interroger la réalité du temps. Ce faisant, Einstein va détruire ce semblant d'absolu qu'est la durée, objet scientifique devenu familier, pour retrouver alors l'absolu de ce qui est, à savoir l'absolu de l'instant. C'est que le physicien va démontrer la relativité de la longueur du temps, suivant les instruments de mesure utilisés, et ce faisant, il démontrera aussi la relativité du laps de temps. Dès lors, l'instant qui n'apparaît plus comme dans la pensée bergsonienne, comme une coupure artificielle mais comme un point de l'espace-temps, une réalité désormais identifiable. En définitive, ce que vont démontrer les travaux d'Einstein, aux yeux de Bachelard, c'est que la durée est certes une théorie séduisante mais qu'elle ne résiste pas aux expériences temporelles ni à la doctrine de la relativité laquelle démontre en effet, la réalité du discontinu. Mais, ce n'est pas la seule démonstration et donc, conséquences des travaux d'Einstein, aux yeux de Bachelard car en repensant la longueur du temps, et plus précisément le laps de temps, le physicien va également contribuer à revoir la notion d'espace-temps. Indéniablement, l'espace-temps est une notion scientifique qui va se voir être, par le biais des expériences einsteiniennes et de leurs conclusions, nécessairement repensée puisque le temps est en lui-même défini de manière différente. En l'occurrence, il va désormais apparaître non plus comme étant cette durée indéterminée qui progresse continuellement à l'infini, mais comme étant plutôt une longueur discontinuée, qui en elle-même se meut selon des ruptures caractéristiques. Ces moments représentent pour elle, des ponctuations majeures qui la conduisent à évoluer essentiellement. Ces ponctuations pour Einstein mais aussi pour Roupnel et Bachelard, sont bien celles de l'instant. Dans de telles conditions, l'espace-temps ne peut en rester à cette définition qui en fait la conjonction de deux dimensions du réel, dans la pensée. Mais, il devient une rencontre entre le lieu et le temps, entre un hic et un nunc pris non pas isolément mais dans leur coïncidence, qui pour Bachelard va révéler un autre point de vue.

¹³⁴ Bachelard G., *L'Intuition de l'Instant*, Stock, 1965, Page 29.

Apparait en effet ici la réalité d'une nouvelle conscience, qui n'était auparavant que simple nécessité théorique. « Subitement [dit Bachelard], avec la relativité tout ce qui avait égard aux preuves externes d'une durée unique, principe clair d'ordination des évènements, était ruiné. Le métaphysicien devait alors se replier sur son temps local, s'enfermer dans sa propre durée intime. Car le monde n'offrait pas, de garantie de convergence pour nos durées individuelles, vécues dans l'intimité de la conscience. Mais voici maintenant ce qui mérite d'être remarqué : l'instant bien précisé reste dans la doctrine d'Einstein, un absolu. [...] Nous sentons en lui la marque de la fixité »¹³⁵. C'est dire que dorénavant, concernant l'existence et plus généralement les questions métaphysiques, le point de vue de l'absoluité du temps pris comme masse informe et indéterminée qui court à l'infini, n'est plus de mise et que désormais il faut aller dans la direction de l'instant, dans toute interrogation de ce type. Avant d'emprunter un tel chemin, Bachelard va achever l'entreprise dans laquelle il s'est lancé à savoir, la démonstration de la réalité de l'instant face à la doctrine de la durée. En l'occurrence, si la réalité physique a été prouvée par les expériences d'Einstein, et si les préjugés à l'égard de l'instant ont été dénoncés n'en demeure, une certaine habitude de pensée contre laquelle il faut se battre, sans quoi on ne saura modifier notre considération du réel ni son questionnement, ce qui en Métaphysique est précisément problématique.

« Malheureusement, pour que cette analyse devienne claire et probante, il faudrait que le langage philosophique ou même le langage commun ait assimilé les doctrines de la relativité »¹³⁶. Déjà conscient, de l'importance des mots dans la compréhension, et même de leur influence sur cette dernière Bachelard va dénoncer comme Platon l'a fait en son temps, des usages pernicious qui polluent la pensée et l'empêchent alors d'évoluer. En l'occurrence les mots vont interdire tout renouvellement alors que dans le cas du temps, la théorie d'Einstein est désormais reconnue dans sa véracité. Encore une fois ce sont les habitudes que les mots participent à entretenir, qui font obstacle au savoir. Il y a un retard du langage par rapport aux progrès scientifiques, et cela est dû selon Bachelard au fait que l'intégration de ces derniers dans le langage courant est fonction d'une acceptation psychologique du changement. Or, cette acceptation n'est pas naturelle. Il faudra donc la provoquer et aller bousculer la grammaire.

¹³⁵ Bachelard G., *Op. Cit.*, Pages 30- 32.

¹³⁶ *Op. Cit.*, Page 37.

Faire accepter la réalité du temps qu'est l'instant, face aux enseignements et à toutes ces habitudes que nous avons prises que ce soit dans le quotidien de nos pensées les plus simples, ou bien dans les raisonnements des scientifiques, c'est devoir renverser selon Bachelard, tout un ordre de pensée. Déjà concernant la question des progrès de la rationalité, le philosophe avait pu démontrer que pour dépasser un parti pris aussi solidement enraciné en nous tel un mauvais réflexe, il fallait se rebeller. En l'occurrence, la rébellion était une rupture de principe, qui allait entraîner un changement de point de vue sur la rationalité en général, et en science philosophique sur le problème de la Métaphysique. Or, il allait aussi entraîner un changement de méthode. Ce que vient imposer la position de Bachelard, c'est une dialectique qui permette enfin le mariage ou précisément une coïncidence des contraires. Instaurant une relation paradoxale, la dialectique des contraires se fait révélatrice de l'essence des parties mises en présence et permet par là-même, de les conjuguer ensemble. Et cette conjugaison, parce qu'elle implique une certaine ouverture sur soi, va permettre finalement une ouverture vers l'extérieur et donc, une meilleure acceptation de la différence. Concernant la question du temps, Bachelard va d'abord prendre en compte cette différence qui existe entre la philosophie de Bergson et celle de Roupnel, entre l'instant et la durée. Cependant, il ne va pas chercher à les réconcilier, même s'il a longtemps hésité entre les théories. Bachelard va plutôt chercher à instaurer définitivement la philosophie de l'instant. Pour cela, il va encore appliquer le principe de la philosophie du non, qui n'est pas un nihilisme, et se rebeller sur l'impulsion du texte de Roupnel, « *Siloé* ». Mais, parce qu'aucune révolte ne suffit à elle seule à faire changer les points de vue, il ne pourra en rester là. Aussi, Bachelard cherchera-t-il à assoir cette conception du temps centrée sur l'instant qu'il partage avec Roupnel, en l'opposant à la philosophie bergsonienne. Cela ne suffisant pas, il cherchera à prouver la réalité physique de l'instant grâce aux progrès de la science moderne, et grâce surtout aux développements d'Einstein via la théorie de la relativité. Or, malgré toutes les découvertes réalisées, en dépit de toutes les expériences lesquelles viennent attester de la réalité de la discontinuité temporelle et donc de celle de l'instant, n'en demeure pas moins une suprématie de la durée, qui est liée au caractère d'absoluité qu'on lui a traditionnellement octroyé. C'est dire que pour dépasser une telle idée, il faut non seulement pénétrer la conception qui vient la sous-tendre, mais également la psychologie des penseurs qui la manient si bien.

Deux points de vue vont être dégagés et seront adoptés tour à tour par Bachelard dans son analyse à savoir d'abord, le point de vue du quotidien en contradiction avec l'essence même du temps dans sa perception ordinaire courante, et le point de vue de Bergson lui-même, avec lequel s'oppose celui de Roupnel. Nous avons vu que dans la perception quotidienne repose sur une certaine éducation de notre regard, laquelle quadrille mécaniquement les phénomènes grâce aux catégories de l'esprit humain et aux valeurs que la société à tel moment, va véhiculer. Il y a, avec le temps, et le poids des traditions, une perpétuation de ces conceptions, qui vont ensuite se transmettre de génération en génération pour nous apparaître comme des vérités, alors qu'elles sont le fruit de la généralisation des préjugés. A l'appui de cette généralisation vient le langage qui, à travers les mots, va fixer pour des siècles toutes ces croyances qu'il va subtilement transformer en une définition. Changer de point de vue sur le temps, et accepter la vérité de l'instant ce n'est pas fondamentalement échanger de doctrine mais c'est pour Bachelard, changer toutes nos habitudes et se rebeller contre elles. Or, de telles habitudes sont d'abord celles liées aux mots que nous utilisons et c'est donc notre vocabulaire qu'il faut chercher à modifier radicalement. Pour cela, il est besoin de pénétrer la psychologie de l'utilisateur. Concernant l'individu, nous voyons qu'il a en lui naturellement, un besoin d'infini, marque de la permanence des choses, car elle feint la durée indéterminée de l'existence humaine face aux angoisses de la mort. Concernant la science empirique, nous savons qu'elle a pris le virage du changement grâce aux travaux d'Einstein. Le point de vue à changer encore est finalement celui de la science philosophique, et pour Bachelard, c'est à la pensée de Bergson qu'il faut s'attaquer puisque c'est elle qui formalisera le mieux la théorie de la durée. Il s'agit d'abord pour Bachelard de faire changer de position son homologue dans un texte qui interrogera la thèse de ce dernier pour mieux la confronter alors à la certitude qui est maintenant celle de Bachelard et suivant laquelle l'instant est la seule réalité du temps. Si le texte de la « *Dialectique de la durée* », rédigé en 1936, ne vient pas tenter de faire la synthèse entre la vision de Bergson et celle de Roupnel, toutefois il exprimera une forme de réconciliation à laquelle Bachelard va aboutir. Suivant le principe de la coïncidence des contraires, il va les amener ici à s'équilibrer autour du paradoxe de la plénitude et du vide, de l'être et du non-être que soulève le temps. C'est ce paradoxe qui va même engager le questionnement métaphysique chez Bachelard.

5-2 Le paradoxe ou le jeu de l'alternance intellectuelle comme révélateur du rythme fondamental de la pensée et de la vie, entre instant et durée

Affrontant le problème fondamental de la rationalité contemporaine qui dorénavant ne parvient plus à progresser sur les questions scientifiques en général, et sur celles de la science philosophique plus particulièrement, Gaston Bachelard va proposer des perspectives qui iront bien au-delà des champs traditionnels dans lesquels il est venu s'exercer primordialement. C'est que non seulement il va nous dévoiler une nouvelle interprétation du principe traditionnel de la dialectique, mais il va aussi lui découvrir une dimension métaphysique qui va le pousser à une interrogation fondamentale. En effet, la dialectique bachelardienne, aux antipodes des interprétations canoniques de Platon et de Hegel, représente plus qu'un principe mais véritablement une nouvelle pensée. Il s'agit de la *philosophie du non* laquelle n'a rien d'une philosophie nihiliste, bien au contraire puisqu'elle consiste en une forme de révolte qui ne se lasse pas de déjouer tant bien les préjugés du sens communs que toutes les habitudes néfastes des intellectuels vis-à-vis des grandes problématiques qu'ils ont pris l'habitude de traiter. Cette révolte s'est d'abord exercée chez Bachelard à l'égard des positivistes et de leur doctrine des progrès ininterrompus de l'Humanité. Cette doctrine que l'on rencontre par exemple chez Auguste Comte, Bachelard va venir la dénoncer pour ce qu'elle est, à savoir l'idée d'une évolution constante des connaissances humaines, et aussi pour ce qu'elle implique à savoir l'idée que cette évolution repose sur des concepts et des principes universels uniquement. Selon Bachelard une telle doctrine est démentie par le témoignage que constituent les écueils de la recherche scientifique contemporaine au sens large dont le manque de progrès est un aspect fondamental et problématique. Il faut désormais prendre en compte non seulement la nature de l'esprit humain mais aussi et surtout, à l'aune de ces éléments, son rythme d'évolution. Or selon Bachelard cette évolution n'est pas continue ni ininterrompue depuis l'aube de l'Humanité mais elle se présente au contraire, à regarder les faits dans leur détail plutôt que dans leur globalité indifférenciée, comme une série d'essais plus ou moins fructueux composée de réussites et de tentatives ratées autour de théories et d'expériences qui ont dues avec le temps être réajustées voire même complètement abandonnées. C'est la preuve selon Bachelard, que notre évolution n'est pas continue mais bien *discontinue*.

C'est un principe qui caractérise en effet tant bien ici l'évolution de l'Humanité que le fonctionnement de l'esprit humain et les lenteurs qu'il connaît dès lors parfois dans son travail spéculatif, en raison notamment de toutes nos habitudes. Pour Bachelard, les habitudes doivent être prises comme des formes de récurrences conceptuelles et méthodologiques lesquelles sont incompatibles avec la notion même de « science » qui dans sa définition, cherche à progresser sur la voie de la connaissance des choses. La récurrence en effet, consiste à employer toujours le même registre pour parler du réel et ne contribue finalement qu'à développer une seule et unique explication. Les habitudes, qu'elles soient des réflexes intellectuels ou bien des concepts scientifiques, à force d'usages et de mésusages, sont devenus des obstacles épistémologiques à la connaissance car érigées en vérités, elles ont empêché la science de progresser. Il faut pour sortir de ces schémas, engager une révolte qui est un rejet de tout enfermement dogmatique et qui chez Bachelard se nomme *philosophie du non* en tant qu'expression de ce refus. Pour autant, elle n'est pas une fermeture mais au contraire une ouverture à la *différence* conceptuelle et méthodologique dans le travail scientifique en général. Cette ouverture implique une intégration de la différence comme donnée paradoxale laquelle va se montrer des plus révélatrices puisqu'elle va produire par son éclairage spécifique, une mise en lumière inédite des problèmes, et surtout de leur solution.

Ce sera le principe de la dialectique des contraires, qui au lieu de fondre la différence entre deux termes au cœur d'une synthèse englobante tel que le prônait Hegel, va ici être le moyen d'affirmer la différence comme essentielle à la connaissance en général. Par un jeu de miroirs et de contrastes, paradoxalement la différence va éclairer sous un jour nouveau le problème rencontré et dans le cas des progrès de l'Humanité qui est devenu au fil du temps, le problème de la science philosophique accusée de ne point produire de connaissances fiables ou autrement dit valables objectivement, le paradoxe apportée par cette différence de point de vue, va permettre de comprendre quelle est la racine véritable de ce problème. Par le recours singulier aux données de la psychanalyse et de la littérature, objets intellectuels contrastés par rapport à ceux de la science philosophique traditionnelle, Bachelard va montrer comment, au-delà du constat kantien suivant lequel l'esprit humain est la cause de sa propre perte, il est possible encore de progresser dans la résolution des problèmes philosophiques.

C'est alors au-delà du seul champ de l'épistémologie que la dialectique des contraires va s'appliquer, comme un principe méthodologique et surtout comme le moyen d'un renouvellement complet de la spéculation philosophique. En l'occurrence, Bachelard va être conduit à évoluer dans sa pensée, quittant les sentiers épistémologiques pour gagner ceux de la réflexion métaphysique, à l'aune de ce principe de la dialectique des contraires et surtout de ses implications. Outre le fait qu'il soit apparu désormais nécessaire en science et particulièrement en science philosophique, de devoir s'ouvrir à d'autres points de vue et à d'autres sources de spéculations que celles proprement philosophiques, il est en effet aussi apparu à Bachelard que la dialectique amène une nouvelle compréhension des concepts canoniques, laquelle va finalement imposer un nouveau rythme de fonctionnement à l'esprit humain. Après avoir été le principe de la nouvelle philosophie, celle du non de la révolte bachelardienne, la dialectique va se présenter par la suite comme une méthode indispensable dans la pensée du temps et même de la vie, et c'est à ce titre qu'elle amène Bachelard à engager une réflexion de type métaphysique. C'est cette question du temps soulevée par la dialectique des contraires et ses discontinuités intellectuelles mais aussi rythmiques qui va conduire le penseur à intégrer les questions métaphysiques, à l'évidence dépourvues de tout caractère néfaste vis-à-vis du progrès des sciences et alors à chercher ici des réponses.

Précisément, si la dialectique des contraires démontre que les progrès intellectuels de l'Humanité dans son histoire et aussi dans la réalité quotidienne, n'ont rien en soi de continu mais qu'ils sont au contraire discontinus, il faut se résoudre au fait que notre évolution repose sur des révolutions fortes mais éphémères, et qu'il y a dès lors une certaine « immédiateté » de la vérité du moins dans la forme de son avènement. C'est ce qui va conduire Bachelard à cette intuition suivant laquelle l'essence du temps ne serait pas essentiellement fondée sur la durée mais sur un instant révélateur et donc, créateur de sens. Cette intuition va être attestée par l'historien Gaston Roupnel et par son œuvre, « *La Nouvelle Siloé* », à partir de laquelle Bachelard va mener une grande réflexion qui donnera lieu à la rédaction de « *L'Intuition de l'instant* ». Cette intuition va être développée et accentuée par Roupnel, notamment au niveau des implications qu'elle a concernant les points de repères traditionnellement usités en Histoire, dont Bachelard a déjà dénoncé les effets néfastes, à savoir le point de vue de l'Universel.

C'est que chez Roupnel la vérité historique se situe dans les souterrains, dans les vies microscopiques et tous les chemins de terres invitant à la déambulation intellectuelle plutôt que dans les rues étroites des villes. Pour Roupnel, ce sont ces événements qui paraissent insignifiants aux scientifiques et de fait aussi aux érudits qui les lisent, qui viennent précisément donner sens à l'Histoire. Car ces événements si singuliers qu'ils soient, sont en réalité la matière fondamentale que l'historien travaille pour donner à la série qu'il étudie un certain sens et une logique, afin de mieux pouvoir l'intégrer à cet ensemble que forme le grand récit de l'Humanité. La difficulté précisément pour Roupnel, c'est que traditionnellement les historiens dans leur démarche scientifique classique, cherchent à s'élever vers la totalité que représente le temps de l'Humanité, afin de pouvoir assoir un discours à portée universaliste. Or, en nourrissant de telles fins, les historiens adoptent le point de la généralité tant et si bien que les événements dits singuliers ne peuvent leur sembler qu'insignifiants, à tel point qu'ils finissent par disparaître de tous leurs récits. Ce sont eux que Roupnel réhabilite dans sa théorie de l'Histoire et dans toutes ses œuvres dédiées alors aux couches dites populaires de la société française plutôt qu'à son élite comme dans « *Histoire de la campagne française* ». Il y a dans cette sibylline dédicace au singulier et à l'individuel, une forme de révolte qui va rapprocher Bachelard de Roupnel, l'amenant à réfléchir sur ses théories et en l'occurrence à travailler à travers « *La Nouvelle Siloé* », son intuition de l'instant.

En effet, si la discontinuité est l'essence de l'évolution humaine laquelle repose sur une série de ruptures radicales seules aptes à produire des révolutions intellectuelles, c'est que le temps sur lequel nous nous appuyons dans toute création et même dans toute vie, n'a rien lui non plus de linéaire et qu'il est en lui-même « corpusculaire », c'est-à-dire fondé sur l'instant et non sur la durée. Or, pour en avoir la certitude, nous pouvons comme le fait Roupnel considérer les faits singuliers de l'Histoire et descendre dans les sinuosités du réel. Ou nous pouvons aussi suivre le chemin tracé par Albert Einstein. En l'occurrence selon lui, il appert que l'Univers physique repose sur des révolutions microscopiques et macroscopiques organisées autour d'instantanés particuliers. A partir de ces théories, nous ne pouvons que délaisser selon Bachelard, la perspective traditionnelle de la durée si bien défendue par Henri Bergson pour nous en remettre à l'exploration de l'instant, via la dialectique des contraires.

Cette dialectique est un mariage des contraires, et elle repose sur un jeu d'opposition qui finit par se résoudre non pas au sein d'une synthèse mais plutôt par l'avènement d'un troisième terme, qui n'est rien que la sublimation des deux autres. Elle est chez Bachelard d'abord un principe philosophique, qui doit redonner sa vivacité à l'esprit critique. C'est ensuite une méthode de la pensée indispensable aux progrès du savoir tant recherchés par les philosophes contemporains. Or il importe pour le comprendre et surtout l'appliquer définitivement, de voir que cette méthode fonctionne suivant le principe de l'alternance, qui va être questionné et instauré comme tel par Bachelard à l'occasion de la réflexion sur le temps. Précisément ici, Bachelard est confronté à deux possibilités doctrinales, à savoir celle qui est proposée par Bergson et qui repose sur la durée, et celle qui est proposée par Roupnel fondée sur l'instant. Entre Bergson et Roupnel, entre l'instant et la durée Bachelard va devoir trancher, parce qu'il ne peut réaliser entre les deux de synthèse pertinente et surtout parce qu'il y a dans la théorie de Roupnel, de nombreux points de concordance avec sa propre philosophie. Ainsi, Bachelard refusera-t-il toute forme d'alternative intellectuelle, même si la dialectique des contraires semble promettre en principe une forme de réconciliation. Certes, cette méthode vise in fine l'intégration de la différence et le mariage des contraires mais pour l'heure elle marque l'instauration d'une dualité philosophique. Sans induire le balancement entre une proposition et une autre, ce qui ne viendrait concourir qu'à de l'indécision et à un manque de progrès, la dialectique va d'abord établir l'opposition. Qu'est-ce à dire si ce n'est que la dialectique bachelardienne, à défaut de résoudre de manière définitive la distance qui sépare la théorie de l'instant de celle de la durée, va au contraire la maintenir comme une dualité qui n'a pas à être résorbée. Il faut en effet la maintenir, pour faire vivre le contraste et donc le paradoxe, qui seul suscite en l'esprit humain assez d'étonnement et de curiosité pour le conduire à s'interroger et à ce titre, à générer des connaissances nouvelles dont il a besoin pour progresser. Loin des théories qui cultivent l'Absolu de la vérité et qui vont se consacrer totalement au point de vue de l'Universel pour atteindre une parfaite unité de sens, la dialectique bachelardienne maintient de la différence et donc la dualité sur laquelle elle s'appuie précisément pour générer la nouveauté. Dans le cas des deux doctrines de Bergson et de Roupnel, Bachelard ne va donc pas renier l'une au profit de l'autre, mais ayant un attrait indéniable pour l'instant, il va démontrer comment il se marie à la durée.

« Partout et toujours, la même idée fondamentale [...] guide la pensée bergsonienne : l'être, le mouvement, l'espace, la durée ne peuvent recevoir de lacunes ; ils ne peuvent être niés par le néant, le repos, le point, l'instant ; ou du moins ces négations sont condamnées à rester indirectes et verbales, superficielles et éphémères. [...] Que ce soit dans notre intuition de la durée ou dans nos conceptions de l'être ou bien encore dans le service de nos fonctions, nous sommes livrés d'après le bergsonisme à une continuité *immédiate* et *profonde* qui ne peut se rompre que superficiellement par l'extérieur, par l'aspect, par le langage qui prétend la décrire. Les discontinuités, le morcellement, la négation, n'apparaissent que comme des procédés pour faciliter une exposition ; psychologiquement ils sont dans la pensée exprimée, non point au sein même du psychisme. M. Bergson n'a pas tenté de faire réagir la dialectique sur le plan de l'existence, pas même sur le plan de la connaissance intuitive ; il a cru que la dialectique ne dépassait pas le dialogue de l'âme et du réel et que l'expérience qui va des choses au moi était un jeu d'images qui gardaient une homogénéité foncière ». ¹³⁷

Or, cette homogénéité du savoir, du temps et de la vie n'a rien d'un bien foncier mais elle est une construction qui implique le temps comme matériau de l'esprit humain dans son pouvoir de conceptualisation et sur l'instant comme puissance de création.

Nous avons vu précédemment que toute création n'est possible selon Bachelard qu'à partir du moment où il y a possibilité de rupture, c'est-à-dire une discontinuité dans la ligne de conduite suivie couramment par l'esprit humain. Cette rupture n'est autre que celle produite par l'instant lui-même à l'égard de cette ligne de conduite initiale. Il vient la faire changer de direction et ce faisant, l'instant instaure une autre pensée qui sans cela n'aurait pas pu germer. Or, si l'instant est l'essence même du temps en lieu et place de la durée, parce qu'il est synonyme de ruptures et en cela, précisément créateur de sens et même de vie, on peut tout de même se demander s'il est possible de vivre constamment dans l'instant ? C'est en tous cas ce que les détracteurs de cette doctrine ont pu opposer comme arguments, aussi Bachelard ne peut-il en rester à son intuition ni aux expériences physiques d'Einstein. Il doit chercher à établir si au-delà de l'instant, la temporalité humaine a une autre forme qui serait la durée, et donc à ce titre, démontrer en quoi l'alternance produite par la dialectique est une solution.

¹³⁷ Bachelard G., La Dialectique de la durée, PUF, 2001, Page 7.

Si l'on suit la position philosophique de Bergson, à l'égard du temps alors chercher à concilier *instant* et *durée*, au sein d'une même théorie c'est avoir connaissance que la seule réalité du temps est la durée, et que seul l'horizon microscopique fait émerger l'instant non pas comme césure, mais bien comme atome de la durée. C'est en soi un découpage artificiel qui n'a pas lieu d'apparaître naturellement, et qui ne peut le faire qu'à partir du moment où l'on rentre dans le détail de la durée pour interroger alors un moment particulier. Mais malgré cette possibilité reste pour Bergson que l'essence véritable du temps est bien la durée et que l'univers comme l'existence individuelle ne prennent sens qu'à partir de cette totalité, qui leur donne une unité fondamentale. Chercher à prouver la réalité de l'instant, ou disons sa compatibilité avec la notion de durée, n'a donc pas de pertinence dans la philosophie bergsonienne puisque l'instant est en réalité durée. Si l'on peut comprendre ce point de vue et le fait qu'une totalité soit indissociable de ses parties à tel point que les parties d'un tout n'aient pas besoin pour être prouvées dans leur existence d'être testées individuellement puisque leur idée est contenue dans celle de la totalité, se pose malgré tout la question de savoir si l'on adopte le point de vue de l'instant qui lui est opposé, si une telle réciproque est tenable. A l'évidence non et se pose par là-même une difficulté supplémentaire pour Bachelard qui concerne le fait précisément que si l'instant est l'essence du temps, rien ne vient dans l'instant pris essentiellement, imposer l'idée même de durée.

Au-delà de la science, et des points de vue idéologiques, c'est l'existence elle-même et notre expérience quotidienne du temps qui vient d'abord interpellier l'esprit et lui demander alors, comment il est possible que l'instant soit l'essence du temps et qu'on ne perçoive partout que la durée. En disant cela, la question n'est pas celle de savoir comment dépasser les habitudes lesquelles nous invitent artificiellement à croire en la durée, qu'elles soient conceptuelles ou méthodologiques lesquelles nous invitent ; il ne s'agit pas du problème des préjugés sur le temps liés aux doctrines et donc à une éducation en faveur de la durée qui se retrouve jusque dans le vocabulaire quotidien. A ces éléments Bachelard a déjà pu répondre à travers la dialectique des contraires. Le problème auquel Bachelard doit faire face, concerne le fait qu'il y ait un manque d'évidence de l'instant pris comme fondement du temps et que dès lors qu'on le fait émerger c'est alors la durée qui semble perdre son sens et devenir impalpable.

Or, vivre en permanence dans la révolte, chercher constamment la contradiction pour produire du sens n'est pas une position tenable que ce soit par les intellectuels ou par l'individu humain pris dans son existence quotidienne. Qu'est-ce à dire sinon que le réel lui-même a besoin pour son déploiement et sa compréhension d'une autre forme temporelle que l'instant même si ce dernier reste sa forme essentielle. « Nous croyons [dit Bachelard], qu'il faut se donner un peu plus que la simple possibilité temporelle caractérisée comme une forme a priori. Il faut se donner l'alternative temporelle qui s'analyse par ces deux constations : ou bien cet instant, il ne se passe rien, ou bien en cet instant il se passe quelque chose. Le temps est alors continu comme possibilité, [...], discontinu comme être. Autrement dit, nous partons d'une dualité temporelle, non d'une unité. Cette dualité nous l'appuyons plutôt sur la fonction que sur l'être. Quand M. Bergson nous dit que la dialectique n'est que la détente de l'intuition, nous répondons que cette détente est nécessaire au renouveau de l'intuition et qu'intuition et détente nous donnent, au niveau de la méditation [poursuit Bachelard], la preuve de l'alternative temporelle fondamentale »¹³⁸. En d'autres termes suivant Bachelard, le temps doit se lire à travers ces entités structurelles que sont instant et durée, l'une étant de l'ordre du réel, à savoir l'instant, et l'autre de l'ordre du possible, la durée ce qui atteste encore une fois l'idée selon laquelle il n'y a pas d'absoluité de la vérité.

C'est à chaque fois au contraire suivant Bachelard, un complexe et en l'occurrence un mélange que cette dialectique des contraires fait vivre positivement. Comme d'autres concepts philosophiques le temps ne fait pas exception à ce schéma, de sorte qu'il n'y a pas le concernant, d'absoluité des positions et que même si l'instant est l'essence du temps, il doit être relié à la durée ou plutôt se lier comme durée. Comment le fait-il si ce n'est par l'alternance laquelle permet puisqu'il ne se passe pas en chaque instant quelque chose, de faire non pas durer l'instant comme le croit Bergson mais plutôt de le relier aux autres instants qui le précèdent et le suivent et ainsi, de faire en théorie de la temporalité propre une durée possible. Mais, au niveau de la temporalité vécue reste que seul l'instant est créateur de sens selon Bachelard et qu'il est la référence à tenir dans toute pensée du temps. Or pour être définitivement complète cette pensée doit tacher d'intégrer le réel et le possible, c'est-à-dire de concilier instant et durée.

¹³⁸ Bachelard G., *Op. Cit.*, Pages 25-26.

Autrement dit, il ne s'agit pas d'agglomérer divers instants entre eux, pour fabriquer artificiellement une durée à laquelle on pourrait se raccrocher intellectuellement pour conforter le ressenti que l'on peut avoir à l'égard du temps dans le quotidien. Loin de cette falsification à laquelle Bergson croyait les penseurs de l'instant forcément voués il faut comprendre soutient Bachelard, qu'instant et durée sont liés entre eux. Ce lien est celui existant entre tout réel et son possible, la difficulté étant particulièrement sur la question du temps, de pouvoir se représenter un tel lien. Pour cela, la dialectique et la méthode de l'alternance est indispensable en ce qu'elle permet de comprendre qu'il s'agit d'aller d'un instant à l'autre, d'une forme de plénitude à une autre forme, en passant par le vide caractéristique de l'absence de tout événement. C'est dire selon Bachelard qu'il faut aller du même au même en passant par l'autre car c'est bien dans cette alternance entre le même et l'autre qu'on va pouvoir véritablement progresser. En l'occurrence, ce progrès est d'abord intellectuel : l'alternance, par le maintien de la dualité conceptuelle permet l'intégration de la différence et donc l'agrandissement de notre regard et de fait l'apport d'un nouvel éclairage sur les problématiques traitées. Or, l'alternance permet aussi de progresser temporellement, car le réel et l'existence humaine ne sont pas mis en suspens dès lors que conjecturalement il ne se passe rien, et qu'aucune vérité ni aucun acte n'éclate et n'attise notre curiosité. Pour Bachelard, il y a précisément grâce à l'alternance une forme de matérialisation du temps, et c'est en cela que la durée apparaît comme l'autre pôle de cette dualité qu'elle forme avec l'instant. C'est une possibilité à découvrir et surtout, une conquête à entreprendre. Pour cela, il faut s'arrêter sur un autre constat suivant lequel, l'alternance en soi va permettre une certaine matérialisation et en l'occurrence une nouvelle représentation du lien entre l'espace et le temps, avec toutes les conséquences que cela implique. Car si l'instant renvoie à une forme de révolte tant sa survenue est en elle-même inopinée et surtout contrastée par rapport au vide qui l'a précédé, il correspond aussi dans le quotidien à un événement. C'est ce qui fait qu'en cet instant il se passe quelque chose plutôt que rien et c'est ce qui fait dire alors à Bachelard, qu'il faut attacher du temps aux choses pour les inscrire dans une durée qui n'a rien d'artificiel mais qui est la durée de l'existence humaine. Cela implique de repenser la substance et le complexe d'espace-temps que Bachelard avait réévalué à l'aune de la psychanalyse de Jung et de sa nouvelle définition du psychisme humain, et notamment de la conscience.

Désormais, il apparaît également à Bachelard qu'au-delà de cette dualité formée chez Jung, entre la conscience et l'inconscient avec les implications que celle-ci peut avoir concernant les sources de la connaissance humaine, il faut aussi revoir les principes et concepts qui viennent nous guider a priori. Indéniablement, ce que la redécouverte du complexe de l'espace-temps permet en effet de repenser, ce sont les formes pures de l'intuition et surtout, leur concrétisation. A travers les objets du quotidien et aussi toutes les autres formes de réalité y compris notre existence, Bachelard constate une certaine matérialisation du temps et de l'espace. A travers nos expériences ces points de vue a priori de la connaissance, prennent ici selon lui une véritable consistance, ils deviennent concrets et permettent à leur tour de concrétiser tous les objets et surtout notre existence individuelle en lui donnant une nouvelle dimension significative. Or, une telle signification quelle est-elle si ce n'est d'abord concernant le temps, que la seule réalité est celle de l'instant et que concernant l'espace, il n'est pas uniquement question d'une dimension du réel en tant que telle mais qu'il s'agit aussi et avant tout d'un certain rapport avec la matière et la substance. A ce titre, Bachelard évoquera la dimension intime que peut receler la relation de tout individu avec l'espace-temps. Cette intimité dans la manière que nous avons d'habiter le réel nous pouvons selon Bachelard l'appréhender par les images, qu'elles soient archétypales ou matérielles.

Nous avons vu précédemment combien la collusion avec les images, était nécessaire à la compréhension du réel et à la résolution des questions qu'il nous pose. Et nous voyons maintenant que ce rôle fondamental concerne aussi l'espace-temps lesquels, pris dans l'ensemble qu'il forme avec la conscience nous apparaissent désormais par la dialectique des contraires et le principe de l'alternance, comme des formes a priori de la connaissance dont il faut nécessairement se réapproprier si l'on veut leur offrir matière à exister et donc mieux les appréhender. Cette matérialisation est une forme de concrétisation que l'on peut suivre en l'occurrence par le biais des images. Selon Bachelard en effet, les images ne sont pas que le pendant théorique de nos idées, elles sont aussi le moyen d'éclairer nos idées et même nous venons de le voir, les formes pures de l'intuition. Or, cet éclairage ne peut avoir lieu que si l'on valorise l'image et que l'on l'intègre comme archétype de la conscience, fondement de la connaissance, et donc désormais également comme véritable empreinte du réel à suivre.

Cependant, si cette empreinte est celle laissée par le réel lui-même suivant toutes ses formes, il s'agit plus spécifiquement de considérer l'existence humaine car à celle-ci est attachée une certaine conscience mais aussi une curiosité qui vont nous permettre le questionnement fondamental de ce réel au-delà des apparences. En l'occurrence, il est question pour nous à ce stade de notre recherche, de l'apparence du temps qu'est la durée et précisément, de la doctrine de la permanence de la substance qui lui est liée. Ce que va démontrer la dialectique des contraires par le maintien de la dualité et la mise en place d'une authentique alternance intellectuelle dont ne souffre pas mais va au contraire se nourrir l'esprit humain, c'est précisément que cette permanence de la substance est une doctrine traditionnelle qui ne résiste pas, à l'image de celle de la durée, aux découvertes des intellectuelles notamment dans le domaine de la science physique. C'est la dialectique qui nous permet de le saisir et surtout de l'intégrer car l'alternance qui est sa méthode spécifique permet d'ouvrir le regard sur les habitudes et les points de vue doctrinaux. Surtout, l'alternance permet de dépasser ces théories en offrant à la conscience, un nouveau point de vue qui ne dénigre pas les autres, mais qui plutôt les sublime par la proposition d'un nouveau terme. En l'occurrence, concernant spécifiquement le temps dont il est question, une telle alternance va nous permettre enfin de dépasser le schisme historique entre instant et durée pour donner à ce couple, non seulement la forme d'une véritable dualité mais aussi et surtout, une dynamique imposée par la dialectique bachelardienne, celle de la collaboration entre dans le traitement de questions fondamentales comme celle posée en Métaphysique. L'une des premières conséquences en effet de la redécouverte de l'espace-temps va porter sur la notion de substance et en cela inévitablement provoquer chez Bachelard le développement d'un questionnement de type métaphysique. Cette conséquence va concerner comme nous venons de le voir, la question épineuse de la permanence de la substance et d'une absoluité qui en ferait l'objet d'une science parmi les sciences, à savoir la Métaphysique. Or, le complexe formé par l'espace, le temps et la substance, à travers les découvertes réalisées par Bachelard et ses contemporains, nous amène à transposer nos croyances et certitudes d'antan pour évoquer un nouveau complexe qui repose sur la conscience et qui dans l'approche de l'espace et du temps, permet de comprendre que le point de référence et de schématisation n'est plus l'absolu de ce qui dure, mais l'absolu de ce qui est, à savoir l'existence individuelle concrète.

Or précisément, ce que concrétise la dialectique des contraires c'est la nature tragique de la condition humaine laquelle est vouée à alterner entre sentiment de plénitude et de vide, nous amenant à saisir le sens de l'alternance traditionnelle en Métaphysique entre l'être et le non-être. Celle-ci sert généralement ici à poser la notion de substance et à nourrir la théorie de la permanence. Pourquoi y-a-t-il quelque chose plutôt que rien, demandait Leibniz, parce que la nature a horreur du vide, répondait-il face aux doctrines matérialistes qui voyaient dans les mécanismes naturels les seuls principes réels du fonctionnement de l'univers. Or, cette nature devait pourtant former dans la perspective des uns et des autres, une totalité absolue dont le cours indéfini dessinait celui de toute existence. Les parties étant à l'image du tout, elles étaient déterminées à exprimer la pérennité et même la perpétuité de l'évolution de l'Univers. Depuis, les progrès humains dans les matières physiques et, dans les sciences humaines nous ont appris que ce cours n'avait rien de continu, et que notre évolution reposait en fait sur des révolutions, fruits tant bien des sursauts de la Nature que de celles des hommes. Ces progrès nous ont démontré en l'occurrence que l'Univers n'a pas horreur du vide et que même parfois, les plus grands des événements qu'il venait à produire, reposait sur lui. C'est le cas par exemple de la théorie du *Big Bang*. L'Univers alternerait ainsi, suivant certains physiciens, entre plénitude et vide, entre l'être et le non-être. Autant dire qu'une telle dichotomie ne peut plus servir désormais la thèse métaphysique de la permanence de la substance et qu'elle invite même à la repenser profondément.

C'est progressivement et d'abord sur les conséquences de ce nouveau jeu entre l'être et le non-être que Bachelard va s'interroger. Ce jeu n'est plus celui de l'opposition, mais encore une fois, via la dialectique des contraires, de l'alternance entre l'être et le non-être. Cette alternance, qui implique le maintien des deux termes au sein d'une dualité, réhabilite la question de l'être par le biais de celle du non-être. Elle légitime d'abord l'angoisse existentielle dont parlent les métaphysiciens et particulièrement Heidegger, à propos du Dasein. Chez lui, l'angoisse apparaît à partir du moment où la conscience, sortie de son mutisme va se confronter avec la réalité et précisément à la réalité temporelle de la finitude. Cependant, l'individu ne peut pas et ne doit pas être maintenu dans l'angoisse et pour cela il ne doit donc pas demeurer dans cette alternance perpétuelle. Il faut trouver encore une fois l'équilibre dit Bachelard.

Qu'est-ce à dire, si ce n'est que la philosophie heideggérienne, aussi éclairante qu'elle fut sur la question de l'Histoire des développements métaphysiques et des motifs de nos traditionnels préjugés et aussi déterminante qu'elle put être quant au chemin du renouvellement de toute pensée à l'égard de l'être, ne constitue cependant pas cette réponse tant recherchée par les métaphysiciens, mais plutôt une perspective à suivre en partie. En l'occurrence, la difficulté rencontrée par Heidegger dans sa tentative de fondation de l'Ontologie, concerne l'élévation de son point de vue et le détachement vis-à-vis du prisme de l'existence du Dasein, qu'il ne parvint pas à pratiquer. Un tel point de vue a été une vraie révolution dans les perspectives qui jusqu'alors étaient suivies afin de répondre définitivement à la question de l'être. Il ne s'agissait plus ici de partir d'un point de vue général et absolutiste, celui de l'être en tant qu'être et par la suite, de poser un certain nombre de concepts et de principes philosophiques. Mais il s'agissait avec Heidegger de revenir sur le caractère non problématique du concept d'être pour l'interroger et demander ce qu'il est pour la première fois véritablement. C'est alors en se plaçant du seul point de vue indémentable philosophiquement, car tangible qu'il parviendra à engager ce débat. Ce point de vue est celui du Dasein pris dans le plein de son existence comme terrain d'exploration des problématiques de la Métaphysique. C'est cette analyse du Dasein qui va représenter le nouvel horizon de la compréhension en imposant dans son rapport à l'être, un autre rapport au temps.

En effet, si le Dasein s'interroge sur l'être selon Heidegger, ce n'est pas d'abord pour le connaître lui-même, mais afin d'obtenir les réponses qui soulageront ses angoisses. En l'occurrence, l'une des angoisses les plus fortes du Dasein, est la peur de la mort et d'affronter alors constamment et quotidiennement une finitude incompréhensible et surtout, indépassable. C'est pour l'angoisse et dans l'angoisse d'abord que suivant Heidegger, le Dasein va réfléchir sur le sens de son existence et alors plus largement sur le sens de l'être. Cette angoisse est en l'occurrence angoisse face au vide laquelle rappelle le néant d'une fin annoncée contre laquelle chacun tente de lutter en fuyant la plupart du temps dans les artifices du quotidien. Ici nous voyons que l'individu, plus que la Nature elle-même, semble avoir horreur du vide et qu'il cherche partout pour se rassurer la permanence même si elle n'est qu'une apparence. Cette apparence est entretenue notamment par ce que Heidegger appelle le bavardage du « on ».

Mais surtout, elle est entretenue par la notion de durée. Or, pour Heidegger comme pour Aristote auquel il se réfère dans ses écrits concernant cette question du temps, la durée est illusion renvoyée par la foule bruyante laquelle nous empêche de nous concentrer et d'ouvrir véritablement les yeux sur le réel. En l'occurrence cette réalité est celle de la finitude à laquelle est attachée la temporalité de l'instant, appartenant en propre au Dasein mais qu'il refuse la plupart du temps, plongé qu'il est dans un rapport inauthentique au réel et à lui-même. Heidegger n'aura de cesse de rechercher cette authenticité dans son ouvrage « *Etre et Temps* », que ce soit alors par rapport aux conceptions traditionnelles de l'être que dans la saisie individuelle. Dans son analyse existentielle, il relève que le Dasein la plupart du temps vit dans l'inauthenticité par rapport à cette question de la finitude, mais aussi dans son rapport au monde et aux autres qu'il a tendance à tenir pour disponibles. Un tel rapport inauthentique fait de l'environnement du Dasein un monde factice où les mises en scène lui permettent de ne pas avoir à supporter à chaque instant de son existence toutes ces angoisses qui lui appartiennent et précisément caractérisent le Dasein en tant que tel. Selon Heidegger, si l'on souhaite retrouver l'authenticité de l'être, il faut restaurer celle du Dasein dont l'existence sert de terrain au renouvellement à la question. Pour cela, il faut retrouver le temps authentique suivant lequel le Dasein peut vivre en assumant ce qu'il est.

Or, ce que le Dasein doit primordialement assumer selon Heidegger, c'est d'être jeté là dans le monde, d'être une forme de béance sur celui-ci et ainsi, sur l'être lui-même. Il doit assumer d'être foncièrement une ouverture en se tenant dans cette ouverture, afin d'engager un véritable dialogue avec l'être même qui le définit en propre. Cela implique de se confronter au vide que peut receler l'existence mais aussi et surtout à la finitude de celle-ci. Il faut précisément dit Heidegger, que le Dasein se réapproprie la finitude et l'assume dans toutes les dimensions de son existence c'est-à-dire jusque dans le quotidien. Cela implique en définitive de vivre dans la temporalité propre et de ne plus se contenter des artifices dont il usait ordinairement. Il faut pour être en phase avec soi-même, se réapproprier la problématique de la finitude et pour cela, dit Heidegger se réapproprier notre temporalité propre au-delà de toute apparence de la durée. Le maintien dans l'ouverture du Dasein comme amorce de dialogue avec l'être qui essentiellement le questionne, est en effet toujours dépassement.

Heidegger parlera d'une sorti hors de soi, ou en d'autres termes, d'une *ekstase* qui est avant tout chez lui temporelle. Pour lui, il faut se mettre en phase avec la temporalité authentique qui caractérise le Dasein et son pouvoir-être. Il faut se libérer de tous les faux-semblants pour commencer à prendre le chemin d'une existence authentique et de la compréhension véritable de l'être. Or, cela veut dire se démettre de l'apparence de la temporalité authentique qu'est l'instant, et se défaire de l'illusion de la durée : « le Dasein, en tant qu'étant pour lequel il y va de son être, s'emploie, expressément ou non principalement pour lui-même. De prime abord et le plus souvent, le souci est préoccupation circonspecte. S'employant en vue de lui-même le Dasein se consomme et en se consommant, le Dasein use de lui-même, c'est-à-dire de son temps. Usant du temps, il compte avec lui. Le compte avec le temps est constitutif de l'être-au-monde. Ainsi, l'étant intramondain devient accessible comme « étant dans le temps ». Cette détermination temporelle de l'étant intramondain, nous l'appelons l'intratemporalité, [dit Heidegger]. Le temps trouvé ontiquement en elle devient la base de la formation du concept vulgaire du temps. Mais, le temps comme intratemporalité provient d'un mode essentiel de temporalisation de la temporalité originaire. Cette origine indique que le temps où le sous-la-main naît et passe est un phénomène temporel véritable et non pas l'extériorisation d'un « temps qualitatif » en espace, ainsi que veut nous le faire croire l'interprétation insuffisante ontologiquement du temps par Bergson »¹³⁹. Qu'est-ce à dire selon Heidegger, si ce n'est d'une part, qu'il faut distinguer le temps quotidien factice ou autrement dit, l'illusion de la durée, du temps véritable et vécu lui aussi dans le quotidien mais généralement fuit par le Dasein à savoir l'instant. Or, celui-ci n'a rien à voir avec le simple présent et précisément l'apparente permanence des événements dans leur mouvement de génération et de corruption. Surtout, il n'a rien à voir avec le résultat d'une extraction artificielle depuis cette forme indéfinie du temps qu'est la durée et dont parlait Bergson. Mais, il s'agit en deçà de la durée, de la véritable nature du temps et en l'occurrence, de la seule posture que notre conscience individuelle doit s'employer à tenir pour se maintenir dans l'authenticité. Car, même si l'instant émerge du quotidien et nous parle même de celui-ci, il est cependant aussi et surtout une ouverture sur les profondeurs de l'existence et ses énigmes. Or, l'une des plus grandes questions que le Dasein tente de résoudre reste celle de *l'être*.

¹³⁹ Heidegger M., *Etre et Temps*, Trad. E. Martineau, Paragraphe 66, Page 344.

Cette résolution passe suivant Heidegger par une ouverture fondamentale du Dasein sur le réel et ses apparences, afin d'affronter enfin véritablement les problématiques qui le concernent et non pas ces simulacres de réflexions qu'ordinairement on vient lui imposer comme celle portant par exemple sur l'utilité que peuvent en eux receler les choses et les autres en vue de la construction du moi mondain. Une fois dépassées de telles apparences le Dasein peut prendre conscience de ce qu'est concrètement son existence ainsi que cet environnement que forment autour de lui, le monde et autrui. Dans ces conditions, il peut enfin se déployer ici de manière authentique c'est-à-dire en les considérant non plus comme des outils disponibles pour la construction d'une identité factice laquelle s'intègre parfaitement dans la foule bruyante du « on ». Ainsi ouvert à son environnement, le Dasein s'ouvre également à lui-même, pour porter un regard différent sur ce qu'il est et sur ses possibilités. Or, la possibilité fondamentale qu'a le Dasein suivant Heidegger est bien de se réapproprier son existence dans ses conditions réelles et avec toutes les conséquences que cela implique pour lui. L'une de ces conséquences concerne précisément la temporalité propre du Dasein laquelle apparaît comme étant, de nature ekstatique puisqu'il s'agit de vivre dans l'ouverture. Sans être un artifice de l'esprit humain, cette temporalité propre du Dasein concerne l'instant et en même temps, un déploiement ou plutôt l'extension qui doit s'effectuer.

« La résolution du soi-même contre l'instabilité de la distraction est en soi-même la continuité étendue où le Dasein en tant que destin tient « inclus » dans son existence la naissance, la mort et leur « entre-deux ». [...] La résolution constitue la fidélité de l'exigence envers le soi-même propre. En tant que résolution prête à l'angoisse, cette fidélité est en même temps possible respect de l'unique autorité que puisse avoir un libre exister. Dans la résolution est contenue la stabilité existentielle qui par essence, a déjà anticipé tout instant possible né d'elle. La résolution comme destin est la liberté pour le sacrifice, tel qu'il peut être exigé par la situation, d'une décision déterminée. Par-là, la continuité de l'existence n'est pas interrompue mais au contraire justement avérée dans l'instant. Pour Heidegger, la continuité ne se forme pas d'abord par et à partir de l'ajointement d'instant mais ceux-ci naissent au contraire de la temporalité déjà étendue de la répétition en tant qu'étant-été de façon avenante »¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Heidegger M., *Op. Cit.*, Paragraphe 75, Page 397.

Cette nuance est décisive pour la philosophie heideggerienne mais aussi et surtout en ce qui concerne, le questionnement de Bachelard par rapport à une « cohabitation » de l'instant et de la durée, dans sa théorie et surtout précisément dans le quotidien, pour l'individu interrogé. Ce que Heidegger montre ici, outre le fait que l'instant soit le fondement du temps authentique, depuis le fond de l'existence et pour elle-même, c'est le fait que cette existence corresponde à une forme de constance résolue qui n'a rien à voir avec la permanence dont parlent traditionnellement les métaphysiciens, ni avec cette agglomération factice d'instants entre eux, à laquelle Bergson nous voyait destinés fatalement. Il s'agit d'une *extension* qui va permettre de faire tenir ensemble les moments essentiellement constitutifs de l'existence humaine, à savoir la naissance et la mort. Pour l'œil non averti, elle prend l'apparence d'une durée, alors qu'elle est en soi bien autre chose que l'enchaînement interrompu d'évènements. Elle est, selon Heidegger, une saisie complète des fondements de l'existence, une coïncidence de ces moments tenus conjointement dans le même temps à savoir l'instant ou *kairos* comme le définit Aristote. Cette tenue est chez Heidegger une extension parce qu'il s'agit de sortir de soi et de la sise inauthentique dans laquelle nous vivons toujours de prime abord. Elle fait de l'instant une ekstase temporelle en le présentant comme la détente entre la naissance et la mort et plus généralement entre la plénitude et le vide. Et c'est cette détente qui désormais va nous intéresser dans la saisie du geste bachelardien.

Si suivant le philosophe, l'instant révèle comme pour Heidegger, l'aspect tragique de l'existence humaine laquelle est comprise entre deux positions contraires conduisant l'individu à une hésitation intenable, reste que la détente décrite par Heidegger dans les conditions où elle est instaurée, n'a rien d'une évidence intellectuelle ni pratique. Il s'agit d'une position théorique qui doit être défendue en prenant en compte des éléments concrets que Bachelard a su récolter dans les sciences empiriques telles que la physique et surtout dans la théorie einsteinienne de la relativité. Celle-ci prouve que l'essence du temps est l'instant, ce qui implique dans l'étude de l'Univers de se consacrer aussi aux singularités. Pour autant, Einstein n'abandonne pas le point de vue de l'universel qu'il va observer dans l'explication des faits. Bachelard d'en venir à la même conclusion sur la question du temps. Il lui apparaît qu'il faut dépasser la notion de durée prise comme définition du temps tout en la confrontant à l'instant.

Il s'agit de confronter ces deux notions, parce que celles-ci sont de primes abords, de nature contradictoire. En effet, telles qu'elles ont été posées notamment par Bergson et par Roupnel, ces notions apparaissent comme étant foncièrement antithétiques, de sorte qu'a priori, il soit obligatoire pour le philosophe qui se questionne sur le temps de devoir trancher parmi ces deux positions. Ce sera bien d'ailleurs le premier geste de Bachelard à l'égard des possibilités qui lui sont ici proposées, d'une part parce que la doctrine de l'instant lui apparaît comme étant en adéquation avec ces premières intuitions, et d'autre part parce que Bachelard n'a pas encore, à l'époque du moins de la rédaction de « *L'Intuition de l'Instant* », trouvé de points de concordances entre les deux. Il se positionnera initialement en faveur de la philosophie de Gaston Roupnel. Or, au fur et à mesure du développement de sa propre pensée, Bachelard va toutefois constater que la position de l'instant n'est pas tenable continuellement comme telle, à savoir, intellectuellement comme acte de révolte et matériellement, comme césure ou discontinuité temporelle remarquable. D'ailleurs, la position einsteinienne maintient elle aussi dans son développement du concept de temps, un rapport à l'Universel qui dans la position philosophique de Bachelard, va correspondre au questionnement du rapport entre instant et durée. Loin de se contenter d'une simple cohabitation de ces notions, Bachelard va chercher à atteindre une cohérence et une forme d'équilibre.

Cet équilibre, au niveau du psychisme humain a été instauré par la dialectique des contraires, par le recours qu'elle impose aux données différenciées dans le travail de la raison afin d'ouvrir le regard de celle-ci sur l'objet qu'elle questionne, et aussi sur les outils du questionnement qui sont les siens ou autrement dit, sur ses concepts et ses principes traditionnels. La dialectique des contraires, comme mouvement d'appel et d'intégration de la différence permet une mise en lumière, certes paradoxale mais pour autant efficace par cet aspect incongru et souvent inexpérimenté. Toutefois, elle n'appelle pas à l'exténuation de la dichotomie du même et de l'autre. Elle entreprend plutôt leur transformation en une dualité qui doit être maintenue comme telle, pour maintenir par là-même son effet. Pour réduire les oppositions stériles, et les muter en des complexes riches et fructueux intellectuellement, la dialectique des contraires va mettre en œuvre la méthode de l'alternance. Or, cette alternance ne concerne pas que le fonctionnement de l'esprit humain. Il touche aussi notre existence quotidienne.

C'est là précisément, qu'une limite peut être vécue, et pour cela alors que Bachelard va questionner à nouveau le temps, et plus précisément le rapport entre l'instant et la durée. En effet, le principe de l'alternance qui est appliqué à une dualité conceptuelle peut être vécu dans la réalité quotidienne de l'existence comme une lente hésitation, une sorte d'oscillation entre deux positions irréconciliables en apparences laquelle ne va venir qu'accentuer le tragique de la condition humaine. Or pour Gaston Bachelard il importe de sortir de ce rapport torturé de l'individu avec lui-même et pour cela de n'en rester ni aux représentations des philosophies de l'absurde telle celle que nous propose par exemple Arthur Schopenhauer, ni aux tentatives de renouvellement que la philosophie heideggérienne a pu récemment venir expérimenter. Pourquoi ne pas en rester à ces éléments de réflexions pris comme tels, si ce n'est d'abord parce que la philosophie du tragique certes décrit la condition humaine mais limite cependant le dépassement des difficultés que celle-ci peut poser fondamentalement à l'individu. En ce qui la concerne, la position heideggérienne connaîtra cette même limitation car ne pouvant sortir de l'analyse existentielle du Dasein elle va également maintenir une angoisse constitutive des spécificités de son point de vue sur le réel et sur le temps qui est l'horizon de toute compréhension de l'être. Or, nous le savons Heidegger ne parviendra pas à gagner cette compréhension précisément parce qu'il ne trouvera pas le moyen de sortir du point de départ qu'est l'analyse existentielle du Dasein.

Reste donc, à l'issue de son travail, une forme d'irrésolution du Dasein lequel va être maintenu dans l'angoisse de sa finitude. Cette angoisse ne va faire que renforcer son cloisonnement intellectuel et moral, ce qui représente pour la science philosophique le risque d'une retombée dans le dogmatisme. Pour nous tenir à l'écart de ce risque, et surtout résoudre les difficultés engendrées par l'angoisse provoquée par nature par la condition humaine et entretenue par nombre de métaphysiciens, Bachelard va proposer une nouvelle résolution, qui devrait nous permettre d'échapper aux risques potentiels d'une alternance intellectuelle et d'une retombée dans le dogmatisme. Une telle résolution concerne l'équilibre fonctionnel de la dualité forgée par la dialectique des contraires mais aussi l'équilibre moral de l'individu dans sa simple existence. Or, la nature de l'alternance ou plutôt son objet primordial est selon Bachelard le temps qui comme l'a montré Heidegger, est au fondement de toute connaissance de l'être.

Assurément, ce que la dialectique des contraires cherche à produire est le dialogue et la réconciliation de positions contradictoires par nature ou par traditions. La question du temps n'échappe pas à ce principe. Au contraire, l'affrontement de cette question va conduire la pensée bachelardienne à se développer pour prendre véritablement une tonalité métaphysique et ce qui va l'y conduire c'est la notion de « rythme ». Celle-ci en l'occurrence va apparaître comme inhérente au principe de l'alternance et finalement comme complémentaire à la réflexion sur l'équilibre intellectuel et moral que Bachelard veut produire. Précisément, cette notion de rythme va lui apparaître considérant que dans le quotidien l'individu alterne naturellement entre sentiments de plénitude et de vide et qu'ainsi il ne se maintienne jamais dans l'une ou l'autre de ces positions mais vive dans une certaine instabilité. L'existence individuelle est ainsi rythmée suivant ces mouvements de balanciers qu'il va falloir transformer en une alternance fonctionnelle sans quoi nous verrons le maintien inexorable de l'individu dans une situation insupportable. Pour ce faire, il faut questionner cette notion de « rythme », et déterminer son rôle quant à la question du temps et surtout à celle de l'être qui ne peut être résolue semble-t-il que par elle. C'est ce que va faire Bachelard en empruntant un nouveau chemin, celui qui est proposé par Pinheiro Dos Santos.

« *La Dialectique de la durée* », ouvrage rédigé en 1950, va représenter dans le corpus bachelardien un élément tout à fait symptomatique de la démarche du penseur qui va certes ici instaurer un dialogue avec la pensée bergsonienne du temps, mais aussi et surtout avec celle de Pinheiro Dos Santos laquelle va représenter pour lui le moyen de dépasser les difficultés posées par la durée. La première difficulté est le caractère artificiel de cette notion prise comme telle, la seconde provient de ce dialogue avec l'instant, lequel ne parvient pas à s'instaurer naturellement. Pour les dépasser, il faut saisir qu'il y a une concordance intellectuelle qui se joue sous la forme du réel et du possible, mais cette concordance ne suffisant pas à dépasser la situation tragique et le sentiment d'angoisse provoqué par celle-ci, il faut donc selon Bachelard pousser plus avant le questionnement vers la notion de vibration puis finalement de rythme, qui sera proposée par Pinheiro Dos Santos. En effet ce que Bachelard a compris à travers les données de la physique einsteinienne, c'est qu'à un atome de matière correspond une forme déterminée de l'espace-temps, ainsi qu'une dimension vibratoire.

Or, cette vibration correspond à un rythme, celui de la matière et de la vie en général. Toutefois que faire de cet élément vibratoire et plus précisément comment transposer ce phénomène en un principe explicatif pour le fonctionnement de l'esprit humain et surtout, pour l'existence individuelle dont il devient de plus en plus question dans la pensée de Bachelard ? Pour résoudre cette question, ce dernier va précisément ici se tourner vers la pensée de Lucio Alberto Pinheiro Dos Santos. En l'occurrence celui-ci va défendre l'idée d'une *rythmanalyse*, philosophie basée sur l'étude du rythme, sur l'idée d'énergie rythmique et finalement sur le principe de la sublimation active. Une telle notion a déjà été questionnée par la psychanalyse, et précisément par la pensée de Carl Gustav Jung afin de spécifier les enjeux d'une étude du psychisme humain et de ses difficultés ordinaires. En l'occurrence, la particularité de Jung est de sortir de la seule idée de maladie du psychisme, telle que l'a développée la psychanalyse de Freud. Jung va alors repenser les problèmes du psychisme en termes d'équilibre et de déséquilibres ce qui, sur la question de l'absence de progrès en science philosophique permet à Bachelard de dépasser les conclusions de Kant sur la nature rationnelle du dogmatisme. Car l'idée chez Jung une fois ces déséquilibres découverts, a été celle de déterminer le moyen d'un dépassement qui constituerait une résolution de toutes ces difficultés et un retour à l'équilibre des fonctions et appétences du psychisme. Cette solution a été la sublimation que Bachelard va instaurer en science philosophique par le biais de la dialectique des contraires, et surtout par son principe d'intégration. Or, force est de constater selon Pinheiro Dos Santos que cela ne suffit pas, tant bien à répondre à la question de la nature du temps, ni surtout à la question de l'angoisse de l'individu humain dans son existence quotidienne. Ce que Pinheiro dos Santos va montrer à Bachelard c'est la nécessité d'instaurer une rythmanalyse laquelle dépasse les limites de la psychanalyse sur le thème de la sublimation. Ce que la psychanalyse pointe c'est le seul problème du déséquilibre du psychisme, mais il importe aussi de chercher les moyens de notre épanouissement car l'individu n'est pas qu'un malade. Respectant la dualité du psychisme, la rythmanalyse va répondre au besoin essentiel de l'individu de s'exprimer positivement, en imposant la reconnaissance tant bien de la nature déterminante du temps pour l'éclaircissement de l'existence et à terme, de l'être lui-même ; que celle de cette nécessité de se référer pour se faire, aux images et notamment à celle privilégiée de l'enfance, comme source de toute créativité.

5-3 La poético-analyse et la réponse bachelardienne à la question de l'être : la notion de « cogito du rêveur », à l'appui d'une métaphysique instantanée

Alors qu'un questionnement de type métaphysique en science philosophique, nous apparaît désormais comme étant incontournable et surtout de plus en plus légitime, plusieurs constats doivent être faits à partir des développements de Kant, Heidegger et Bachelard. En l'occurrence, si l'on ne peut établir de filiation patente entre tous ces penseurs, il faut reconnaître que l'on trouve chez eux une même préoccupation pour l'objet métaphysique, qu'il soit objet de critiques ou de spéculations positives. Certes, un tel objet ne se présente pas sous une forme identique suivant les penseurs et cela précisément est dû à l'époque suivant laquelle se développe leur interrogation. Pour autant, même si l'objet métaphysique a pu prendre des représentations si différentes, aucune n'a pu constituer de solution positive à la question qu'il nous pose. Tant et si bien que demeure dans chacune de ces philosophies, une interrogation fondamentale dont nous allons nous saisir en partant des progrès indéniables de tous ces penseurs. Il importe en effet selon nous, parvenu à ce moment de notre recherche de considérer ce qui reste encore en suspend aujourd'hui et qu'il nous appartient donc d'interroger. En l'occurrence, il s'agit bien d'une part de lever le voile sur l'illusion d'une fin de la Métaphysique aujourd'hui et d'autre part de clarifier le sens de la question de l'être. Si nous repartons des travaux de Kant nous voyons combien il fut en priorité pour lui question de sauver la rationalité philosophique laquelle connaissait à l'époque, certaines de ses heures les plus sombres. Devenue dogmatique, ne nourrissant que les querelles doctrinales au détriment de la quête de la vérité, ne venant répondre à aucune des grandes préoccupations que cette époque avait fait émerger, la rationalité philosophique était en effet en péril et Kant était déterminé à lui rendre ses lettres de noblesse. Il le fera de manière critique, en faisant apparaître les conditions a priori du savoir à travers une interrogation méthodique laquelle fera de l'objectivité la marque de la vérité et donc de la pertinence de la connaissance philosophique. Ce faisant, Kant dégagera les limites du savoir concernant les objets de type métaphysique pour lesquels nous avons une attirance légitime mais auxquels il faut savoir renoncer pour se protéger du dogmatisme. Même si cela restera insuffisant, Kant démontrera donc ici la légitimité de l'objet métaphysique, en tant qu'objet par nature, rationnel.

A partir de la « *Critique de la Raison Pure* », ce dernier n'apparaît plus comme un objet fabuleux, fruit de l'imagination de certains philosophes et de toutes leurs hypostases dogmatiques. Il n'apparaît plus comme ce présumé coupable qui va nous conduire à déraisonner, à tel point finalement que nous allions remettre en question les grands fondements de la connaissance philosophique et donc, la pertinence de cette science. Cependant malgré la conclusion kantienne sur la rationalité de l'objet métaphysique celui-ci n'en sera pas pour autant réhabilité, il continuera même d'être considéré par de nombreux philosophes comme un objet inquiétant, lequel menacerait la rationalité objective, la stabilité de la science philosophique et finalement, sa fonction dans le milieu scientifique. C'est dire qu'il faut donc aller plus loin que Kant dans cet essai de réhabilitation de l'objet métaphysique, et plus précisément résoudre la question du progrès de la connaissance qui maintient sur ce dernier l'ombre du scepticisme et entretient une tentation au rejet. Cette tentation atteint aujourd'hui son paroxysme puisque nous assistons à la promotion de la destruction de la Métaphysique, en guise de solution définitive et de défense de la rationalité philosophique face au manque évident de progrès de cette dernière. Cependant, l'excès de cette proposition malgré la difficulté de la situation, ne peut constituer une réponse acceptable, tant il revêt la forme du dogmatisme. Il faut plutôt déterminer les causes de l'absence de progrès. C'est ce que fera précisément Gaston Bachelard, partant de deux constats importants.

D'une part, il apparaît que la démonstration kantienne n'a pas été assez forte pour être suivie et réellement respectée par les héritiers directs ou indirects de cette doctrine, à tel point que finalement, les critères de l'objectivité n'aient plus été appliqués dans la forme ni la proportion où ils auraient dû l'être. La science philosophique devenant en effet obsessionnelle par rapport à la question de la vérité objective, elle devint alors rigide par rapport aux critères de scientificité qu'elle s'imposa et finit alors par rejeter tout ce qui ne relève pas de l'absolu dont elle s'est mise alors en quête. Concentrée sur les données rationnelles pures, elle s'est peu à peu fermée au monde sensible des phénomènes et finalement, selon Bachelard, au réel qu'elle cherche paradoxalement à expliquer. Cette fermeture du point de vue philosophique est l'autre constat fait par Bachelard, qui le conduira à interroger non plus seulement les conditions a priori du savoir mais, les déterminations qui a posteriori le font régulièrement périliter.

Autrement dit, il n'y a pas qu'une relative absence de fermeté de la théorie kantienne qui soit en cause ici, bien au contraire. Il faut évoquer également et même avant tout, le fonctionnement de l'esprit humain et en l'occurrence, les habitudes que celui-ci va prendre insidieusement. Que ces habitudes soient conceptuelles ou méthodologiques elles nuisent aux progrès de la rationalité et y font même obstacle. Au-delà de l'objet métaphysique lui-même, ce sont ces habitudes qui vont empêcher le mouvement de progression de nos connaissances, car s'instaure ainsi en dépit des règles légitimes de fonctionnement de la rationalité philosophique objective, une mécanique aléatoire et subjective, à l'encontre de toutes formes d'esprit critique. C'est contre elles que va se battre Bachelard et même qu'il va littéralement se révolter, imposant alors en science philosophique une démarche d'ouverture et d'intégration à l'égard de tous les types d'objets intellectuels afin d'agrandir notre regard sur le réel et dès lors, notre capacité à forger des connaissances nouvelles. Prenant source dans les sciences empiriques et les sciences humaines le nouveau schéma de pensée bachelardien va s'appuyer sur le principe d'un mariage des contraires, lequel rime avec l'abolition des dichotomies et le respect des diverses sources du savoir, qu'elles soient conscientes ou inconscientes. Néanmoins, si le surrationalisme constitue une solution satisfaisante au problème du manque de progrès en science philosophique, il ne sera pas une réponse intrinsèque évidente à la question de la réhabilitation de l'objet métaphysique en tant que tel.

C'est que cet objet fait encore et toujours question à la science philosophique et pour comprendre pourquoi, il faut revenir sur le geste heideggérien fait en direction de celui-ci. En l'occurrence Heidegger va travailler non pas à partir de cette question des conditions a priori du savoir comme Kant, mais il va s'intéresser directement à l'objet métaphysique et constater qu'au-delà des points de vue qui ont été exprimés au fil des siècles, nulle véritable interrogation n'a été conduite à l'égard de celui-ci. Ainsi, au-delà de la question posée par Kant de savoir si nous avons seulement le droit de nous interroger sur ce type d'objets, certitude qui est dorénavant acquise depuis les résultats de la critique qu'il a menée, il est question de déterminer pour Heidegger, si nous nous sommes déjà réellement interrogés sur cet objet depuis son avènement dans la philosophie d'Aristote. Ce qui nous intéresse dans le geste heideggérien, c'est bien le fait qu'il pointe ainsi la nécessité de s'interroger enfin véritablement.

Pourquoi une telle interrogation est-elle nécessaire selon lui, si ce n'est d'abord parce que la Métaphysique est la *Philosophie* dite *Première* pour utiliser les mots du penseur Aristote auquel Heidegger fait régulièrement référence. Indéniablement l'appellation aristotélicienne issue de la classification des différentes sciences entre elles permet de comprendre suivant Heidegger, qu'il y a avec la question de l'être, une interrogation fondamentale qui tient au fait que cet objet soit déterminant par rapport à d'autres et qu'il soit même à la racine de toute réflexion philosophique. A ce titre, même si l'on ne s'accorde pas avec les perspectives de nos prédécesseurs et en particulier avec leur tentative de fonder une science métaphysique en tant que telle, il faut tout de même reconnaître qu'il existe entre l'objet « être » et tous les autres objets de la spéculation philosophique un lien, et que ce lien est déterminant quant aux conditions a priori du savoir. C'est ainsi qu'Aristote va venir dresser la table des Catégories. Avec Kant une telle table disparaît comme outil de la Métaphysique. Seul le métaphysique demeure et devient l'objet de l'interrogation. Prenant en compte ce vestige kantien de l'ancien paradigme métaphysique et la nécessité à laquelle nous sommes rendus de résoudre la question de l'être puisqu'elle ne l'a jamais été, Heidegger va alors invoquer l'autre nécessité que nous avons et qui concerne le fait de nous questionner différemment en science philosophique. En l'occurrence, cette nécessité fait référence au *Dasein*.

C'est l'un des apports majeurs de Heidegger que de modifier le mode traditionnel du questionnement métaphysique et de le faire émerger sur un nouveau terrain qui est celui de l'existence individuelle quotidienne dans laquelle l'être se présente d'abord à nous. Contrairement à toutes les réflexions historiques en Métaphysique c'est bien le point de vue individuel qui dorénavant est requis pour Heidegger. La légitimité et la pertinence de ce point de vue tiennent au fait que l'existence humaine non seulement constitue un terrain inédit de développement de la réflexion sur l'être, mais elle fait également émerger l'horizon de la répétition de la question de l'être. Elle nous offre en effet suivant Heidegger, un point de départ et un point de mire et ce point de mire est précisément la question de la temporalité, forme a priori de la connaissance sous laquelle apparaît la question de l'être dans l'existence quotidienne. La problématique n'est alors plus chez Heidegger de savoir comment accéder à l'être car la temporalité est ici la réponse. Mais elle est de savoir, ce que l'être a à signifier dans l'absolu.

C'est en ce sens qu'Heidegger cherchera à dépasser la question du temps pour aller vers la question de l'être elle-même au sein d'une science, l'Ontologie, qui suive enfin de façon efficace le chemin des absolus, c'est-à-dire sans nous faire retomber dans le dogmatisme tant décrié par Kant. Malheureusement, Heidegger ne parviendra pas à résoudre cette équation que le penseur de Königsberg avait déjà prédite comme étant vouée nécessairement à l'échec. Mais ce que nous devons retenir tant bien de cette démonstration de Kant et du geste heideggérien c'est le fait que l'objet métaphysique s'il ne peut réellement donner lieu à l'émergence d'une science à part entière, doit toutefois être intégré par la science philosophique en général comme son objet le plus éminent. En ce sens, il y a encore nécessité à s'interroger sur celui-ci, la question étant cependant aujourd'hui de savoir quelle forme de réponse nous pouvons attendre de cette interrogation. Selon nous c'est Gaston Bachelard qui va être amené compte tenu de cette nécessité pour la science philosophique de s'interroger à nouveau, à montrer le sens authentique d'une réintégration de la question de l'être en explorant pour cela d'autres chemins que celui du surrationalisme qu'il a pu expérimenter. Effectivement prenant alors ici en compte les progrès de Kant et de Heidegger sur le métaphysique, Bachelard va révéler un point sur lequel le scepticisme demeure, à savoir la fonction du questionnement métaphysique aujourd'hui, que ce soit en science philosophique ou pour l'individu humain. Sur ces points le surrationalisme n'est pas la solution.

Cette solution définitive va en effet être découverte, au-delà du principe de dialogue des opposés que permet cette méthode spécifique qu'est venu proposer et appliquer Bachelard dans ses propres réflexions. C'est qu'elle va intégrer à de telles réflexions tous les progrès réalisés par Bachelard, que ce soit sur la question de la nature et des conditions des progrès intellectuels de l'Humanité ou que ce soit encore sur la valeur et la fonction réelles des images archétypales recueillies au sein d'un imaginaire avec lequel il faut apprendre à travailler si l'on souhaite établir un équilibre du psychisme humain et de ses fonctions. Cette solution est en l'occurrence le fait d'une évolution de la pensée bachelardienne. Passant de la question de l'histoire des progrès humains à celle de l'essence du progrès de la rationalité Bachelard va déceler l'importance de la question du temps dans l'instauration de la connaissance à travers les notions d'*instant* et de *rythme*, sur lesquelles repose la vitalité de l'esprit humain.

Après la psychanalyse, Bachelard s'enquerra de la rythmanalyse de l'esprit humain, méthodologie empruntée au penseur Lucio Pinheiro Dos Santos et à sa philosophie du rythme qui soutient la thèse suivant laquelle à toute existence est lié un rythme. Or, tenant compte de la diversité et de la multiplicité des êtres vivants dans le monde force est de constater qu'il existe une immense variété de rythmes lesquels vont alors symboliser les disparités naturelles qui vont pouvoir générer des oppositions et des conflits s'ils ne sont pas maîtrisés. Suivant Pinheiro dos Santos, afin de respecter un certain équilibre des forces, il faut instaurer une certaine « concordance des temps » ce qui correspond dans sa doctrine à une concordance des rythmes individuels. En définitive, la philosophie de Pinheiro dos Santos va défendre la stabilité de l'univers, la paix entre individus ou en d'autres termes, l'harmonie du monde qui va s'appuyer sur une relation aux rythmes qu'il faut apprendre à écouter et à respecter. Sans aller jusqu'à adopter la vision cosmique de Pinheiro dos Santos Bachelard va être toutefois sensible à la théorie du rythme qu'il va interroger, en prenant pour cela en compte les travaux d'Albert Einstein sur l'essence véritable du temps qu'est l'instant et sur la nature vibratoire de la matière laquelle tient à cette détermination temporelle mais aussi aux propriétés spécifiques de l'espace. Ainsi, ce que les théories d'Einstein et de Pinheiro Dos Santos vont susciter c'est une autre définition de l'espace-temps et avec elle, la nécessité de développer un rapport au monde qui intègre ses conséquences.

Or, quelles sont précisément les conséquences de cette définition que vont imposer et nourrir Einstein et Pinheiro dos Santos à propos de la notion d'espace-temps ? Chez le physicien, cette notion va s'appuyer sur l'idée que l'essence du temps n'est pas la durée mais l'instant pris comme discontinuité significative essentielle à la conscience que nous avons du réel et donc à sa connaissance. Elle s'appuie par ailleurs sur la nature vibratoire de la matière laquelle atteste selon Einstein, le fait que l'existence de tout objet tient nécessairement au rapport que nous entretenons aussi avec l'espace et à une certaine idée de tel ou tel objet que nous venons ainsi concrétiser. A partir de là nous devons conclure que pour exister réellement l'objet doit se matérialiser. Surtout, nous devons concéder que la conscience du réel ne s'appuie pas uniquement sur des déterminations a priori que sont les formes pures de l'espace et du temps ou sur le principe de l'aperception, mais qu'elle s'appuie aussi sur d'autres déterminations.

En l'occurrence, celles-ci sont livrées a posteriori au terme de l'expérience du réel que nous faisons, laquelle donne matière à penser parce qu'elle matérialise le réel comme objet de la connaissance et le tient alors fermement lié au sujet qui l'interroge. L'une des premières conséquences sur la notion d'espace-temps, est alors selon Einstein la mise au jour du lien intrinsèque existant entre la conscience que nous avons du réel et l'expérience que nous en faisons laquelle détermine alors tant bien la connaissance effective que nous en tirons que les habitudes spéculatives que nous développons à son égard. C'est le dévoilement d'un triptyque qui intègre pleinement la conscience humaine aux déterminations de la connaissance, non plus seulement comme a priori mais aussi comme donnée constituée a posteriori durant l'expérience. Tenant compte par ailleurs de la pensée de Pinheiro dos Santos, il faut intégrer aussi à ce triptyque la nature rythmique et vibratoire du temps qui selon Bachelard appuie l'idée d'Einstein sur l'essence vibratoire de la matière. Cela signifie que l'expérience doit intégrer la notion de rythme et que la conscience comprenne les conditions liées aux caractères rythmique et vibratoire de l'espace-temps. L'affrontement de ces notions est ce qui va conduire Bachelard à aborder la dimension métaphysique du temps qui sous-tend la question de l'être et c'est à travers le *cogito* que ce changement va être exprimé.

Indéniablement en effet, avec les notions d'instant et de rythme, non seulement nous voyons distinctement le lien entre l'être et le temps que Martin Heidegger est venu considérer comme point de départ de la répétition de la question de l'être mais nous constatons également que ce lien doit être abordé du point de vue individuel d'abord comme le lien entre le temps vécu et l'expérience des choses réelles ou autrement dit entre l'instant et l'existence. Or, nous devons comprendre partant de là, la nature des plus déterminantes de cette liaison que ce soit au niveau des expériences que nous faisons quotidiennement ou des connaissances que nous en tirons intellectuellement. Car au-delà des déterminations a priori du savoir, à travers les formes pures que sont l'espace et le temps, au-delà des déterminations a posteriori que vont former toutes nos habitudes et les paradigmes scientifiques, au-delà du système de la connaissance, la question du temps et précisément celle du rythme, implique une autre manière de penser laquelle va alors imposer dans le bachelardisme non pas seulement un retour au *cogito* cartésien mais véritablement, une nouvelle interprétation de ce dernier.

Pourquoi faut-il revenir sur la théorie cartésienne, et en l'occurrence sur quoi faut-il se prononcer à nouveau suivant Bachelard, c'est la question que nous posons d'abord et elle est essentielle à la compréhension de la question et de ses enjeux. Pour cela, il faut se rappeler que la théorie du cogito chez René Descartes est originellement issue d'un débat et même d'une querelle qui avait cours à l'époque entre les rationalistes, les empiristes et les sceptiques qui tous n'avaient de cesse de remettre en question la réalité des principes, des phénomènes et finalement de toute connaissance pertinente possible du réel. Méthodiquement, Descartes va interroger tous les soubassements de cette querelle entre dogmatiques, cherchant alors à progresser non pas seulement du point de vue intellectuel mais aussi moral en tant que citoyen du monde, loin des cercles intellectuels de son temps. C'est plutôt par souci pour l'individu lui-même qui, avec ces disputes ne parvient pas à établir de certitudes quant au comportement à tenir dans le monde, que Descartes travaille. En l'occurrence, il tient compte de ce sentiment de doute qui habite l'individu comme les intellectuels et il va demander jusqu'à quel point le doute est légitime. Or, il ne peut s'agir du scepticisme abscond qui remet systématiquement tout en question. Il s'agit du doute fondamental que l'on peut émettre lorsque nous n'avons pas de certitude indémontable sur tel sujet.

« J'avais dès longtemps remarqué que, pour les mœurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on sait être fort incertaines, tout de même que si elles étaient indubitables, ainsi qu'il a été dit ci-dessus ; mais, pource qu'alors je désirais vaquer seulement à la recherche de la vérité, je pensai qu'il fallait que je fisse tout le contraire et que je rejetasse, comme absolument faux, tout ce en quoi je pourrais imaginer le moindre doute, afin de voir s'il ne resterait point après cela, quelque chose en ma créance qui fut entièrement indubitable »¹⁴¹. Parce que René Descartes veut réformer sa manière de penser, il devra pour cela non seulement faire table rase des principes avec lesquels il estime avoir été endoctriné plus qu'instruit, et il devra aussi chercher à gagner la certitude première à partir de laquelle cette réforme va pouvoir s'opérer. Contrairement à la morale qui peut être établie provisoirement pour nous permettre de continuer à progresser quotidiennement dans le monde, la vérité quant à elle doit reposer sur un enracinement solide pour croître et dès lors faire germer d'autres vérités.

¹⁴¹ Descartes R., Le Discours de la Méthode, Garnier-Flammarion, 2000, Page 65.

En l'occurrence se sont d'abord sur les objets extérieurs que Descartes va émettre un doute et précisément sur les choses du monde. Il remontera ensuite progressivement, jusqu'aux données appartenant à l'esprit humain et alors, jusqu'à celle qui ne suscite plus aucun doute, à tel point qu'elle puisse servir de fondement à la connaissance. « Ainsi, à cause que nos sens nous trompent quelquefois, je voulus supposer qu'il n'y avait aucune chose qui fut telle qu'ils nous la font imaginer. Et pour ce qu'il y a des hommes qui se méprennent en raisonnant, même touchant les plus simples matières de géométrie, et [...], jugeant que j'étais sujet à faillir, autant qu'aucun autre, je rejetai comme fausses les raisons que j'avais prises auparavant pour démonstration. Et enfin, considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés, nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune, pour lors, qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées dans l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes. Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi, qui les pensais, fusse quelque chose. Et, remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, pour le premier principe de la philosophie »¹⁴².

Cogito ergo sum, voici quel principe philosophique façonnera pendant des siècles le visage du rationalisme. C'est que Descartes impose une révolution intellectuelle car en voulant apprendre à penser par lui-même, il va rejeter les doctrines et tous les principes traditionnels tels qu'on lui a livré. Se délestant ainsi du voile des traditions, il va chercher à retrouver le chemin de la vérité hors duquel il s'est égaré pendant ses études, afin de commencer une véritable philosophie qui soit dans ses principes enfin en adéquation avec le réel en question, et les déterminations de l'esprit. Le constat du fait que lorsque je pense, je suis, devient le premier principe de celle-ci car il établit que l'homme est par nature, une substance pensante et que la réalité de son existence repose sur cette idée. Il est indubitable que nous sommes puisque nous pensons : la pensée devient preuve de l'existence et donc vérité. A partir de là Descartes va établir quelles sont les marques de reconnaissance du vrai, et tous les moyens du savoir.

¹⁴² *Op. Cit.*, Pages 65-66.

Il y a d'une part à distinguer des vérités que Dieu a déposées en notre esprit, preuve que nous sommes faits à son image. Ces vérités sont logées dans la raison humaine, et constituent ce que Descartes appelle des *idées innées*. Par ailleurs, il existe d'autres types d'idées qui renvoient cette fois aux constructions proprement humaines et qui s'appuient notamment sur ces vérités intrinsèques. Ce sont des vérités *acquises*. Il y a ainsi dans le système cartésien de la connaissance, un enchevêtrement des différentes formes de vérités, lequel implique la compréhension de la vérité divine mais aussi la découverte des concepts et des principes fondamentaux sur lesquels repose la vérité humaine et spécifiquement la connaissance du réel. Sur ce dernier point, Descartes va s'interroger pour nous éclairer alors, à l'occasion de ses « *Méditations métaphysiques* ». Si une telle exposition des concepts et des principes du système de la connaissance de Descartes, va faire de l'ouvrage un texte canonique dans l'Histoire de la Philosophie cependant ce n'est pas à elle que Bachelard fera directement référence. En effet, c'est plutôt sur le principe premier du « *cogito ergo sum* », qu'il importe surtout de s'arrêter selon Bachelard car c'est lui qui est au fondement du rationalisme moderne et qui va déterminer pour des siècles non seulement les outils de la science philosophique et aussi le paradigme de la philosophie moderne. Ce paradigme s'appuie d'abord sur la nature de l'esprit humain et en l'occurrence sur le fait que depuis Descartes, l'homme se définit essentiellement comme un être pensant ou plutôt une substance pensante. Ce que Descartes va entendre par là c'est le fait que l'homme porte en lui un certain nombre de vérités que les sens et l'imagination ne peuvent pas réussir à tromper. Effectivement, la raison humaine dispose à travers les idées innées des moyens de la reconnaissance de toute vérité possible, et il appartient à l'être humain de forger ses propres connaissances suivant alors le repère divin. Autrement dit, il y a une certaine autonomie de l'esprit humain dans le processus de construction du savoir et cela va symboliser dans la pensée de Descartes la liberté de l'individu malgré l'ascendance divine. Cette liberté repose sur le fait que même d'origine divine les vérités innées m'appartiennent pleinement, preuve en est que je les reconnais d'abord comme miennes avant de les connaître comme telles. A l'occasion du « *cogito ergo sum* », il y a pour la première fois une réflexion au sens propre du terme et celle-ci doit être saisie comme un mouvement interne de la conscience individuelle. Il y a ici une véritable émergence du Moi, et de ce que l'on appellera les philosophies de la conscience.

En effet, Descartes va impulser à la rationalité une évolution qui aura de nombreuses conséquences et cette évolution consiste dans le fait d'affirmer par le biais du « *cogito ergo sum* », la conscience comme l'intégrité de l'individu humain et de définir celui-ci essentiellement comme étant une substance pensante. Il part du fait de la conscience constatable par le doute et Descartes va ensuite poser sur la base de celui-ci, toutes les propriétés qui sembleraient pouvoir se déduire de cette première constatation. Mais en réalité, il y a ici une forme de présupposé, la substance et un raisonnement conduit à partir des données du dualisme cartésien sur la relation de l'âme et du corps qui précisément permet la reconnaissance des vérités de Dieu en même temps que la construction des vérités proprement humaines. Dans le cartésianisme une fois l'appartenance révélée par cette conscience qui se fait jour dans le « *cogito ergo sum* », entre l'humain et le divin, entre la raison et la vérité, il ne reste que la recherche de la méthode appropriée à la construction du savoir et de la morale nécessaire à toute conduite. Suivant la volonté de Descartes qui est celle de découvrir les fondements indubitables du philosophe afin de pouvoir forger des connaissances définitives qui enfin nous rendent comme maîtres et possesseurs de la Nature, il faut remonter des racines des philosophes, vers les cimes de l'Arbre de la connaissance. Mais, au lieu de nous élever cette perspective va conduire finalement la raison humaine au repli.

Parce qu'il poursuit encore des absolus et qu'il travaille pour cela sur des fondements a priori et notamment les vérités divines, sans accorder de valeur aux déterminations livrées par l'expérience, le système de Descartes représente un rationalisme fermé qui doit être reformé en direction de la conscience qui selon Bachelard est ici abandonnée sitôt découverte. C'est que Descartes impose une définition de l'être humain comme étant une réalité tournée d'un côté vers le réel comme objet de la science et de l'autre, vers le divin comme moyen de celle-ci. Ce double cheminement interne et externe de la conscience est possible en raison du dualisme cartésien, et il impose la croyance et la quête des absolus au détriment d'un véritable questionnement de notre intériorité. Or, pour quel motif faut-il revenir sur la notion de conscience si ce n'est parce qu'elle détermine a priori toute connaissance possible et qu'elle peut toutefois constituer un obstacle à la vérité tant il est courant pour elle, de se laisser abuser ou endormir. Pour s'en prémunir non seulement il faut tenir compte de toutes nos possibilités dans la

connaissance et comme l'a fait Kant déterminer quels sont les concepts et principes a priori qui vont nous guider. Mais il faut aussi, selon Bachelard ouvrir grand notre regard sur les leçons des autres sciences. C'est bien ce que prône le surrationalisme, en appelant dans le mariage des contraires à l'ouverture fondamentale. Qu'il s'agisse alors de l'idée que le système de la connaissance repose sur l'équilibre de l'ensemble de nos facultés y compris celle de l'imagination, ou finalement de la théorie suivant laquelle le rationalisme a sans cesse besoin d'être travaillé pour rester ouvert et donc objectif, Bachelard va prôner pour le maintien des conditions de progressions réelles du savoir une ouverture fondamentale du philosophe aux autres sciences. C'est aux sciences empiriques puis aux sciences humaines que Bachelard va s'ouvrir, appelant tant bien les données de la psychanalyse que celles de la littérature et de la physique à l'aider à dénouer les fils de la connaissance humaine dans l'une de ses principales déterminations a priori à savoir, la conscience, afin de saisir ce qui fait qu'a posteriori ces mêmes déterminations deviennent pour l'esprit humain des obstacles. Ce faisant, Bachelard va imposer une autre forme de rationalisme qui repose sur un rythme de développement de la connaissance humaine. Ce rythme renvoie d'abord au principe de l'intégration de la différence, qu'est la dialectique des contraires sur laquelle toute vérité repose, allant dans sa génération du même au même en passant par l'autre. Et, ce rythme renvoie aussi à la façon discontinue qu'il a de concevoir les progrès.

Mais surtout, ce rythme renvoie à la question métaphysique de la temporalité. Dans sa philosophie, Descartes nous l'avons vu, a évolué d'une définition psychologique de la conscience à une autre de nature ontologique. C'est dans cette seconde version que l'accent sur les absolus est porté et que l'une des dimensions constitutives de la conscience est alors abandonnée. Fondé sur l'immutabilité des principes et du cours de la rationalité humaine, le cartésianisme va de fait figer la pensée en même temps qu'il la rive aux repères divins de la vérité. Cette référence à l'immanence et surtout ce qui apparaît chez Descartes comme un besoin de la permanence, se retrouve dans le principe du « *cogito ergo sum* » et sonne comme la lente dissolution de la conscience qui vient d'émerger. Or, le rationalisme pour rester objectif autant que productif doit demeurer ouvert selon Bachelard, et pour cela il a besoin de spontanéité plus que de la permanence ce que le « *cogito ergo sum* », va précisément venir symboliser.

Pour bien le comprendre, il faut revenir à la dimension métaphysique du problème et pour cela à la question de la temporalité qui elle-même implique en effet une certaine notion de la conscience. La question de la temporalité en l'occurrence, Bachelard a pu l'aborder précédemment à l'occasion de la discussion sur la pensée bergsonienne du temps percevant dans la théorie de la durée, une limite posée à la créativité humaine. Cette limite tient au fait qu'avec la durée notre esprit est rivé à un rythme lent basé sur la permanence et sur la stricte continuité des événements. Certes, Bergson définit cette continuité des progrès humains comme le moyen de pérenniser une conduite ou une action et en l'occurrence, le développement de la connaissance. C'est à ce titre qu'il parlera de *l'évolution créatrice*. Toutefois selon Bachelard, cette possibilité va être avortée immédiatement tant l'esprit humain ne parvient pas ici à briser l'inflexible loi de la permanence. Or, la créativité est le fait que l'esprit parvient à s'exprimer malgré le rythme pour lequel il a pu opter initialement dans son action. C'est la marque de notre spontanéité ou autrement dit de notre liberté. Et suivant Bachelard, la racine de cette spontanéité n'est pas uniquement intellectuelle, mais elle est aussi temporelle et en l'occurrence elle s'appuie sur la notion de l'instant prise comme essence du temps. C'est que l'instant incarne dans la pensée bachelardienne une forme de discontinuité par rapport à cette représentation continue que l'on donne au cours des événements.

A ce titre, la discontinuité est vécue chez Bachelard comme une véritable révolte par rapport à l'ordre établi, et c'est cette possibilité de se révolter qui permet à l'esprit humain de s'exprimer et donc de créer. Il s'agit là d'une condition majeure, à laquelle répond a priori nécessairement une détermination fondamentale de la conscience car si l'instant permet matériellement de pouvoir créer, en ménageant à l'esprit humain un espace d'expression sous forme de brèche temporelle, il faut que la conscience soit disposée à y répondre. Chez Descartes le problème tient au fait que la conscience, au moment du « *cogito ergo sum* », émerge comme par le surgissement symptomatique de l'instant et toutefois ne s'y maintient à tel point qu'elle perde toute spontanéité et donc sa liberté fondamentale de s'exprimer et de créer. Pour Bachelard, la conscience cartésienne est ici prise au piège des absolus, elle ne répond qu'aux lois divines et se laisse prendre au jeu des apparences de la permanence du monde qui l'entoure. Elle est monocorde et exprime la platitude du temps social dans laquelle elle choit.

Or selon Bachelard ce temps social n'a rien du temps fondamental, il est même plutôt l'image de ce que provoque la durée c'est-à-dire un aplanissement des événements et un appauvrissement des consciences. Or, en dehors de ce temps horizontal, il existe selon Bachelard un temps fondamental qui va être représenté comme un axe vertical sur la base duquel la conscience et donc, l'individu humain pourraient s'élever. Cette différence entre le temps horizontal et le temps vertical, doit pour être comprise être rapprochée d'abord de la différence existant entre le temps vécu et le temps pensé. Il y a en l'occurrence ici une forte disparité entre ce que l'on perçoit quotidiennement, ce que l'on ressent et dès lors, ce que l'on appréhende du temps et ce que l'on connaît de l'essence du temps et de son véritable fonctionnement. La distinction entre temps vécu et temps pensé ou spirituel peut être schématisée par l'opposition doctrinale de Bergson et de Bachelard sur les notions de durée et d'instant. Selon ce dernier, il faut distinguer alors une apparence de continuité et de permanence qui est entretenue par les scientifiques, les philosophes mais aussi par la société dans son fonctionnement et même dans son vocabulaire usuel. En-deçà de cette apparence, la vérité du temps est l'instant pris comme une discontinuité. Il y a là un antagonisme qui incite Bachelard à réfléchir aux coïncidences des contraires, comme condition d'équilibre psychique.

« Du seul fait qu'ils n'ont pas les mêmes principes d'enchaînement, le temps pensé et le temps vécu ne peuvent être posés comme naturellement synchrones. Il y a une sorte de relativité en hauteur qui donne un pluralisme aux coïncidences spirituelles qui est différente de la relativité physique qui se développe sur le plan d'écoulement des choses. Cette cohésion des coïncidences est difficile à bien définir, mais plusieurs psychologues en ont le pressentiment. Ainsi M. Alexandre Marc écrit : le pragmatiste proclame la primauté de l'action mais en réalité il subordonne l'action à la catégorie de l'utile [...]. Dans cette perspective, on ne peut établir aucune distinction *essentielle* entre l'homme et l'animal. Il manque à l'action cette possibilité d'approfondissement, cette faculté de rupture et d'opposition, en un mot, cette dimension verticale [...] qui apparaît à la fois comme le propre de l'homme et comme la qualité indélébile du présent véritable : même « dans » le temps dit Alexandre Marc, *l'homme reste debout* »¹⁴³. Selon Bachelard, il faut désormais réfléchir cette verticalité du temps et de la vie.

¹⁴³ Bachelard G., La dialectique de la durée, PUF, 2001, Pages 94-95.

Cela veut dire non seulement qu'il faut se concentrer sur l'instant dans une réflexion sur la temporalité essentielle de l'être humain, et cela veut dire aussi et surtout qu'il faut désormais se consacrer ici à l'interrogation de la structure du rythme temporel suivant lequel nous vivons tous insidieusement. Ce qui importe à Bachelard, suivant l'intuition de Pinheiro dos Santos c'est de parvenir à un équilibre qui dans l'existence individuelle, dans la société et même le monde, puisse faire coïncider les différences à commencer par les différences de rythmes. Or, nous voyons maintenant que ce qui freine cette coïncidence ce n'est pas uniquement une fermeture à laquelle notre esprit est facilement tenté à l'approche d'une différence. Ce qui l'empêche c'est la négation de la diversité du temps dans sa structure même, et donc le maintien dans une forme temporelle qui renvoie nécessairement à un certain type de comportements. Certes, on a souvent du mal à se représenter en dehors du rythme quotidien, la possibilité d'un autre rythme, la réalité d'un autre temps que celui de la durée si familière pour se représenter l'instant à la fois symptomatique et critique, qui détermine nos actions. C'est ainsi que l'on a du mal à marier ce temps réel avec le temps vécu, car dans leur structure ils portent une différence essentielle qui tient à la définition que l'on donne de la conscience, de la créativité et en définitive aussi de la liberté. Suivant Bachelard le temps horizontal qui renvoie au temps vécu est celui de la permanence, de la quête indéfinie des absolus et de l'errance spirituelle et morale. C'est au temps vertical qu'il faut s'attacher, car selon le philosophe c'est bien lui qui libère nos possibilités.

Mais encore faut-il pour cela se libérer de la temporalité ordinaire, et pour Bachelard cela implique d'une part de se libérer du cogito cartésien dans lequel nous avons été enfermés. Celui-ci en effet comme nous l'avons observé précédemment exprime une sorte de libération de la conscience au cours l'effort de réflexion qui sera rapidement exténuée, suite à la reprise par Descartes de cette quête des principes premiers et de l'expérimentation de sa nouvelle méthode. Il n'y a pas poursuite de l'effort spéculatif sur la question du moi et de sa vitalité propre. « Entre le *je* et le *suis*, il y a un rapport d'affirmation à confirmation. Le jugement d'existence du moi en somme est une répétition : sur un même plan celui des réalités l'expérience spécifique du moi confrontée avec l'expérience spécifique des choses, lui est déclarée assimilable »¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Bachelard G., *Op. Cit.*, Page 99.

Pourtant, Descartes a reconnu que nous n'étions pas une chose parmi les choses. Le « *cogito ergo sum* », lui permet d'affirmer que l'homme est un être pensant. Or, selon Bachelard si l'on en vient malgré tout à cette assimilation qui est en fait une forme de confusion c'est parce que la conscience cartésienne n'est pas suffisamment interrogée jusqu'à livrer les déterminations fondamentales qui sont celles de la connaissance et de tout comportement humain. Cette réflexion Bachelard a pu la conduire en partie, en s'appuyant alors sur les données de la psychanalyse et il a constaté que l'absence de considération pour notre conscience avait des répercussions importantes sur nos capacités intellectuelles, qui inhibées vont provoquer des déséquilibres psychiques qui seront autant d'obstacles à la connaissance rationnelle objective. Pour restaurer cet équilibre et la fonction de nos facultés, il faut non seulement s'intéresser à la conscience individuelle mais il faut aussi revoir nos schémas habituels et précisément se pencher sur le dualisme conscience-inconscient dans le traitement des questions psychanalytiques et philosophiques. Celles-ci imposent de revoir le schéma temporel et de concevoir une forme de dualité entre l'instant et la durée. Si la réconciliation est complexe à envisager, la coïncidence est pour autant possible mais il faut pour cela se rapporter dit Bachelard, à la structure du temps ou plus exactement faut-il le penser comme l'architecture fondamentale de nos actions et même de notre liberté.

L'expérience du « *cogito ergo sum* », témoigne d'une limitation chez Descartes de cette réflexion, car aussitôt les idées innées découvertes comme telles la conscience et donc la liberté individuelle se définissent dans le sillage du divin même si Descartes nous pense libres. Or cette liberté est en réalité une relative autonomie et sans aller jusqu'à évoquer la question divine, il faut bien appréhender la limitation qui est ici posée aux possibilités humaines. Ces possibilités, qu'elles soient intellectuelles ou bien morales ne peuvent pas être abordées d'abord individuellement, dans leurs déterminations. Elles doivent plutôt être appréhendées comme un ensemble de possibilités que nous sommes amenés hypothétiquement à expérimenter. Précisément, il faut évoquer un champ de possibilités que nous allons parcourir tout au long de notre existence. Mais encore faut-il pour cela saisir qu'entre le temps social horizontal et le temps spirituel vertical il y a quelques différences qui vont précisément donner naissance à de telles possibilités. Et, pour pouvoir les appréhender, il faut donc s'ouvrir à la différence.

Précisément, il faut s'ouvrir à la dualité temporelle pour voir alors que le champ de nos possibilités se développe sous la forme d'un diagramme ayant pour abscisses le temps social horizontal, et pour ordonnées, le temps spirituel vertical. Si l'un de ces deux axes vient à manquer le diagramme ne peut exister. Concernant nos cogitations, il appert en l'occurrence pour Bachelard, que si le temps social doit être abandonné, il demeure le point de départ à partir duquel une élévation intellectuelle est réalisable. Parce que le cogito cartésien reste rivé à ce point de départ, il ne parviendra pas à se renforcer autour de la question de la nature de la conscience humaine, ni de celle de la créativité et de la liberté individuelle qui sont en jeu dans le registre métaphysique. Car, pour s'élever de ce point de départ factuel vers le spirituel, il faut précisément pour Bachelard ne pas s'arrêter à cette seule constatation du fait que je pense et que ce faisant, j'affirme ma nature d'être pensant. Il faut travailler au contraire à partir de cette expérience première, pour chercher à comprendre quelle est véritablement cette nature et quelles sont alors toutes les possibilités qu'elle m'offre dans le domaine de la connaissance, surtout vis-à-vis de l'objet rationnel « être », qui ne cesse de venir me tarauder quotidiennement et spécifiquement en tant qu'être humain. Que veut dire travailler à partir de cette expérience première si ce n'est pour Bachelard la maintenir et la développer, c'est-à-dire la dérouler toutes ses implications fondamentales. Pour démultiplier la force du « *cogito ergo sum* », il faut déjà selon Bachelard, le multiplier.

Au-delà du constat de la pensée, il faut atteindre la pensée de la pensée et explorer la voie de l'intériorité. En l'occurrence, il s'agit de penser que nous pensons c'est-à-dire à proprement parler de réfléchir et alors de proroger cette prise de conscience initiale. « Allons tout de suite à cet effort de métaphysique composée, d'idéalisme composé qui fait succéder au *je pense donc je suis*, le *je pense que je pense donc je suis*. On voit déjà combien l'existence affirmée par le *cogito cogitem* sera plus formelle que l'existence impliquée par la simple pensée ; si l'on en vient à exposer ce que l'on est quand on s'est d'abord installé dans le je pense que je pense, on n'aura moins de tentation de dire qu'on est « une chose qui doute, qui entend, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent ». On évitera donc ainsi de couler à une existence phénoménale qui a besoin de permanence pour être confirmée »¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Bachelard G., *Op. Cit., Ibid.*

Car démultipliant la pensée de départ, en déroulant celle-ci autour d'elle-même, il y a en effet véritablement pour Bachelard, le développement d'une vie de la conscience avec un enrichissement de cette dernière qui participe à l'épanouissement intellectuel mais aussi moral et donc personnel de l'individu. Ici, au lieu d'être emprisonné dans un rythme monotone asphyxiant, au lieu de rester fixé sur le temps social quotidien qui n'apporte aucun bénéfice de ce type, cette réflexion va plutôt nous amener à nous en libérer pour nous élever vers le temps spirituel, tout au long de l'axe vertical de la temporalité propre qu'est l'instant. Ce que permet cette technique du « *cogito étagé* » selon Bachelard, c'est en définitive la sublimation de la pensée par l'expérimentation des différentes dimensions de la vie spirituelle et même de la vie humaine en général avec de nombreuses conséquences alors sur la question existentielle qui nous habite tous ou autrement dit, la question de l'être. L'idée d'une sublimation du psychisme a déjà été abordée par la psychanalyse mais aussi à l'occasion de la rythmanalyse. Elle est apparue comme le moyen de compenser les troubles du psychisme en permettant une communication des versants constitutifs que sont la conscience et l'inconscient. La rythmanalyse rejettera cette position et verra quant à elle la sublimation comme une affirmation positive laquelle va conditionner toute notre activité créatrice.

Apparaît avec Pinheiro Dos Santos l'une des implications inédites de la question du temps dans l'interrogation métaphysique, et précisément outre le fait que les notions d'instant et de rythme vont conditionner toute possibilité de création, le fait suivant lequel la bonne compréhension de telles notions est garante d'une forme de cohésion indispensable à tout épanouissement individuel. Chez Pinheiro Dos Santos, il s'agit de ne pas vivre à contretemps que ce soit avec les autres, ou plus globalement encore vis-à-vis du monde qui nous entoure. Pour Bachelard, il s'agit avant tout de vivre en harmonie avec nous-mêmes. Or, si la dialectique des contraires a permis de restaurer la cohésion au sein du système de la connaissance, entre la raison et l'imagination, il appert désormais que cela ne suffit pas, car l'enjeu pour l'individu n'est pas d'abord la question de la science mais bien celle de l'existence qui est sans cesse perturbée par le problème de la finitude auquel nous ramène inlassablement, la question de l'être. Etablir une véritable cohésion vis-à-vis de nous-mêmes, c'est déjà suivant Bachelard, faire en sorte que la question de l'être ne soit pas un problème pour la raison.

Désormais, une telle question ne pose plus réellement problème à notre faculté dans la mesure où Bachelard a pu démontrer sur la base du kantisme que l'objet « être » est en soi rationnel et naturellement interrogé par la raison qui doit cependant garder la mesure et ne pas s'aventurer dans des interrogations poussées auxquelles elle ne pourra apporter réponse. C'est précisément parce qu'elle ne sait pas toujours garder cette mesure ni se prémunir contre certains débordements que les intellectuels ont pu garder à l'égard de l'objet « être », un certain scepticisme et beaucoup de réticences à aller l'interroger de façon encadrée. Plus qu'un problème pour l'esprit humain, il est devenu un obstacle à la connaissance dans la perception de nombreux penseurs. Or, pour qu'il ne le resta point, il fallut comprendre ce qu'est véritablement un obstacle, ce sur quoi il est basé, afin de pouvoir le lever et là encore Bachelard nous permit de progresser et de comprendre, que le seul obstacle épistémologique qui pouvait agir en cette matière était notre esprit lui-même souvent campé sur de vieilles positions et incapable d'en changer. Les vérités d'hier devenant les préjugés d'aujourd'hui, il faut apprendre à évoluer et s'ouvrir aux différences qu'il s'agisse alors de simples points de vue ou de la nature des choses. Concernant l'objet « être », il s'agit de comprendre depuis Bachelard quelle est la portée de cette interrogation ou plutôt de savoir sur quoi elle porte véritablement. S'agit-il de l'essence, du monde ou de l'individu ?

Depuis Heidegger, nous avons vu combien l'enracinement dans l'existence individuelle est indispensable pour pouvoir accéder simplement à la question de l'être. Le problème par contre se pose dès lors qu'il s'agit pour le philosophe de s'élever de ce contexte et de gagner la dimension universelle pour interroger l'être lui-même. En l'occurrence, la difficulté vient du fait de chercher à gagner une connaissance de l'absolu, établie qui plus est au sein d'une science en tant que telle, car Kant a démontré combien cela était pernicieux pour la rationalité philosophique et nous entraînait inéluctablement vers le dogmatisme. A travers la question du rationalisme, qu'il s'agisse de toutes ses déterminations a priori ou de ces dysfonctionnements et donc, de ses déterminations a posteriori, il est apparu que le contexte individuel ne pouvait être éloigné au profit de l'universel sans causer de dommages parce qu'il est le cœur même de la question. Le point de vue individuel est cette différence essentielle, cet élément discriminatoire qu'il nous faut intégrer selon Bachelard au traitement de la question de l'être.

Il faut évoluer dans nos considérations et dans nos méthodes, pour venir à bout du problème du déséquilibre psychique et en l'occurrence, des conflits naturels entre nos facultés. Car ce problème n'est que la conséquence d'une difficulté plus originale qui est liée à la connaissance des choses et à l'évolution du paradigme de la science philosophique à cet égard. Comme nous venons de le voir effectivement à travers le propos de Bachelard, cette difficulté concerne originellement l'individu en tant tel et le malaise qu'il éprouve vis-à-vis de sa condition. Ce malaise s'exprime par rapport à l'enfermement intellectuel et moral dans le temps social délétère et s'incarne dans la question de l'être comme une angoisse pour l'avenir qui est liée à celle de la finitude. C'est essentiellement à l'égard de lui-même que l'individu va s'angoisser et rapporter ses questionnements fondamentaux, dont la question de l'être est le symbole ultime. Il appert en l'occurrence, que cette question doit être traitée pour répondre d'abord à l'angoisse de l'individu avant de songer éventuellement, à solutionner grâce à elle les autres problématiques que celui-ci peut rencontrer. C'est pour cela que la question de la sublimation va alors se présenter chez Bachelard, c'est-à-dire comme une réponse au malaise individuel qui dans sa résolution promet le déblocage du rapport que l'on entretient avec nous-mêmes et l'instauration d'un véritable équilibre. La sublimation bachelardienne ne consistera pas cependant en une rythmanalyse mais plutôt en une *poético-analyse* laquelle implique le rapport aux images dont nous avons déjà pu saisir le rôle éminent dans le système de la connaissance. Il s'agit ici d'aller plus loin et de nous orienter plus originellement encore pour saisir leur rôle fondamental quant à la résolution du malaise individuel. Au-delà de l'image visuelle nous avons vu en effet qu'il fallait se référer aux archétypes de la conscience qui sont les fondements de tout rapport du sujet aux objets quels qu'ils soient. Pour Bachelard ce travail va désormais apparaître comme l'appel à l'imaginaire qui les fait naître avec pour but de générer une rêverie active qui loin des rêves du dormeur, va amener la réappropriation par l'individu de toutes ses déterminations essentielles et néanmoins personnelles. Un tel appel sera *poétique* car il doit s'appuyer sur des images non visuelles que produit le langage atypique de la poésie, véritable vecteur des origines que nous avons besoin de saisir pour appréhender l'avenir. Dans chacun des vers que le poème travaille il y a selon Bachelard, une nouvelle affirmation du verbe « être » et dans cette cogitation inédite que produit le cogito du rêveur, une véritable métaphysique instantanée.

6 - De la poétique de la rêverie à la poïétique de soi ou l'appropriation individuelle du problème métaphysique et sa portée fondamentale

Assuré dorénavant que la Métaphysique, dans ce qui lui reste de plus imputrescible à savoir la question de l'être, ne peut être en tant que telle détruite, nous comprenons certes que le discours des postmodernes est désuet mais surtout nous constatons que cette conclusion ne suffit pas à soulever la problématique qui nous est ainsi posée et même imposée invariablement depuis des siècles. Si nous sommes conscient que le problème du manque de progrès en science philosophique introduit par les penseurs postmodernes n'a été que le nouveau révélateur d'un scepticisme plus profond qui a été depuis toujours exprimé à l'égard de la Métaphysique, il faut toutefois dépasser cette illusion et gagner les profondeurs du problème de l'être que nous rencontrons tous essentiellement pour lui apporter enfin une solution positive. Or, reste pour cela une difficulté qui est en l'occurrence dans ce cas de réussir à identifier la nature réelle de ce problème et selon nous, seul Kant y est effectivement arrivé dans le texte de la « *Critique de la raison pure* ». Cependant, ses arguments ne seront pas assez solides et ne convaincront pas ses héritiers qui reproduiront les attaques ancestrales contre la Métaphysique en même temps que l'habitude au scepticisme abscond, les confinant alors au dogmatisme dont ils diront pourtant vouloir se prémunir. Kant n'assumant pas totalement ses conclusions en matière de rationalité, il viendra nous proposer un nouveau paradigme qui toutefois ne saura pas s'imposer, et qui sera même récupéré et réinterprété fort diversement. Il fallut attendre le travail de Martin Heidegger et sa déconstruction de l'Histoire de la Philosophie, et plus particulièrement du kantisme pour saisir le sens authentique selon nous de toute la démarche kantienne. Critiquant positivement l'esprit humain pour découvrir tous les fondements de la connaissance humaine, Kant va non seulement mettre à jour les déterminations a priori auxquelles nous sommes nécessairement soumis, mais également les possibilités et les limites de la rationalité dans son processus d'expansion des savoirs. Ce sera d'abord sur l'être que la question va se poser, puisque ce sont les métaphysiciens qui ont initialement attiré l'attention du philosophe de Königsberg sur le problème du dogmatisme. Il en ressort que nous avons à faire avec l'être à un objet rationnel et à un questionnement naturel dont la portée est cependant limitée, et qui à ce titre doit être maîtrisé.

Au-delà de tous les débordements qui vont se produire et se reproduire suite à cette démonstration kantienne, Heidegger tâchera quant à lui d'explorer les pistes offertes pas le philosophe de Königsberg, avec plus ou moins de fortune cependant puisqu'il ne tiendra compte que des possibilités de la raison humaine kantienne, mais pas de ses limites fondamentales lesquelles nous imposent si ce n'est une discipline radicale au moins une certaine maîtrise. C'est l'absence de maîtrise qui va conduire la raison à déraisonner, et progressivement la science philosophique à périliter, problème réel sur lequel les postmodernes ont taché d'attirer notre attention. S'en saisir et tenter de le résoudre est bien la première étape indispensable de notre travail, car nous avons pu constater en effet combien c'est cet affaïssement de nos progrès allié à la difficulté de maîtriser nos tendances naturelles, qui a traditionnellement provoqué et nourrie la critique à l'égard de la Métaphysique. Sur ce point, les travaux épistémologiques de Gaston Bachelard seront décisifs et achèveront selon nous, la démarche kantienne à l'égard de la rationalité et de ses problèmes. Or pour Bachelard, il va apparaître que ces problèmes sont incontestablement liés à une certaine absence de maîtrise de nos appétences naturelles, ce que Kant avait pointé. Toutefois, ce n'est pas la seule cause du problème et l'absence de reconnaissance des apports de chacune de nos facultés les unes vis-à-vis des autres, le cloisonnement de certaines d'entre elles et finalement, la fermeture de la raison est ce qui va précipiter la situation que nous subissons. Amener l'ouverture de la rationalité philosophique, démontrer les ramifications avec les autres sciences et surtout susciter le dialogue même apparemment incongru est ce que Bachelard va prôner à travers sa dialectique des contraires et le surrationalisme. Or, cette solution ne va répondre qu'au problème posé notamment par les penseurs postmodernes, à savoir celui du manque de progrès en science philosophique de nos jours. Demeure désormais la question de l'être elle-même et le problème de savoir ce sur quoi elle porte réellement et pourrait alors nous apporter une réponse. Pour cela, le traitement de la problématique postmoderne qui est en réalité essentiellement celle de tous les philosophes de nos jours, nous est précisément utile. En effet, elle permet de revenir sur les critiques adressées à la Métaphysique, de les examiner une par une, démarche au terme de laquelle nous voyons ce qui reste de la Métaphysique depuis son émergence, à savoir la question de l'être et nous comprenons alors ce qu'elle ne peut être fondamentalement, c'est-à-dire l'outil d'une science à part entière.

Ici nous retrouvons les conclusions kantienne qui selon nous, seront définitivement indépassables et ces conclusions portent notamment sur le fait que la Métaphysique en tant que telle ne peut exister, ou autrement dit qu'une science de l'être est en soi impossible et cela du fait de la nature de la raison humaine. En effet, si nous avons la possibilité de concevoir un objet tel que l'être et que cet objet qui plus est se révèle être non pas une chimère de métaphysiciens mais bien un produit tout à fait légitime de l'esprit humain, cependant la connaissance de cet objet ne nous est pas permise. Si elle nous est ainsi refusée, c'est parce que ce type de connaissances va reposer sur des jugements synthétiques a priori c'est-à-dire sur une intuition intellectuelle qui n'a pas cours dans le système kantien de la connaissance. Ce dernier en effet refuse et nous acquiesçons cette proposition, d'octroyer à l'esprit humain toute capacité à saisir de façon immédiate la nature des objets et s'il y a un tel refus de Kant c'est parce que la critique de la raison pure ne laissera apparaître ni cette fonction ni les outils qui s'y rapporteraient. *L'Espace* et le *Temps* qui auront tendance à être considérés comme tels, apparaissent ici comme les moyens de l'intuition sensible qui est au fondement de la connaissance kantienne qui repose exclusivement sur une expérience du réel. Il n'y a concernant l'être ni science ni connaissance possibles selon Kant et selon nous cela reste juste quand l'on considère l'être comme moyen de la connaissance de l'essence du réel ou de l'univers. Mais ne devons-nous pas changer de point de vue sur l'être ?

Heidegger a amorcé un tel changement et Bachelard de poursuivre son engagement qui consiste à prendre la question de l'être à sa racine c'est-à-dire d'abord à son point d'émergence et cette origine est l'individu pris dans son existence quotidienne. Or, la question est aujourd'hui de savoir ce que nous pouvons faire de ce point de départ ou plus exactement, ce qu'il nous permet d'acquérir comme certitude. Selon nous, il devient en l'occurrence certain que l'on ne peut sortir du point de vue individuel à la façon dont Heidegger cherchera à le faire en direction de l'être lui-même. Selon nous, on ne peut sortir du prisme de l'existence sans pouvoir toutefois en rester à l'analyse existentielle qui ne fait bien que pointer le malaise essentiel de tout individu. Ce que montre Bachelard selon nous, c'est que ce malaise peut être solutionné et que c'est à cette fin que la question de l'être se pose légitimement. Ce qu'il importe désormais ici pour nous, c'est donc d'interroger cette fonction dans toutes ses dimensions.

6-1 La nature existentielle de la question de l'être comme point de départ du questionnement ou les enjeux de la réflexion métaphysique pour l'individu

Chercher à s'enquérir des origines surtout concernant la question de l'être qui est une interrogation historique de la science philosophique, peut apparaître immédiatement comme une tâche difficile tant par sa complexité que par son importance. De primes abords en effet et sans autre forme de précisions, en appeler ainsi aux origines peut laisser penser qu'il serait indispensable ici de remonter tous les fils de l'Histoire de la Métaphysique et de demander alors à chaque époque quel sens pouvait avoir ce mot qui allait accorder à la question de l'être, une fonction dont nous sommes désormais en quête. Cependant ce ne sera pas notre objet ici, car même si cette étude peut avoir sa pertinence et un intérêt indéniable, elle ne peut constituer selon nous la méthode adéquate au traitement du problème que nous affrontons présentement. Car, revenir aux différents âges de la Métaphysique, aux différentes représentations du problème et s'y arrêter systématiquement pour comprendre ce que chacun a voulu signifier par là c'est s'intéresser plus à l'histoire des courants philosophiques qu'à notre problème. Il importe donc pour éviter de nous perdre ainsi parmi les faits du passé de pouvoir expliciter et notre intention et notre méthode pour la réaliser. En l'occurrence, l'objet de notre préoccupation actuelle est celle de définir la fonction véritable de la question de l'être maintenant que le prisme du regard individuel est apparu comme étant bien le fondement réel de toute compréhension possible. Suivant Heidegger et Bachelard, il faut même évoquer avec l'existence individuelle, une condition de l'interrogation. Nous regarderons donc l'individu, que ce soit du point de vue de sa simple existence ou de sa perception propre du problème, comme étant une détermination a priori de la réponse que nous cherchons. Pourtant la reconnaissance de cette condition ne peut constituer la totalité du chemin de traitement de la question de l'être. Il s'avère même que si l'on ne doit pas aborder systématiquement l'Histoire de la Philosophie, on ne puisse se passer d'un certain contexte de référence. Jusqu'ici la réception du kantisme a constitué notre contexte de référence, partant du fait que les postmodernes comme les métaphysiciens l'invoquaient comme argument de leur doctrine. La querelle levée une telle référence ne s'impose plus systématiquement car la question n'est plus celle des fondements de la rationalité ni donc des conditions du progrès intellectuel.

La question est celle de déterminer la fonction véritable de la question de l'être pour l'individu humain qui la développe et la nourrit. Or, Kant ne répond pas à une telle question. Bien au contraire, il l'évite comme toute la dimension métaphysique qu'il a pu dégager de la critique de la rationalité. C'est bien ensuite Heidegger qui dans son interprétation du kantisme, mettra à jour ce qui a été laissé totalement à l'abandon et qui reprendra alors les suites de l'interrogation, en déroulant les implications que le philosophe de Königsberg ne voulut pas considérer. En l'occurrence, c'est la méthode de déconstruction de l'Histoire de la Philosophie qui permettra à Heidegger de faire la lumière sur la pensée kantienne et de faire alors émerger les possibilités qu'elle a à nous offrir. Que ce soit à l'occasion de l'interprétation du kantisme ou bien de celle des grandes théories métaphysiques, Heidegger va appliquer sa technique et va ainsi pouvoir exhiber les racines véritables de chaque mouvement philosophique qui a pu influencer la saisie ou le développement de la question de l'être par le passé. Ce qu'il viendra faire apparaître et qui nous intéresse particulièrement pour les suites de cette recherche ce sont deux constats essentiels, auxquels nous souscrivons pleinement. Le premier constat concerne le fait que l'être constitue l'objet le plus éminent de toute la science philosophique tant il entretient en effet de ramifications avec les autres objets. Parler de l'être c'est parler aussi des autres concepts fondamentaux qui nourrissent la réflexion philosophique, même si un tel discours n'est pas essentiel mais notionnel.

Par là Heidegger évoque les catégories de l'esprit humain et plus précisément la table d'Aristote, père fondateur de la science métaphysique et découvreur de la question de l'être. Cette référence, dans la pensée heideggerienne n'est pas anodine, elle est au contraire fondamentale et elle traduit alors le second constat important sur lequel il nous faut revenir, à savoir le constat d'une liaison indissoluble des développements philosophiques quelle que soit leur époque de germination, avec les spéculations des grecs anciens qui ont conduit à l'émergence de notre science. Aussi faut-il considérer pour Heidegger que l'origine non pas seulement historique mais aussi essentielle de la science philosophique est la Grèce Antique. En cela également faut-il saisir que la quête métaphysique et la quête philosophique sont une seule et même démarche qui tend à chaque fois à répondre à cette même interrogation qu'est la question de l'être. Revenir à ce contexte historique, c'est s'enquérir de nos possibilités à cet égard.

Toutefois, afin de bien saisir l'influence des origines grecques de la philosophie sur tous les autres développements et plus particulièrement ceux de la Métaphysique, il importe selon nous de ne pas nous plonger immédiatement dans l'étude de l'histoire antique. En effet il serait aisé dans cette démarche de nous voir nous perdre parmi les textes canoniques de cette époque et de considérer alors indifféremment aussi bien le platonisme que l'aristotélisme en omettant d'autres courants philosophiques majeurs sans ne rien trouver qui plus est de nécessairement pertinent quant à notre question. Il importe au contraire de fixer des cadres de références et de déterminer notamment concernant l'Antiquité Grecque, quelle période ou quel penseur nous sera utile ici, et pour ce faire, nous choisissons de ne pas poser d'emblé ce choix mais au contraire, de voir plutôt comment il s'impose à partir des travaux heideggériens et bachelardiens. Précisément, il s'agit de tirer les conséquences de leurs conclusions principales sur la question de l'être pour obtenir selon nous cet éclairage, de sorte que c'est d'abord sur la question de l'existence comme condition d'émergence de la question de l'être que nous allons continuer notre étude, à la recherche de la fonction de cette interrogation. Ici, nous partirons de Heidegger tant il est parvenu à détromper le regard que nous portions sur la question de l'être réputée non problématique mais aussi parce qu'il va modifier la manière d'appréhender ce problème, maintenant qu'il a été redécouvert.

Nous le savons, dans le texte « *Etre et Temps* », Heidegger va œuvrer autant en faveur de la levée des préjugés traditionnels sur cette question de l'être que d'une résolution positive de cette dernière et ce qui nous intéresse primordialement, c'est précisément le traitement de tels préjugés. En effet, celui-ci est l'occasion de comprendre que l'être n'est pas un objet évident mais qu'au contraire il nous fait profondément question et au-delà du constat du fait que jusqu'ici ce caractère problématique n'a pas été repéré et dès lors, que la question de l'être n'a jamais été posée, cela démontre la nécessité d'une reprise en main du questionnement métaphysique. Une telle saisie va consister alors à découvrir toutes les dimensions problématiques du concept d'être afin de ne rien omettre dans son interrogation. Mais elle va consister aussi à mettre à jour toutes les conditions de ce questionnement, et le fait que primordialement, avant de fonder une science de l'être qui imposerait un cadre de réflexion, il faut déjà chercher à enfin définir l'être et pour cela, s'adresser à celui pour qui un tel objet fait question.

En l'occurrence, c'est bien l'individu humain ou *dasein* qui est interpellé par l'être du fait de sa nature toute spécifique sur laquelle Heidegger va devoir s'attarder quelque peu afin de justifier son parti pris novateur mais si divergent par rapport en effet à la démarche traditionnelle de la science philosophique sur ce point. Pour Heidegger, le *dasein* à la fois renvoie à l'individu humain et le désigne comme être jeté-là dans le monde pour qui cette situation fait essentiellement question. Si ce questionnement va se développer c'est bien comme Heidegger l'a affirmé plus haut, qu'il y a un manque d'évidence qui s'adresse originellement non pas aux philosophes mais à l'individu. Celui-ci est bel et bien surpris, interpellé et c'est ce qui va amener une interrogation à être formulée. Or, cela n'a rien d'un accident, c'est au contraire en raison d'une forme de propension naturelle pour le questionnement que celui-ci va pouvoir émerger, et c'est parce que nous avons en nous cette possibilité contrairement au reste des êtres vivant dans le monde, que l'individu, dans son point de vue spécifiquement humain va constituer la nouvelle porte d'entrée sur la question de l'être. Cependant, pour le comprendre et mettre un tel parti pris à profit du questionnement métaphysique, il faut préciser quel est ce point de vue spécifiquement humain, comment il naît et de quoi il se nourrit. Selon Heidegger, c'est le fait d'être jeté-là dans le monde qui vient interpellé l'individu, c'est le fait d'être toujours déjà dans le monde et d'être entouré d'êtres qui peuvent lui ressembler mais sans lui être totalement assimilables. Il y a un questionnement de l'individu sur son identité, ou autrement dit, sur ce qu'il est. C'est un tel questionnement qui spécifiquement qualifie l'individu humain et c'est le fait que ce questionnement naisse au cœur de l'existence quotidienne et non pas de la méditation métaphysique de quelques philosophes, qui le rend remarquable au point d'être considéré alors comme l'autre condition fondamentale de toute saisie possible de l'être et de constituer même pour Heidegger le nouveau terrain de la répétition de la question de l'être. Cependant il ne suffit pas de désigner le point de vue individuel comme point de départ de cette répétition ni d'indiquer que notre questionnement va se développer dans le contexte de l'existence quotidienne, il faut aussi préciser ce qui dans cette existence, dans ce quotidien va interpellé la conscience individuelle. C'est une tâche préliminaire à laquelle Heidegger va s'atteler rapidement dès les débuts de « *Etre et Temps* » et cette tâche prendra alors la forme d'une analytique existentielle du *dasein* afin de déterminer comment est ici conditionné tout le questionnement.

En l'occurrence, ce questionnement même s'il est individuel reste un questionnement de type fondamental qui réclame une forme d'éveil de la conscience, que celui-ci soit achevé véritablement ou non. Or, ce que constate Heidegger c'est que la plupart du temps l'individu ne s'interroge pas de cette façon qui est proprement philosophique par définition. Autrement dit, il n'en n'a pas l'habitude tant et si bien que l'éveil de la conscience dont il a besoin pour se comprendre lui-même doit être considéré d'abord comme un réveil. L'individu doit être interpellé et ce qui nous intéresse est de savoir ce qui dans son existence quotidienne le surprend au point de l'amener à formuler ce type d'interrogation. Selon Heidegger c'est bien le fait d'être au monde, jeté-là parmi des objets et d'autres êtres humains et d'avoir du mal à se différencier vis-à-vis d'eux jusqu'à oublier ce qu'il est, à savoir un individu rationnel qui a en lui la possibilité de s'interroger sur le monde. Heidegger remarque en effet dans le quotidien la tendance que l'individu a naturellement à se confondre avec son environnement, à se prendre pour une chose parmi les choses et dès lors à atténuer les capacités de son intellect et en premier lieu de sa conscience. C'est pourquoi même s'il a en lui une possibilité de s'interroger, il ne le fait cependant pas naturellement. Mais c'est également pourquoi sa démarche initiale dans l'existence, n'est pas celle d'une quête de compréhension concernant son environnement et surtout la place qui pourrait s'offrir à lui ici. Il faut constater dit Heidegger, que l'attitude naturelle de l'individu est bien plutôt la fuite.

C'est en ce sens qu'il faut donc produire un réveil de la conscience et pour Heidegger un tel réveil va être brutal et ramener l'individu non seulement à la réalité du monde qui l'entoure mais aussi et plus fondamentalement encore, à la réalité de sa condition d'être jeté là dans ce monde avec toutes les angoisses que cela peut générer. C'est que selon Heidegger, le questionnement de l'être est tellement fondamental qu'il réclame une profonde ouverture de la conscience telle que l'interpellation de l'individu doive être en elle-même puissante et en appeler à un sentiment qui sache submerger toute autre forme de considération non essentielle. Il s'agit ainsi de reconduire l'individu à des conditions de réflexion essentielle et le sentiment qui selon Heidegger symbolise la quotidienneté avec son risque de confusion et d'oubli de soi de l'individu et qui en même temps peut produire l'ouverture fondamentale de la conscience de celui-ci, est bien l'angoisse qui est ressentie en diverses occasions du quotidien par le dasein.

Or, pour Heidegger, ce sentiment d'angoisse n'a rien à voir avec les autres formes de troubles que nous pouvons ressentir comme la peur ou la crainte en ce que l'angoisse est un sentiment profondément bouleversant pour l'individu. C'est même la tonalité affective fondamentale du *dasein* affirmera Heidegger dans « *Etre et Temps* », et cela parce que le réveil qu'elle produit est si fort, le renversement qu'elle impose vis-à-vis du quotidien est si radical qu'elle ne peut en elle-même laisser l'individu indifférent à sa situation, et à la question de sa condition essentielle. En l'occurrence, ce qui dans cette condition fait question et que l'angoisse du quotidien lui révèle, c'est l'angoisse de la mort qui nécessairement attend tout être humain, et cette angoisse peut prendre plusieurs formes ou disons, avoir plusieurs manifestations dans le quotidien. Il peut s'agir de l'angoisse vis-à-vis de la mort d'autrui qui nous ramène alors à la question de notre propre mort ; il peut s'agir d'une angoisse générée par le temps qui passe et l'appréhension vis-à-vis d'une fin inéluctable et pourtant imprévisible ; il peut s'agir enfin de l'angoisse du vide qui laisse le temps de penser à la question de la finitude que l'on tente de fuir par tous les moyens quitte à en oublier qui nous sommes. Selon Heidegger atteindre les conditions du questionnement authentique de l'être, c'est se positionner dans cette angoisse en faisant alors en sorte qu'il n'y ait plus de fuite de l'individu face à sa condition d'être pour la mort mais qu'il y ait acceptation de soi.

C'est en effet pour Heidegger, le seul moyen de se tenir dans la vérité et de s'ouvrir à celle-ci qui concerne primordialement l'individu mais qui va surtout nous permettre d'accéder ensuite à la question de l'être même, en créant un pont entre la temporalité du *dasein* et celle de l'être. Pour Heidegger, la question de l'être renvoie d'abord à la question de l'être du *dasein* dont le traitement s'appuie sur la temporalité propre de celui-ci qu'est la finitude et sur la tonalité fondamentale de l'angoisse que celle-ci va générer en cet endroit. Mais, cela ne reste qu'un point de départ car une fois saisie la structure de la temporalité propre du *dasein*, et donc les conditions nécessaires de la répétition de la question de l'être, Heidegger cherchera à produire cette répétition au sein alors d'un domaine nouvellement fondé qui est l'Ontologie et qui consiste alors à éclaircir la temporalité de l'être et finalement l'être lui-même. Or cette démarche est à la fois contestable du point de vue de cette fondation mais aussi du point de vue de l'analytique existentielle qui ne pointe que les aspects négatifs de l'existence.

En effet, la résolution de la question de l'être au sein d'une science n'est pas possible et cela en l'occurrence parce que derrière une telle interrogation ce que l'on vise alors c'est une connaissance inaccessible par nature à la raison. Dans le cas de Heidegger, il s'agit de la connaissance de l'être en tant que tel et par le passé une telle connaissance devait servir à solutionner une problématique plus fondamentale encore qui est celle de savoir quelle est la nature de l'univers et son principe fondamental. Au-delà des principes qui régissent la réalité physique ou les phénomènes, la Métaphysique était au sens propre du terme la recherche de la compréhension de ce qui est au-delà de la réalité physique c'est-à-dire du monde suprasensible ou nouménal. Certes Heidegger dépassera cette quête des principes universels pour se concentrer sur l'être lui-même, pour autant il continue de requérir une connaissance en soi qui nous est absolument proscrite. Ce faisant, il abandonne surtout son sujet original à savoir l'individu et la condition a priori du questionnement que ce dernier a en charge de conduire s'il veut vivre dans l'authenticité c'est-à-dire le point de vue de l'existence. Heidegger tentera ici d'élever la spéculation jusqu'à atteindre le questionnement de l'être même, mais il s'avère qu'il s'agit là d'une double faute, à la fois vis-à-vis de la nature de la raison et de ses capacités naturelles mais aussi vis-à-vis de l'individu pour qui la question de l'être se pose et s'impose comme une véritable nécessité de nature existentielle.

Heidegger est certes venu pointer ce caractère d'appartenance de la question de l'être et de l'individu, faisant de l'existence humaine un chemin à suivre temporellement et temporairement puisqu'il verra dans ce point de vue un point de départ qu'il faudra fatalement dépasser. Ne voulant pas être un philosophe existentialiste, Heidegger va tenter d'élever son questionnement initial et de fonder une Ontologie mais son échec montrera que l'on ne peut quitter le point de vue individuel ni le socle de l'existence parce qu'ils constituent non pas le simple terrain de toute répétition de la question de l'être mais le sujet et l'objet de cette dernière. Pour le saisir, il faut certes dépasser son analytique existentielle, mais il faut surtout garder en vue la perspective individuelle du quotidien qui révèle le caractère existentiel de la question de l'être. Pour que cette idée devienne claire et probante, il faut donc s'enquérir des dimensions de l'existence qui n'ont pas été abordées par Heidegger car c'est en interrogeant toutes les tonalités fondamentales que l'on pourra en effet appuyer la résolution de la question de l'être.

En l'occurrence, l'un des versants problématiques de la pensée heideggerienne tient au fait que celle-ci ne vienne dévoiler que les aspects négatifs de l'existence humaine ou en tous cas, qu'elle s'y arrête sans entrevoir de solution positive au malaise qui est ressenti quotidiennement par tout individu et qui est représenté par Heidegger sous la forme de la tonalité affective fondamentale qu'est *l'angoisse*. Plus encore, il appert dans l'ouvrage « *Etre et Temps* », que la spécificité du regard humain, sa propension au questionnement, bref que l'ensemble de sa condition relève de cette tonalité à tel point que le penseur s'y réfère continuellement et ne se dégage pas de cet état de fait pour lui apporter une solution positive. Là encore, nous voyons clairement combien la finalité poursuivie par Heidegger est incompatible avec tout existentialisme et que la solution qu'il recherche se tient au-delà de la question individuelle. Il fera donc ici peu de cas du mal-être spécifiquement humain et en l'occurrence, il ne cherchera pas à fonder une éthique qui permette au dasein de ne plus subir sa condition mais de la dépasser. Il n'y a pas de transcendantalisme en ce sens là chez Heidegger mais plutôt un principe de réalité qui consiste à pointer la condition tragique du dasein et à lui indiquer une seule issue qui est celle de la confrontation avec la tonalité affective de l'angoisse en vue de l'ouverture à la vérité essentielle qu'est celle de notre finitude. Or, au-delà de cet être pour la mort que nous représentons, d'autres perspectives de vie ne sont pas envisagées et cela parce que toutes les facettes de l'existence humaine ne sont pas interrogées par Heidegger. Est-ce à dire qu'elles ne sont pas essentielles, c'est ce qu'il faut déterminer et Bachelard nous apporte pour cela quelques pistes. En l'occurrence si ce dernier va d'abord se rapprocher de Heidegger et globalement, des philosophies de l'être qui en général, commencent toutes par pointer le tragique de la condition humaine, cependant Bachelard n'en restera pas à cet état de fait indéniable et il cherchera à atteindre un état de droit qui s'apparente non pas au principe moral de Kant même s'il lui accordera une importance égale en vue du bien-être individuel. Or, c'est premièrement dans le domaine de la rationalité, nous l'avons vu plus haut, que Bachelard va amorcer en quelque sorte sa réflexion à ce sujet et qu'il va poser les jalons d'une réponse à ce problème. En l'occurrence, ce qu'il pointe c'est d'abord un malaise social de l'individu, opprimé depuis son enfance par le maître d'école, par le jeu de l'obéissance aveugle qu'il doit ici observer et qu'on lui demandera par la suite d'appliquer une fois adulte dans la société, afin de garantir son équilibre.

A cet égard, Bachelard évoquera le caractère artificiel de l'éducation et finalement de l'ordre social auquel les grandes sphères intellectuelles de la société voudraient nous voir souscrire aveuglément. Pour lui il ne s'agit là qu'une d'une illusion avec laquelle on nous berce continuellement et cela n'est pas sans conséquences bien au contraire, sur la vie individuelle et précisément, sur notre capacité à percevoir les problèmes et à tenter de les résoudre. Sans être anarchiste, Bachelard pointe en effet l'absurdité qui consiste à obéir aveuglément à des lois sans les comprendre, et cela quelque soit leur nature. Qu'il s'agisse des lois sociales ou des lois intellectuelles ou autrement dit, des principes de la rationalité, il importe de les interroger pour pouvoir les appliquer ou tout du moins importe-t-il pour l'individu humain de se réserver la possibilité d'une telle interrogation même si personnellement, il ne la mène pas. Toute la difficulté qui va être pointée par Bachelard, tient en l'occurrence au fait que l'éducation stricte de la société tournée vers une obéissance aveugle, vient réduire cette possibilité et même l'anéantir. C'est bien ce qui va provoquer un malaise social et lorsque l'on cherche à remédier à une telle situation on découvre alors en l'homme un malaise plus profond qui concerne selon Bachelard la conscience que nous pouvons avoir du réel et surtout de nous-mêmes. Le malaise est lié au déséquilibre social qui par l'abrogation de toute liberté réelle va provoquer un déséquilibre psychique lequel va causer quant à lui un manque de progrès de la raison et donc des possibilités d'une compréhension de soi.

En effet, pour Bachelard la croyance aveugle en certaines vérités établies depuis des siècles, l'obéissance machinale aux règles ancestrales du connaître avec en définitive, l'application stricte des méthodes traditionnelles, voilà ce qui dans la société et plus primitivement encore dans l'esprit humain peut provoquer des blocages et même des complexes selon Bachelard. Du complexe de culture à la difficulté de progresser dans la connaissance des choses, il n'y a qu'un pas franchi en direction du respect absolu des frontières non plus sociales mais intellectuelles entre la science philosophique et les autres sciences, et ce franchissement nous conduit au cloisonnement toujours plus marqué de l'esprit humain. C'est pourquoi Bachelard sera amené à invoquer d'abord la révolte sociale suscitée par Lautréamont puis la révolte spirituelle contre les cadres établis avec pour méthode, le principe de l'ouverture fondamentale et le mariage des opposés qui serait selon le penseur, à la racine de toute vitalité de l'esprit humain.

La redécouverte de cette vitalité n'impose pas qu'un retour à l'équilibre fonctionnel de l'esprit humain dans le respect des facultés humaines et de leurs productions, elle impose aussi et surtout suivant Bachelard un retour à l'équilibre psychique. En effet, il ne suffit pas de reconnaître le danger des habitudes et la nonchalance avec laquelle nous avons tendance à considérer les problèmes fondamentaux au fur et à mesure du temps et finalement à condamner le champ des possibilités de résolution qui s'offrent à nous. Il ne suffit pas de dénoncer l'enfermement intellectuel avec pour conséquence un affaiblissement du criticisme pourtant symbolique du point de vue philosophique moderne. Il faut prendre en main un tel phénomène pour remonter jusqu'à sa racine et s'intéresser alors à la vie de la conscience qui semble ici connaître quelques heurts. Qu'il s'agisse de notre position dans le monde ou dans les cercles intellectuels, c'est en effet notre capacité à juger et finalement notre conscience qui est toujours en jeu et il apparaît avec le malaise social et intellectuel que l'individu rencontre de nos jours, que le problème en revient à un déséquilibre psychique c'est-à-dire à un manque de reconnaissance qui finit par engendrer des obstacles à la connaissance objective mais aussi et surtout, un blocage des tentatives de compréhension de l'individu. Que ce soit du point de vue de la psychanalyse freudienne ou du point de vue de la doctrine heideggérienne, il n'y a pas de considération faite de la condition humaine autre que celle liée au caractère problématique de l'existence. Ici, le malaise est en effet définitif.

Or pour Bachelard au contraire, ces faits sont conjecturels et non pas définitionnels, de sorte que la vie humaine ne se résume pas aux obstacles épistémologiques ou aux complexes psychiques et psychanalytiques que chacun peut certes individuellement rencontrer tout au long de son existence. Pour Bachelard il s'agit là d'une histoire qui est universelle dans ses possibilités mais qui reste toute personnelle dans son écriture ce qui signifie d'une part que les individus ne sont pas amenés nécessairement à les endurer et d'autre part que la sortie hors de cette situation asservissante est possible. C'est ce qui découle des recherches bachelardiennes et de ses différentes influences qui vont lui permettre alors non seulement de dénoncer les clivages intellectuels sur la question des enjeux de la rationalité contemporaine, mais aussi de venir proposer en réponse au mal-être individuel une solution positive qui va précisément pouvoir nous éclairer sur le propos de la question de l'être et sa finalité essentielle.

En effet, il ressort de la rencontre de Bachelard avec la psychanalyse de Jung et aussi de celle avec la philosophie de Pinheiro dos Santos que si notre équilibre interne peut ainsi être mis en péril et qu'il l'est même régulièrement au cours de notre existence, il n'y a pas de fatalité et ce phénomène peut être dépassé, encore faut-il le vouloir. Cela n'a pas été le cas de Heidegger parce que l'objet de sa recherche était tout tourné vers la fondation de l'Ontologie. Cela n'a pas été le cas non plus de Freud, et ce qu'il faut relever ici c'est moins l'absence d'adéquation avec l'objet d'étude initial que l'absence de flexibilité et d'ouverture de la doctrine du psychanalyste. C'est précisément ce qui sera dénoncé par son confrère Carl Gustav Jung et qui scellera le divorce intellectuel entre les deux éminents praticiens. En effet, Jung va montrer à quel point les théories de Freud sont tournées vers l'idée d'une maladie du psychisme que l'on peut essayer de guérir par la thérapie même si la rémission complète reste chimérique. Pour Freud il en va de la nature du psychisme humain d'être ainsi affecté et de ne pas connaître une situation harmonieuse qui puisse le satisfaire réellement et durablement. C'est la croyance et la recherche des conditions d'un retour à l'équilibre du psychisme et plus essentiellement encore d'une véritable harmonie personnelle qui vont conduire Jung à se désolidariser définitivement de la psychanalyse freudienne, pour défendre alors la possibilité d'une vraie sublimation de soi. Partagée par la philosophie du rythme de Pinheiro dos Santos, cette idée de sublimation qui est une façon pour l'individu de se transcender va à son tour imprégner la philosophie de Bachelard. En l'occurrence, il va finir de le convaincre qu'en dehors d'une certaine fragilité des comportements et des écarts commis qui peuvent donner à l'existence humaine une dimension tragique il est tout à fait possible de concevoir un horizon qui soit meilleur et surtout qui nous permette de tenir une position qui soit bénéfique à l'individu que nous sommes. Plus précisément cette position devrait permettre de retrouver le chemin d'une conscience active, d'une véritable dynamique qui pousse l'esprit à l'ouverture et en même temps à l'affrontement de ses interrogations fondamentales à commencer par celle exprimée en Métaphysique à savoir, la question de l'être. En termes heideggériens, il s'agirait alors de se tenir dans l'ouverture pour accueillir la vérité qui est pour le philosophe allemand la vérité de la finitude. Mais selon Bachelard l'enjeu véritable de la question de l'être n'est pas de parvenir à se résoudre à la mort mais il est plutôt de déterminer comment composer avec cette nécessité intrinsèque, dans l'existence quotidienne.

Plus exactement il n'est pas question seulement de savoir que nous sommes des êtres pour la mort mais il est question de découvrir essentiellement qui nous sommes pour pouvoir alors affronter cette finitude et surtout la dépasser, dans un mouvement de transcendance proprement humain. Contrairement aux métaphysiques classiques qui prônaient la référence au divin et même une ascendance de celui-ci sur l'humain afin de mieux enraciner en nous des doctrines philosophiques moralisantes dans lesquelles la transcendance ne pouvait être que le fait de Dieu, les philosophes contemporains et en l'occurrence, Bachelard va replacer l'individu au centre du questionnement. En conséquence de quoi alors non seulement la question de l'être n'apparaît plus comme l'outil d'une science visant une connaissance essentielle de l'univers, entonnée par la voix individuelle comme simple porte-parole d'une quête universelle de l'Humanité. Mais qui plus est, cette question retrouve son lieu d'appartenance propre, à savoir la conscience individuelle et elle réapparaît alors sous sa véritable forme, dans sa réelle formulation, redevenant ce qu'elle a toujours été : la question de l'être de l'individu. Si l'on suit qui plus est ici les conclusions de Bachelard nous devons ajouter que cette question sert la quête de sens que l'individu poursuit naturellement même si ce n'est pas sous la forme d'une interrogation, afin de répondre au tragique de l'existence.

En effet, nous avons vu plus haut que l'individu est régulièrement amené à subir les affres de difficultés spirituelles ou morales dans sa vie quotidienne, et la question de la mort est certainement la réalité la plus douloureuse à laquelle il est à faire. En cela, Heidegger a effectivement raison de pointer cette dernière et la tonalité fondamentale qui la révèle comme questionnement inéluctable pour l'individu. En cela aussi, il y a un aspect tragique lié à la nature humaine et qui tient à la fois à ce destin mais aussi à la conscience que nous devons avoir de l'inéluctabilité du phénomène mortel. Certes, mais contrairement à ce que croit Heidegger l'individu ne cherche pas à fuir une telle condition et la conscience douloureuse qui l'accompagne mais il veut les dépasser en direction d'un accomplissement de lui-même au-delà de cette mort définitive. Il veut déterminer *qui* il est et ce dont il est capable personnellement vis-à-vis du destin qu'il partage avec le reste de l'Humanité. Or, pour cela il doit encore déterminer le moyen de cette réalisation et en l'occurrence, le sens de cette dernière. C'est très précisément selon nous, l'objet et finalement la fonction véritable de la question de l'être.

Or pour le comprendre, il faut déjà saisir quelle est véritablement la condition de tout individu et plus précisément maintenant que l'aspect tragique de celle-ci a été révélée comme étant essentielle mais non définitive, il s'agit de déterminer ce dont l'individu est en manque dans son existence quotidienne. Certes, nous venons de pointer le fait que l'existence est bornée dès son commencement par la mort comme point de chute indépassable et dès lors, la difficulté qu'il y a pour l'individu à se réaliser de manière positive en attendant que cet évènement survienne car sans le guetter réellement il ne peut malgré tout l'occulter. C'est par la question de l'être que l'individu interroge la possibilité de cette réalisation et surtout la teneur de celle-ci. C'est incontestablement là qu'apparaît selon nous, un manque qu'il importe de définir et de venir combler car sans cela la question de l'être demeurera un outil mal employé qui ne peut apporter de solution positive à la science philosophique, concernant la condition humaine. En l'occurrence même si la question de l'être appartient à l'individu et qu'il revient alors à chacun de nous de la déployer afin de nous ouvrir fondamentalement à la réalité de notre condition avec les limites mais aussi les possibilités que cela implique, une telle question n'en reste pas moins fondamentale. En d'autres termes même si la fonction de la question de l'être est effectivement de venir répondre à l'angoisse individuelle concernant le destin que chacun peut avoir et qu'elle aide alors à la réalisation de soi, nonobstant elle ne renvoie pas à des envies ou à des motifs personnels mais plutôt à une orientation essentielle qui repose selon nous sur des repères qui sont universels. La principale difficulté qui apparaît lorsque l'on invoque la primauté de la condition individuelle dans la compréhension et le traitement de la question de l'être est liée à la croyance au fait que parce que l'on soutient la coappartenance de l'individu et de la question de l'être, nous nous dirigeons alors nécessairement vers l'émanation d'un sentiment personnel plutôt que vers la construction d'une réelle réponse. C'est à ce titre que les métaphysiques traditionnelles ont pu renier la prise en compte du point de vue individuel, surtout à titre de point de départ de leur interrogation. Or, le fait incontestable que la question de l'être appartienne essentiellement à tout être humain nous permet de comprendre que même s'il revient à chaque individu de déployer ce questionnement afin de trouver sa voie dans l'existence, le partage de cette condition par l'ensemble de l'Humanité va préserver le caractère universel de la question et dès lors en appeler nécessairement à la réflexion autour de repères correspondants.

Qu'est-ce à dire sinon que le traitement individuel de la question de l'être implique par la nature même de cette question l'usage de critères universels qu'il s'agisse alors de principes et de concepts rationnels ou de valeurs morales et cela afin d'alimenter et surtout d'orienter ce questionnement et d'empêcher ainsi qu'il ne devienne la pure expression d'un point de vue, sans conséquences réelles sur le malaise individuel qui est vécu au quotidien. Or, ce dont l'individu est précisément en manque c'est d'une direction à donner à son existence et ce manque est aujourd'hui plus qu'à toute autre époque, vécu de façon violente tant le vide qu'il provoque en lui est abyssal. Il y a en effet de nos jours, suite aux querelles et au changement de paradigme philosophique sur les questions métaphysiques, une absence cruellement ressentie par l'individu et qui correspond non seulement à la réappropriation du questionnement fondamental qu'est la question de l'être mais qui renvoie aussi et surtout, à une perte des repères fondamentaux ici indispensables. C'est le revers de la lutte engagée il y a des siècles contre la quête des absolus que de voir être dénigrées les valeurs traditionnelles du jugement sans pour autant que de nouvelles valeurs ne nous soient proposées. C'est la notion même de valeur universelle qui est même en question pour les néokantiens de Bade tant la redécouverte des enjeux de la rationalité va alors remettre en cause la fonction de tels repères. Au renversement des valeurs exigé par Nietzsche, ne va bien finalement répondre que le trouble provoqué par l'absence de toute référence.

C'est qu'auparavant, l'individu pour forger son jugement pouvait s'appuyer sur les sciences et en l'occurrence sur la science philosophique. Il pouvait par ailleurs aussi s'en remettre aux doctrines religieuses bien que leur solidité puisse être facilement remise en cause. Il s'agissait alors par l'intermédiaire de l'un ou de l'autre domaine, d'avoir une vision éclairée du monde et de son ordonnancement qu'il soit physique ou bien spirituel et cela afin de disposer d'un horizon suivant lequel s'orienter dans l'existence. Désormais, ni la religion ni la science philosophique du fait de l'évolution de nos connaissances et surtout de notre manière de vivre, ne viennent constituer des références indiscutables du jugement. Elles ont plutôt tendance à être rejetées par les sciences empiriques même si elles ne sont pas de nature similaire, du fait du manque de probité de leurs résultats. C'est cette radicalité de la critique adressée à la science philosophique, qui selon nous a fini d'exténuier l'idée de valeur en tant que telle.

Or sans elle, le jugement philosophique ne peut se nouer solidement et la question de l'être ne peut attendre de recevoir une solution définitive car tout jugement s'appuie a priori sur principes et des concepts déterminants, mais il repose également sur des valeurs qui nourrissent de telles déterminations, dans leur définition essentielle. S'il n'y a plus de valeurs de référence, ce sont alors les fondements a priori du jugement qui peuvent être remis en question au point de laisser l'esprit humain sans solution car sans ressources intellectuelles. Il importe donc selon nous, face à l'absence de nos jours de toute référence faite aux valeurs philosophiques sous prétexte d'une certaine faiblesse de leur application, de nous interroger sur la notion de valeur. Précisément, il s'agit selon nous de revenir sur la fonction véritable de cette dernière et à cette fin, d'en appeler aux origines de toutes les valeurs philosophiques, à savoir, l'Antiquité. C'est bien à ce titre que nous accordons avec Heidegger et que nous reprenons ici son constat suivant lequel le philosophe dans son origine fondamentale est grecque, ce qui signifie que dans l'histoire de leur construction, les concepts philosophiques sont en eux-mêmes nécessairement reliés aux théories millénaires des grecs anciens ; mais cela signifie aussi que les valeurs véhiculées par ces philosophes, si elles ne sont plus absolument référencées aujourd'hui, elles apportent toutefois un éclairage nécessaire. En quête de modèle d'évolution, il s'agit pour la fondation du jugement individuel et le traitement de la question de l'être d'opérer un retour aux origines du philosophe.

Effectivement, il est apparu suite aux travaux bachelardiens sur la conscience de soi que toute compréhension est essentiellement déterminée par l'histoire de l'Humanité en tant que récit des progrès de la rationalité humaine, mais aussi par des archétypes de la conscience qui ne sont rien de moins que les matériaux indispensables à toute connaissance de soi en tant qu'image du passé mais aussi du devenir individuel. A ce titre, la réflexion que nous devons mener en vue de définir les critères de définition de la réalisation personnelle de soi, doit interpeller tant bien les racines grecques du philosophe que le modèle original de toute construction de notre individualité. Or, parce que l'histoire de l'Humanité est profondément liée à ce modèle, il importe dès lors d'engager le questionnement dans cette voie et d'interroger fondamentalement les valeurs de la Grèce Antique pour comprendre dans quelle mesure l'existence peut être orientée et de quelle manière appropriée à la nature humaine, elle doit l'être.

Certes, le risque apparent est bien de retomber dans une réflexion autour des absolus qui à l'époque antique, était la règle depuis que les philosophes se sont inquiétés de la connaissance essentielle de l'univers. Toutefois, ce n'est pas la forme absolutiste de la réponse qui nous intéresse ici, mais plutôt le sens de la démarche philosophique et en l'occurrence, le modèle établi par la tradition platonicienne à savoir, Socrate. Pour nous, ce dernier vient incarner l'avènement du philosophe en tant que tel avec une finalité et une méthode spécifiques tout en illustrant les difficultés essentielles qui ont empêchées l'acceptation immédiate de la vérité philosophique, alors aux antipodes des prévoyances faites par les oracles. Socrate sera le symbole d'une révolte à la fois intellectuelle et morale contre les vérités canoniques de toute cette époque, et fondées uniquement sur des croyances religieuses. Mais, sa révolte sera aussi exprimée contre la société grecque qui encercla fermement les possibilités de l'esprit humain et même le simple droit que les individus avait à se questionner sur les vérités véhiculées dans les temples et sur les places publiques de la cité. Contre toute vérité imposée de fait et non de droit parce que cela concourt à un aveuglement intellectuel et finalement à un dérèglement moral des comportements, Socrate va engager le questionnement des vérités grecques et dégager alors des valeurs fondamentales de la société antique, les fondements réels du jugement humain et leurs fonctions. Ce faisant, Socrate donnera à la science philosophique, à commencer par celle de Platon, une direction essentielle qui constitue selon nous, une première forme de réponse à la question de l'être. Pour le comprendre, nous nous appuyerons alors sur l'interprétation platonicienne de cette démarche socratique, et dès lors du modèle intellectuel qu'il incarne. En l'occurrence, Platon donnera plusieurs versions de ce modèle au fil de ses œuvres et de l'évolution de sa propre pensée. Nous nous concentrerons ici sur les écrits de jeunesse de Platon, et plus particulièrement sur le texte par lequel un véritable portrait de Socrate va être dressé, à savoir « *L'Apologie de Socrate* ». Ce texte est central dans la tradition antique parce qu'il permet tant bien de comprendre quels étaient les fondements de la société grecque ou autrement dit ses valeurs séculaires, que les dérives dont elle souffrait et qui peuvent gagner toute société quelle que soit son époque, preuve en est en effet le cas de la philosophie contemporaine. Précisément, ce qui va être visé par Platon dans le cadre du procès pour impiété que « *L'Apologie [...]* » retranscrit, c'est l'ignorance des hommes qui n'est pas sans conséquences sur l'ordre social et moral de la cité.

En l'occurrence, l'intention platonicienne est d'abord dans ce texte de dénoncer un tel dérèglement avec pour conséquence immédiate le procès injustifié de Socrate et son exécution. Platon va alors dans son œuvre poursuivre plusieurs fins compte tenu de ce contexte particulier, à savoir d'une part la dénonciation des motifs grossiers pour lesquels Socrate a ainsi été mis en accusation ; l'explicitation de sa démarche et enfin, la réhabilitation de la personne de Socrate vis-à-vis de la cité. C'est à l'occasion de ce dernier point précisément, qu'un modèle intellectuel et moral va être dessiné et bien que celui-ci nous intéresse particulièrement ici nous voyons qu'il est indissociable du reste de l'argumentaire de Platon. Indéniablement c'est en raison de sa démarche que Socrate va être attaqué et finalement mis en procès par la cité grecque devant laquelle il devra défendre ses pensées et ses actes. Mais dans ce procès illégitime, les jurys se montreront injustes envers Socrate qui malgré ses explications et ses justifications, ne parviendra à gagner ni le cœur ni la raison de son auditoire résolu à l'extermination de la personne et du symbole libertaire et contestataire que Socrate représentait. C'est alors face à cette mort qu'on lui réserve, que l'on assiste dans le texte platonicien à la transfiguration de celui-ci en modèle intellectuel et moral, Socrate affrontant en effet non seulement le regard despotique de ses inquisiteurs et de la plèbe tout au long de son procès et en définitive son propre regard que la mort va imposer en dernier lieu. Ne fuyant ni le terme physique de sa vie ni l'introspection qu'elle implique, Socrate va devenir sous la plume de Platon, une figure philosophique et même un modèle.

« Tous autant que nous sommes, nous nous trompons quand nous imaginons que mourir est un mal. Ceci est pour moi une preuve décisive : il n'eut pas été possible en effet que le signe qui m'est familier ne se fût point opposé à moi si ce que j'allais faire n'eut pas été une bonne chose. Mais, considérons que les raisons sont nombreuses d'espérer que la mort soit un bien, [...], pour ma part je veux bien mourir mille fois si c'est la vérité. [...] Mais vous aussi juges, il vous faut être plein de confiance devant la mort et bien vous mettre dans l'esprit une seule vérité à l'exclusion de toute autre, à savoir qu'aucun mal ne peut toucher un homme de bien ni pendant sa vie ni après sa mort et que les dieux ne se désintéressent pas de son sort. Je tiens pour évident qu'il valait mieux pour moi mourir maintenant et être libéré de tout souci ». ¹⁴⁶

¹⁴⁶ Platon, Apologie de Socrate, Garnier-Flammarion, 1997, Pages 124-126, [40b-41e].

Or, quel était le souci majeur de Socrate si ce n'est de constater partout la corruption de la vérité et par conséquent des âmes de ses concitoyens en raison de l'organisation despotique des pouvoirs dans la cité et plus précisément du fait de la place accordée à la religion dans la construction et l'évaluation des connaissances. A cette époque, ce sont encore les mythes grecs qui ont la préférence des savants dans l'explication du monde mais aussi dans les conciliabules des grands chefs d'état afin de les aider dans la préparation de leur stratégie politique et guerrière. Tous les lieux importants qui régissent la vie de la cité sont influencés par ces récits mythologiques lesquels vont s'imposer aux grecs non seulement comme références spirituelles mais aussi comme modèle de vie pratique. Tout sera rythmé et ritualisé autour des mythes anciens et à ce titre assiste-t-on suivant Socrate, à l'asservissement des individus réduits et même contraints d'un point de vue légal, de respecter les règles de la cité et en l'occurrence les croyances ancestrales sur lesquelles elle s'appuie. Si ce constat conduit Socrate à se questionner sur la vérité et la liberté individuelle que nous pouvons avoir ou non de la poursuivre, c'est bien l'oracle de Delphes qui va sceller son destin et l'amener à une révolte contre l'ordre établi sur laquelle nous allons revenir. Le passage du texte de Platon, sur la rencontre entre Socrate et l'Oracle de Delphes est alors déterminant. Car Platon révèle non seulement la condition personnelle de Socrate qui est en réalité celle des individus mais aussi la mission que le penseur devra accomplir pour le bien de la cité ce qui en fera aux yeux de l'histoire, en effet un modèle philosophique.

En l'occurrence, ce que l'Oracle révèle à Socrate c'est que reconnaissant une certaine forme d'ignorance naturelle et primitive, celui-ci apparaît alors comme le plus savant des hommes qui a compris ce qu'est la condition humaine et ne laisse pas facilement convaincre par les vérités établies. Au contraire, Socrate est bien le plus sage de tous les hommes car il questionne les certitudes et lève ainsi le voile sur les illusions dont nous nous abreuvons quotidiennement. Que devient alors le destin de Socrate selon le message de l'Oracle, si ce n'est celui d'un homme conduit à questionner non plus les vérités mais les sages qui les énoncent afin de déterminer avec eux ce qui fait que telle ou telle conviction n'a rien d'une évidence afin de définir essentiellement le vrai. Socrate aura ensuite pour mission de montrer à ses concitoyens quel est le chemin de la sagesse. Cela est nécessaire d'un point de vue intellectuel et surtout moral.

Socrate va donc appliquer la maxime inscrite sur le fronton du temple de Delphes, et la réinterpréter fondamentalement car s'il s'agit dorénavant pour chaque individu de se connaître soi-même, le but ne sera plus cependant ici selon nous de reconnaître les dieux mais de reconnaître le sens de la parole de l'Oracle adressée à Socrate. Or, que faut-il reconnaître si ce n'est d'une part que les vérités ancestrales bien qu'elles soient fermement établies et référencées dans la cité, ne sont pas nécessairement évidentes et même, qu'elles peuvent être discutables du point de vue de leur pertinence réelle. Il importe donc de les interroger et plus fondamentalement encore, de se questionner sur ce qui fait la vérité afin de nous la rendre enfin intelligible et surtout perceptible. D'autre part, il s'agit de reconnaître comme Socrate l'a fait lui-même face à la Pythie, une ignorance naturelle qui ne fait pas obstacle mais au contraire définit la possibilité de connaître la vérité en tant que telle et par conséquent, la réalité elle-même. Enfin, il s'agit de reconnaître que l'éveil de la conscience qui est ici produit par notre regard interrogatif est primordial tant bien pour l'esprit humain et la possibilité intrinsèque qu'il a alors de connaître tandis que les rituels et les lois de la cité tentent de lui faire négliger, que pour la cité elle-même, dont il s'agit de garantir santé et prospérité. Ce qui va préserver celles-ci, c'est l'instauration de repères et finalement d'une doctrine sur laquelle la maxime du « *connais-toi toi-même* », nous amène bien à réfléchir.

En l'occurrence, ces repères sont essentiellement les grands concepts philosophiques traditionnels que Socrate va découvrir à l'issue de ses rencontres avec les savants de la cité et sur lesquels Platon s'interrogera par la suite dans ses propres dialogues sur le Vrai, le Bien, le Beau, la Justice...Or, si nous comprenons immédiatement quelle est l'influence de Socrate et de la philosophie grecque sur l'histoire il importe selon nous de considérer dans la démarche que le penseur va développer, quelle influence il va avoir sur la saisie et la résolution de la question de l'être aujourd'hui. Précisément pour nous, Socrate montre que si les lois de la cité ont pu piéger les individus dans le domaine des illusions et des apparences, c'est parce qu'eux-mêmes y trouvaient une satisfaction et en l'occurrence une sérénité que la confrontation avec le réel n'aurait pas permis d'éprouver. Mais, les dérèglements de la cité et l'absence de liberté vont contredire ce soi-disant bonheur et inquiéter les individus. Déjà Socrate de faire de la connaissance de soi, l'instrument et la réponse à notre questionnement intérieur.

La quête de Socrate n'est pas initialement ni totalement tournée vers la connaissance du réel qui nous fait défaut compte tenu des croyances établies dans la cité, mais elle est d'abord et avant tout connaissance de soi, ou autrement dit questionnement de la nature humaine dans sa réalité et ses possibilités essentielles et cela afin de résoudre le problème de corruption des âmes qui a cours à l'époque. Si Socrate commence par s'appliquer à lui-même cette démarche purificatrice, conscient qu'il est de l'état de la cité et des esprits qui tentent d'y briller, il va par la suite l'engager à l'égard de tous ses concitoyens afin de leur faire prendre conscience de la réalité de leur condition et de leur permettre de parvenir à une libération intellectuelle qui leur sera salutaire. Or ce qui doit être sauvé ce n'est pas seulement l'intégrité spirituelle de l'esprit humain mais c'est aussi et avant tout la pureté de l'âme humaine. En effet, il s'agit de changer de comportement vis-à-vis de nous-mêmes et des autres individus avec lesquels nous vivons dans la cité. En définitive selon nous, la démarche engagée par Socrate est à la fois une quête intellectuelle et morale qui cherche par la question du Vrai à répondre à la question du Bien. C'est bien en cela que selon Heidegger science philosophique et métaphysique se confondent dans leur objet et dans leur fin, mais cela ne suffit pas à répondre de la fonction véritable de la question de l'être. C'est qu'il faut aller plus loin que le constat heideggérien et tirer les conséquences de la démarche socratique. En l'occurrence il faut saisir à partir de là, que demander ce qu'est l'être ce n'est pas chercher à connaître mais à *se* connaître dans le but alors non pas de devenir comme maître et possesseur de la Nature mais de rendre sa liberté à l'individu à l'égard d'un destin qui n'est scellé ni par la mort ni par les dieux, mais par notre comportement. Ce que la démarche de Socrate met ainsi en évidence c'est le fait que l'interrogation fondamentale que constitue la question de l'être répond à une démarche individuelle qui va se solutionner par la connaissance philosophique, comme connaissance de soi. Ce à quoi va répondre cette dernière, c'est au besoin de quiétude dont l'individu est généralement en manque dans la cité mais aussi et avant tout vis-à-vis de lui-même et de sa propre mort. Pour cela, va s'engager le questionnement des valeurs qu'elles soient intellectuelles ou morales afin de construire un projet de vie qui soit approprié à la condition humaine et à la réalité de l'existence individuelle. En cela effectivement le *dasein* est un être en projet et nous voyons que ce projet est la construction positive de la représentation de notre être propre dont l'individu est pleinement l'artisan.

6-2 Vers l'intégration de la dimension existentielle de la question de l'être : la poïétique comme pratique appropriée du questionnement métaphysique

Qu'est-ce que l'être ? Voici au fil des siècles, une question qui nous paraît de moins en moins évidente : c'est ce que nous enseignent l'affrontement avec cette position actuelle selon laquelle, seule la destruction de l'objet « être », nous permettrait de progresser dans les recherches philosophiques. Toutefois, il ne faut pas se méprendre sur ce que vient dénoter un tel embarras. En effet, s'il peut sembler aujourd'hui par l'entremise de certains penseurs que les dangers qui pèsent sur la place et sur le rôle de la science philosophique dans le monde contemporain, impliquent d'abandonner la pensée de l'être, il apert au contraire selon nous que de tels enjeux n'appellent pas à un sacrifice et que le problème de la fonction philosophique ne repose pas sur un concept ou une idée mais sur un appel des sciences empiriques à l'applicabilité de toutes les théories. Or, au-delà de cette poussée vers la positivité, concernant proprement la question de l'être et de la Métaphysique aujourd'hui, il importe selon nous de demander si notre approche du problème est encore appropriée. Pourquoi cette interrogation se fait jour sinon parce que notre traversée de l'Histoire de la Philosophie effectuée dans le but de saisir les origines et les fins de la position volontairement destructrice de certains penseurs à l'égard de la question de l'être, a permis de nous remémorer les diverses tentatives d'élucidation du problème que pose l'être mais aussi, les nombreux écueils de la recherche philosophique et, de l'esprit humain dans ce domaine. Par là-même, cette traversée permet de savoir pourquoi il subsistait encore et toujours, une forme de soupçon à l'égard de l'être, et de déterminer si cette attitude était légitime autant que pertinente pour le progrès de la rationalité humaine. En l'occurrence, les efforts remarquables de Kant et de Heidegger ont permis de montrer quelle est la réalité du problème que pose la question de l'être. Or, si Kant démontra les limites de la raison, n'en demeure pas moins que l'être n'est pas l'ennemi de la rationalité philosophique tant il en est le produit naturel. Par contre et c'est ce que Heidegger démontrera à son tour, nous ne sommes pas naturellement enclins à réfléchir cet objet, ni à le faire de manière appropriée. Finalement après ses propres tentatives pour laisser la parole de l'être s'exprimer librement Heidegger reconnaîtra son échec qui ne nous apparaît pas comme un nouvel échec de la pensée, mais plutôt comme un symptôme révélateur.

Manifestement en effet, quelle que soit la manière dont on questionne l'être, celui-ci demeure pour l'esprit humain, un objet énigmatique, sourd à nos demandes répétées de clarté, inflexible face à nos exhortations à répondre de son mystère. Face à un tel constat, nous pouvons répondre comme l'a fait Kant qui a affirmé que le problème ne provenait pas de l'être lui-même, mais de la raison qui certes a bon droit de venir ici s'interroger, mais qui en même temps doit avoir conscience de ses limites en ce lieu. Toutefois, ce n'est pas empêcher l'être de rester pour la raison, un objet de conquête désiré ardemment, et ce n'est donc pas l'empêcher de continuer ainsi à faire question. Preuve en est qu'après Kant et ses leçons sur la discipline qu'il faut s'appliquer tel un véritable ascétisme face aux objets qui comme l'être nous attire, les philosophes n'ont point cessé de s'interroger avec plus ou moins de succès. L'absence de fortune dans sa démarche, Heidegger l'a reconnu. Or, il faut reconnaître aussi les nombreux points qu'il a dévoilés quant au fond problématique de toute approche de l'être. Ainsi a-t-il pu démontrer les erreurs de ses prédécesseurs qui n'ont définitivement jamais réussi à poser la question de l'être. Et, ce qui nous intéresse tout particulièrement dans cette démarche au-delà du manque de résultat probant qu'elle a pu produire quant à la connaissance de l'être c'est la position qui a été adoptée à l'origine. Telle la révolution copernicienne convoquée par Kant, Heidegger invoquera un changement de point de vue sur l'être, cherchant non pas à s'adresser directement à celui-ci mais à cet étant pour qui l'être fait question. Cette analytique du *dasein* renfermant la manifesteté de l'être à titre de question, rendra par là-même manifeste le fond du problème. En effet, si le *dasein* est cet étant pour qui il en va de son être propre de s'interroger et d'avoir une démarche réflexive à l'égard de l'être, cependant cette démarche ne va pas être induite d'abord selon Heidegger, par le *dasein* qui vit dans le quotidien de manière dite inauthentique. Mais, elle va être produite par l'être lui-même. C'est la voix de la conscience qui va appeler le *dasein* et le reconduire à lui-même et à la vérité de sa finitude. Il revient ensuite au *dasein* de s'interroger sur son existence et sur le projet qu'il porte à travers elle. Concernant le projet heideggérien, il s'agira essentiellement de libérer la parole de l'être pour lui-même et pour cela, de s'élever de la temporalité finie du *dasein* à la temporalité de l'être. Heidegger ne parvenant pas à le faire, il en restera au fait qui résonne pour lui comme une vérité, à savoir le fait que ce n'est pas le *dasein* qui interroge l'être, mais bel et bien l'être qui interroge le *dasein*.

C'est pourquoi résulte, après des siècles d'interrogations inlassablement une énigme qui peu à peu finit par représenter pour certains philosophes, un obstacle au progrès de la recherche, et un très mauvais étendard de leurs prétentions à l'objectivité. Or, ce que nous devons considérer dorénavant selon nous, dans l'optique effectivement de progresser tout en préservant l'objectivité de notre démarche, ce n'est pas tant ce que ne produit pas la question de l'être à savoir une réponse de type définitionnel mais ce qu'elle rend manifeste. En l'occurrence, si l'échec heideggérien est symptomatique c'est qu'il montre que la faillite de la Métaphysique, à cause des capacités de l'esprit humain, repose sur la position idéologique adoptée primitivement, à savoir sur une approche toujours et invariablement substantialiste. En effet, si l'être est cet objet qui en soi fait question pour le dasein, alors demander « *qu'est-ce que l'être* », en général, revient à détourner la question, et à la faire alors dévier de son objet premier à savoir le dasein. Cela revient à tenter de faire parler un objet qui fondamentalement parle de nous et qui pour cela nous amène à nous interroger sur ce que nous sommes et ce qu'est notre pouvoir-être. L'échec heideggérien consiste dans le fait d'avoir décelé la position fondamentale de la pensée dans l'analytique existentielle et d'avoir voulu s'en élever pour pouvoir fonder l'Ontologie. Mais, maintenant que nous savons que la question de l'être n'est légitime que si elle s'adresse au dasein que reste-t-il ?

Il reste précisément le dasein ou l'individu pour sortir du vocabulaire heideggérien, et le fait que dans son existence quotidienne l'être vienne se manifester à lui à travers autant d'occasion pour le faire réfléchir, pour l'amener à penser son pouvoir-être et à expérimenter son projet, qui est projet de vie. A ce fait se confronte cet autre qui veut que l'individu, la plupart du temps fuit cette réflexion sur lui-même et détourne alors le questionnement qui porte initialement sur lui, sur les choses du monde. Dès lors, il se retrouve dans cette position intenable où il refuse d'assumer le fait d'être l'objet de ses propres interrogations et donc la possibilité d'y trouver réponses, ce qui n'est pas sans conséquences sur son existence. Ce sont de telles conséquences que nous devons chercher à surmonter, pour réconcilier l'individu avec lui-même. Or, pour trouver la voie de cette réconciliation plusieurs pistes s'offrent à nous, la première étant la voie originale de la pensée grecque et du modèle de Socrate qui révèle le sens de la quête individuelle comme quête directionnelle à l'endroit de l'existence quotidienne.

Or nous avons vu plus haut que cette recherche qui en réalité n'a rien à voir avec une quête de sens consistant dans la découverte d'une doctrine fondamentale concernant l'existence individuelle et ce qu'elle devrait être essentiellement, va toutefois susciter la réflexion autour des valeurs philosophiques. S'il faut nécessairement en revenir à ce type d'interrogation sans aller pour autant jusqu'à retourner aux premières heures de la discipline et de la constitution de ses concepts canoniques, c'est bien parce que la connaissance de soi que l'individu recherche à travers la question de l'être, appelle à des considérations intellectuelles mais aussi éthiques. Incontestablement en effet, il s'agit pour chacun de nous d'affronter notre condition et précisément, notre finitude afin non pas uniquement de comprendre mais aussi et surtout, d'intégrer cette réalité indépassable au projet de vie que nous voulons élaborer. Considéré comme *dasein*, l'individu humain est dans la définition heideggerienne un être jeté-là dans le monde d'emblée confronté à sa condition spécifique d'être-pour-la-mort et en même temps, voué au questionnement existentiel lequel doit alors servir le projet du *dasein* qui est la reconnaissance authentique de la finitude comme unique vérité. Pour Heidegger, le *dasein* représente ainsi un être en souci dont l'existence suscite fondamentalement et uniquement angoisse ce dont le philosophe se sert pour poser son questionnement. Or, ce que Heidegger n'a pas considéré c'est l'au-delà de cette reconnaissance de la finitude du *dasein*. Il ne s'est pas inquiété de l'adéquation au quotidien de l'individu et de cette réalité car ce que Heidegger recherche c'est la connaissance de l'être en soi. Mais, non seulement nous savons désormais avec certitude qu'une telle connaissance n'est pas possible mais nous savons aussi que la représentation de l'individu qui est faite par Heidegger n'est qu'une image tronquée et de la réalité individuelle et de ses possibilités fondamentales. Ne désirant pas s'engager sur la voie de l'existentialisme, requérant à nouveau comme ses prédécesseurs, une connaissance absolue c'est-à-dire définitionnelle de l'être, Heidegger va se laisser contraindre par son point de mire de sorte que sa lecture de l'existence quotidienne n'en devienne partielle. Il ne verra pas au-delà de cette angoisse fondamentale du *dasein* pour la mort ni de la qualité d'être pensant que cela lui octroie. Nous avons vu cependant combien la question de l'être ne servait pas la fondation d'une science, mais le désir de connaissance de l'individu et en l'occurrence le besoin de reconnaissance de sa vraie condition qui n'est pas celle d'un être pour la mort, mais celle d'un être en projet dont le devenir intègre la mort.

C'est dire que contrairement à ce que vient insinuer cette philosophie heideggérienne l'individu humain n'est pas un être absolument fini mais qu'il est aussi et avant tout un être-en-projet dont la signification n'a rien à voir avec la simple constatation de la mort à venir mais consiste plutôt en une vraie réalisation de soi que l'individu doit produire. Et dorénavant nous devons concevoir le projet individuel comme un projet de vie et à ce titre considérer la question de l'être comme le moyen pour l'individu de forger une réponse positive au questionnement fondamental qui s'impose à lui. Plus encore, il faut comprendre contre l'essentiel de cette position heideggérienne, qu'il y a une positivité de l'existence humaine qui renvoie aux possibilités que l'individu a naturellement. Qu'est-ce à dire sinon que la mort est certes la limite physique qui va s'imposer à l'individu, mais que toutefois le désir de se réaliser pleinement durant le laps de temps qui est imparti à chacun de nous et qui s'appelle l'existence, va alors se révéler plus intense encore que la tonalité fondamentale de l'angoisse. C'est ce désir de vie qui va amener la question de l'être à se poser et le plus souvent à perdurer. En effet il faut considérer que l'interrogation va se poser aussi longtemps qu'elle ne sera pas saisie et employée aux fins pour lesquelles elle vient s'imposer, c'est-à-dire pour permettre à l'individu humain de trouver sa voie dans l'existence ou plus exactement de donner à son existence, une voie, une orientation. Tant qu'elle est posée comme le moyen de la connaissance de l'essence, la question de l'être est employée de manière inappropriée et ne peut manquer de résonner négativement dans les consciences.

Mais, dès lors que l'on s'accorde enfin avec la véritable nature de cette question, avec la finalité qu'elle poursuit et la fonction qu'elle remplit pour l'individu humain, alors va cesser la réapparition impérieuse de la question de l'être dans la conscience mais surtout va avoir lieu la réappropriation de cette dernière non plus à titre de problème scientifique mais bien comme une quête existentielle, intellectuelle et éthique. Alors, il ne sera plus lieu d'évoquer ici un inachèvement de la question de l'être mais plutôt une construction dont tout individu a indéniablement la charge. Précisément, ce qu'il s'agit de construire c'est la réponse que chacun attend face à l'énigme de l'existence, et le sens du projet que l'on a à se donner. Si la question de l'être exprime le fait que nous sommes projet de vie, toutefois elle ne représente pas elle-même la réponse à ce sujet. Elle suscite plutôt le questionnement qui servira à la construction de celui-ci.

Mais pour cela encore faut-il bien comprendre ce que l'on entend par « *construction* ». S'agit-il en l'occurrence de construire une pensée de l'existence, une nouvelle théorie métaphysique par le biais d'une méditation sur ce que devrait être en soi l'existence, ou ne s'agit-il pas plutôt en restant focalisé sur l'individu humain de voir comment il pourrait se comprendre autrement que comme angoisse et souci et dès lors façonner une autre représentation de lui-même, une nouvelle image qui lui corresponde enfin et lui donne les moyens de tracer le chemin de sa réalisation personnelle : c'est à cette dernière possibilité que nous souscrivons prenant en compte les résultats précédents et les sentiers suivis par Gaston Bachelard dans cette direction. Précisément pour lui, l'individu humain souffre d'un déséquilibre lié à l'absence de reconnaissance à la fois de ses capacités intellectuelles et aussi de la valeur de toute initiative personnelle sur la question de la connaissance du réel, à cause du poids des traditions spéculatives, mais surtout sur la question de la connaissance de soi en raison du carcan imposé par les représentations sociales. Pour Bachelard, il faut sortir de ces frontières artificielles imposées arbitrairement et se révolter profondément pour espérer pouvoir aller dans la direction d'une solution au problème. Sur la question du savoir, la dialectique des contraires se révèle être une réponse immédiate mais sur la question métaphysique le principe s'épuise et cela parce que ce type de question n'appelle pas à une réponse aussi immédiate qui prendrait la forme d'un concept ou d'un principe. Selon nous, elle appelle plutôt à une réponse médiate qui va prendre la forme d'une construction.

En l'occurrence, il s'agit de construire la réponse à la question du devenir individuel et cette réponse comme la question qui la suscite appartient à tout individu de sorte que s'il n'y a pas de cheminement universel à prescrire de façon systématique dans le cadre d'une science qui se nomme métaphysique, cependant une méthode se dessine et consiste dans la réflexion autour de la construction de soi. Pour Bachelard il s'agira de prendre pour point de départ le constat du déséquilibre psychique de l'individu et de voir comment la question de l'être, dans son déploiement va pouvoir produire une réponse positive et en l'occurrence, amener la construction de soi. Formellement, il s'agit de trouver le moyen de sortir de la représentation traditionnelle de l'individu et de changer notre image ou plus exactement de forger enfin une image appropriée de nous-mêmes, de notre existence mais aussi et surtout de notre devenir.

La question du propre doit ainsi nous le voyons, intervenir dans notre réflexion. Elle a toujours préoccupé les métaphysiciens à commencer par leur chef de file Aristote et peut-être d'ailleurs à cause de ce dernier et de la décision qu'il est venu imposer à ses héritiers. Incontestablement, la fondation de la Métaphysique chez Aristote, doit être regardée comme la réponse apportée à un certain problème rencontré à son époque, tant il n'y a pas de questionnement qui ne soit mené par ce philosophe sans avoir une utilité et une finalité précises. En l'occurrence, la réflexion d'Aristote émerge suite à son travail de réorganisation de la totalité des sciences en un système, lequel va faire apparaître un défaut de l'interrogation et donc l'absence d'une science. Précisément, ce qui devient évident pour Aristote, c'est que tous les phénomènes de la nature sont questionnés et étudiés au sein de sciences spécifiques sans que pour autant ne vienne se dégager de représentation unique de la nature et cela parce, que ces phénomènes sont considérés de manière singulière et particulière. Ce qu'il manque à son corpus, c'est donc une science qui questionne enfin l'essentiel et porte un discours universel. Ainsi voyons-nous comment l'interrogation métaphysique émerge en philosophie et sous quelle forme, à savoir, selon la définition aristotélicienne comme la philosophie première qui recherche les causes et principes fondamentaux de l'univers qui seront en l'occurrence unilatéralement rapportés par le penseur, à l'essence. C'est en ce sens qu'il y a décision car la quête de l'universel devient d'emblée une quête de l'essentiel. Cela ne sera pas sans conséquences sur les développements des héritiers d'Aristote, et plus précisément, cela va influencer sur leur interprétation du projet de ce philosophe car si l'essence devient le propre de la Métaphysique, cependant il est possible de le saisir de deux manières différentes et d'engager dès lors deux démarches spécifiques. En effet, même si Aristote se recentre sur l'essentiel toutefois la définition qu'il donne de la Métaphysique, peut impliquer soit la quête des fondements universels du réel c'est-à-dire des attributs de l'essence, soit la quête des modes du discours approprié tant la Métaphysique est créée comme un savoir consistant à prédiquer l'essentiel de l'essence et ses attributs propres. La difficulté vient alors de ce qu'il y a chez Aristote, entrelacement d'une théorie de l'essence et d'une théorie du discours qui s'explique du fait qu'en dépit de l'absence de toute connaissance de l'essentiel, certains discours se font universels et portent une parole fallacieuse. C'est cette dérive sophistique que le Stagirite vient donc également combattre en considérant dorénavant *l'essence*.

Mais c'est surtout pour ce motif, que la Métaphysique appelle à un double discours ou plutôt, qu'elle appelle à une théorie du discours approprié sans être incompatible avec sa définition première. Au contraire, cette démarche lui est-elle complémentaire. En effet, il s'agit d'abord pour Aristote d'atteindre la connaissance de l'essence car en soi elle demeurerait jusqu'ici absente du système des sciences, mais il s'agit ensuite par le biais de cette connaissance, de répondre au problème intellectuel et moral d'une absence de références solides des individus dans leur compréhension du réel et cela en raison de la perte de sens provoquée par tous les discours sophistiques. C'est pour retrouver du sens en science philosophique et plus particulièrement dans les discours tenus sur des sujets fondamentaux pour la cité, qu'Aristote va se lancer dans la quête de l'essence et qu'il va l'imposer aussi comme une théorie du discours dont toutes les références sont désormais clairement établies. L'essence devient en effet ici référence, c'est le noyau du sens auxquels les mots doivent renvoyer dans leur définition. Sans cette univocité définitive des termes, il n'y aura pas de maîtrise possible du discours ni de la polysémie du sens, il y aura donc toujours possibilité de dévier du réel. C'est ce qu'Aristote empêche avec la théorie du propre et c'est ce qui nous intéresse ici car outre le fait de retourner ainsi aux origines de la Métaphysique nous constatons que dans cette acception aristotélicienne la connaissance est liée au discours définitif mais qu'elle peut aussi se jouer des représentations ordinaires tout en exprimant du sens.

Pourquoi est-ce si intéressant pour nous, si ce n'est parce que comme nous avons pu le constater à maintes reprises avec Heidegger et Bachelard, les développements de la science philosophique à propos de l'être ont souvent péché par excès de certitudes lié à la croyance en de fausses évidences. La première tâche en métaphysique de nos jours et cela quelque soit la finalité que l'on veut atteindre dans sa réflexion est bien de dépasser les apparences et de questionner ces semblants d'évidences instaurés par habitudes, traditions et confort intellectuel. Or, ce qu'il est intéressant de constater ici c'est d'une part le fait qu'Aristote tout en posant les fondements de la Métaphysique avec cette théorie du propre va également laissée ouverte la voie de la transgression dont la forme est ce qui d'autre part, devient pour nous particulièrement important de relever. Ainsi, Aristote va-t-il lier la question de l'appropriété du discours et du style qu'il étudiera spécifiquement des traités de « *Rhétorique* » et sur la « *Poétique* ».

En l'occurrence, ce qui ressort ici c'est l'idée suivant laquelle l'excellence du discours ne se réduit pas au simple respect de l'essentiel de ce que l'on représente, à savoir le réel. Elle tient aussi et même avant tout à l'expression et à la manière que l'on a ainsi de présenter le réel, c'est-à-dire au style. Or selon Aristote, ce qui incarne l'excellence du discours ce n'est pas la définition mais la *métaphore*, tant celle-ci par un usage de mots différents des mots usuels parvient à apporter du sens sans être inappropriée à ce qu'elle exprime. Pour Aristote l'intérêt de la métaphore est alors de montrer le réel en actes. Pour nous, il est de saisir de nouveau le sens du propos bachelardien sur la valeur du dire poétique et à partir de là, de déterminer les moyens de la construction de notre image personnelle que la question de l'être appelle. Pour ce faire, il importe dès lors selon nous de nous enquêter plus avant de cette nature de la métaphore et de son intérêt vis-à-vis du discours et spécialement, du questionnement métaphysique. A cette fin cependant, nous ne progresserons pas depuis l'intuition bachelardienne mais à partir des travaux réalisés par Paul Ricœur. En l'occurrence, nous ferons appel à l'un de ses textes fondamentaux, écrit en 1975, « *La Métaphore vive* », et précisément à son étude consacrée à Aristote. Texte charnière dans l'itinéraire réflexif de Ricœur, « *La Métaphore vive* », témoigne des premières pensées du philosophe et des nouvelles perspectives qu'il envisage alors à cette époque. Partant d'une philosophie réflexive qui soutient l'importance du signe, il va développer une herméneutique qui s'articule à une approche phénoménologique. L'œuvre de Ricœur se construit autour de l'idée suivant laquelle l'existence est une conquête, de sorte que la conscience n'émerge que par une herméneutique qui engage une véritable réappropriation à soi de l'existence. Le texte de la « *Métaphore vive* », témoigne précisément du cheminement intellectuel du philosophe qui partant d'une unité significative, le mot, va finalement voir dans le texte une élaboration complexe dotée de significations, mais également un élément déterminant pour la constitution de la conscience individuelle. Les deux premières formes de son herméneutique doivent être considérées comme une propédeutique à la constitution de l'idée d'une existence qui s'écrit. Pour y parvenir, Ricœur va rendre compte des mutations progressives de la métaphore, de ses changements structurels. Naturellement, son étude initiale va être consacrée à Aristote premier théoricien de la métaphore dont Ricœur tirera bon nombre de considérations qui nous seront utiles pour l'application de ce processus de construction dont nous avons besoin.

Mais d'abord, remarquons comment Paul Ricœur dans son retour aux origines de la métaphore va certes s'adresser directement à Aristote tout en réalisant néanmoins ici une forme de détour dans le corpus de ce dernier. Alors que la première occurrence de la métaphore apparaît chez Aristote dans le texte de la « *Poétique* », la réflexion de Ricœur va ainsi débiter par l'étude de la « *Rhétorique* ». Ennemie de la philosophie, Platon condamnait la rhétorique comme étant un art de l'illusion et de la tromperie, comme un savoir-faire pernicieux. C'est que le langage est à l'époque un outil que les sophistes affectionnaient à détourner. Pour eux la parole était bien une arme destinée à influencer le peuple, et à donner victoire dans des luttes où le discours fait décision. La rhétorique dite *sauvage* est une technique appuyée sur l'éloquence naturelle. Mais ce type de discours comporte le risque d'affranchir les mots de leur connexion au réel et de réduire la signification à un simple effet produit par l'agencement des mots. En réaction contre le détournement du langage qui provoque un asservissement du réel au profit des mots, Aristote de constituer une nouvelle rhétorique. Il veut rationaliser le discours afin d'exclure toutes possibilités de déviation. Aristote veut retrouver le sens sous les mots. Il va dès lors théoriser le discours, en encadrer les pratiques. Ainsi la rhétorique devient un discours argumentatif, emprunté en vue de la persuasion de l'interlocuteur dont la science consiste à trouver ce qui en chaque occasion est le plus propre à persuader. C'est une technique qui vise à persuader l'auditeur non plus par l'agencement des mots ou par des arguments fallacieux mais sur la base de preuves. La réflexion sur le style qui apparaît en troisième partie de la « *Rhétorique* », qui est le thème principal de la « *Poétique* », traité sur le beau style, va être l'occasion d'engager l'interrogation de la métaphore. C'est plus précisément sous la rubrique de la *lexis* que l'on retrouvera cette assertion. « En outre la métaphore est placée dans les deux ouvrages sous la même rubrique de la *lexis*, nous nous bornerons pour le moment à dire que le mot concerne le plan entier de l'expression »¹⁴⁷. Cette référence à la *lexis* permet d'établir que la métaphore est une forme spécifique de l'élocution, participant au style du discours. La référence rhétorique empruntée par Ricœur est ici tout à fait justifiée. Engagée au sein d'une réflexion sur le discours la théorie aristotélicienne de la métaphore suscite le dire bien plus que le paraître, bien qu'elle soit en effet liée à la question du style du discours et soit essentiellement une forme d'expression.

¹⁴⁷ Ricœur P., *La Métaphore Vive*, Ed. du Seuil, 1975, Page 19.

C'est pourquoi aussi, Ricœur ne peut s'en tenir à la seule référence à la *lexis* dans sa réflexion et qu'il devra s'adresser maintenant que le véritable sens de la métaphore a été découvert, à la « *Poétique* », texte auquel la « *Rhétorique* » a emprunté en réalité sa définition. Or que l'on la considère du point rhétorique ou du point de vue poétique, « la métaphore est le transport à une chose d'un nom qui en désigne une autre »¹⁴⁸. Nous voyons d'emblée que la métaphore aristotélicienne se concentre sur une partie du discours. La métaphore n'est pas une opération réalisée sur une totalité mais sur une unité. Elle n'a pas attiré au discours dans sa globalité, ni même à la phrase, mais au nom c'est-à-dire un atome du texte. Cette segmentation du discours vise non pas à compartimenter le sens, mais à isoler le centre de toute signification. Le nom est chez Aristote le noyau de toute signification. La métaphore processus effectué à raison du nom est un travail centré sur le sens. Reste à déterminer en quoi consiste le processus métaphorique, quel sens confère ce travail opéré sur le nom. Reprenons la définition de la métaphore : la métaphore est le *transport* à une chose d'un nom qui en désigne une autre. Cette définition indique que la métaphore est un processus par lequel une chose est désignée par une autre. La métaphore est ainsi une transposition de termes. C'est plus précisément un écart par rapport à un terme ordinaire, un déplacement. Est cernée la valeur essentielle de la métaphore : expression réfractaire à l'ordinaire, ouverte à l'inhabituel dans lequel elle puise sens, la métaphore se pense chez Aristote en fonction d'un résidu significatif déplacé. Reste à saisir l'enjeu du déplacement.

La métaphore aristotélicienne est une expression particulière qui travaille à rendre le discours attractif grâce à la transposition du nom réalisée par l'emprunt de références inhabituelles. C'est ce travail sur le nom qui rattache la métaphore à la *lexis*, laquelle a été définie par Ricœur comme une expression, usitée à la fois en rhétorique et dans la poétique aristotélicienne. C'est bien l'usage qui va témoigner d'un dédoublement. En rhétorique, le discours gagne en puissance de persuasion à mesure qu'il se fait séduisant. Ici la métaphore se fait performateur du discours. Fonctionnant sur le réel qui est la base du discours rhétorique, elle travaille à employer les *topoi* ou les lieux communs du discours pour s'assurer de l'adhésion de son auditoire. Elle fonctionne dans la corrélation de l'être et de l'apparaître en vue toujours de persuader.

¹⁴⁸ *Op. Cit., Ibid.*

Outil du persuasif, la métaphore demeure en rhétorique un subterfuge, qui n'est que très rarement utilisé. C'est que la métaphore est un artifice qui reste inapproprié à ce type de discours argumentatif. Il est possible d'en faire ici un outil qui emploie le réel mais on demeure alors ainsi aux antipodes de l'usage prescrit dans la « *Poétique* ». En rhétorique, la métaphore n'est qu'un ornement, elle n'est pas à proprement parler un déplacement au sens où la métaphore ne retient de la théorie originale que le travail de référence. Or dans la « *Poétique* », Aristote affichait bien d'autres intentions quant à l'emploi de la métaphore. Comme traité du beau style, il renvoie en effet à un dire de l'excellence qui, loin d'être conférée par un ornement tel la métaphore, en appelle directement à ce qui est énoncé. La beauté du discours est conférée par la beauté de l'exposé c'est pourquoi le texte se concentre sur la signification. C'est sur ce point que se joue la différence entre les références rhétorique et poétique. La lexis rhétorique est la traduction de la pensée par les mots et la lexis poétique est la pure expression du sens. Loin d'être stratégique le dire poétique est purement expressif. Il montre plus qu'il ne démontre. Or pour cela la métaphore poétique doit s'appuyer sur le réel sans se borner à ce dernier. Elle doit s'appuyer sur les opinions communément admises, sur les lieux communs du discours mais elle ne saurait s'y soumettre comme le fait la métaphore rhétorique. Le déplacement réalisé par la métaphore poétique tient dans l'abandon des références communes car pour trouver le sens sous les apparences et dire l'essentiel de l'essence, la métaphore doit dépasser tout ce qui en épuise le sens.

La métaphore poétique est un processus qui consiste pour une part importante, à se séparer des perspectives habituelles, à se dégager de l'interprétation qui pervertit le sens afin de retrouver la signification pure des choses. Elle abandonne les références galvaudées par l'habitude et l'usage. Opérant au niveau du noyau significatif qui est le nom chez Aristote, la métaphore vise à réduire le discours à l'essentiel. Elle veut rétablir la connexion du dire et de l'être. Après avoir réduit le réel à l'essentiel, l'autre œuvre de la métaphore est de signifier le réel, par l'intromission d'un nouveau cadre de référence. Ce qu'elle signifie, la métaphore poétique le signifie donc autrement. Si elle parvient à le faire, c'est parce qu'elle témoigne de conceptions différentes, d'une perception atypique du réel. L'autre trait caractéristique de la métaphore poétique est donc bien l'introduction de l'étrange ou de l'*extra-ordinaire* dans le discours.

C'est sur ce jeu de références que repose le processus métaphorique, la métaphore consistant à déployer de nouvelles références pour étayer le réel. Il s'agit précisément de recourir à des domaines hétérogènes pour exprimer celui-ci. Reste que la référence ne doit pas être trop fortement éloignée de son sujet d'origine. La transposition doit avoir lieu en des termes se rapportant à la matière discutée, ce rapport devant rester indirect seulement dans une certaine mesure. En l'occurrence, c'est la vraisemblance qui va permettre de mesurer la bonne proportion de l'écart réalisé. Effectivement, si la métaphore peut s'en référer à l'inhabituel c'est bien parce que le poète dispose de ressources rhétoriques qui vont rendre son discours vraisemblable. Fardé, estompé, transformé par l'œuvre du langage, le singulier et l'irrationnel peuvent entrer dans le cadre du dire poétique sous le semblant du vraisemblable. Si références rares vont se prêter à ces formules c'est parce qu'elles ont un rapport même lointain avec le sujet discuté mais c'est aussi parce que le poète va trouver dans des domaines hétérogènes ce qui fait concorder entre les données du réel et le sujet questionné. Tout le génie du poète consiste dans une telle aperception. C'est essentiellement le regard particulier du poète joint à ces références étonnantes qui vont permettre à la poésie de n'être pas seulement une représentation du réel mais d'être une autre forme de sa présentation. C'est de cette vision intuitive que dépend la puissance de figuration de la poésie. Or, bien métaphoriser dit Paul Ricœur, « c'est bien apercevoir les ressemblances »¹⁴⁹.

La référence étrangère doit fournir une vision insolite sans être isolée de son objet, et la métaphore de rappeler le sens premier par le sens transposé. Pour autant ce qui est exprimé par la métaphore est innovateur. L'expression métaphorique est une parole qui montre son objet, elle vient signifier l'essentiel de l'essence et plus précisément, elle vise à le rendre manifeste. La référence à la tragédie aristotélicienne va permettre de saisir ce travail. La tragédie chez Aristote comprend six parties, la principale étant celle du *muthos*. Il joue un rôle dominant par rapport aux autres parties de la tragédie et un rôle majeur pour le poème. Le trait fondamental du *muthos* doit se comprendre dans la présentation des actions. Ainsi la métaphore poétique est-elle une expression qui vise à manifester l'agir. Elle le fait en termes d'imitation ou *mimêsis*. Mais, cela n'a rien avec la pâle copie de la nature ni avec l'imitation des idées entendue par Platon.

¹⁴⁹ Ricœur P., *Op. Cit.*, Page 33.

Face à la polysémie des mots, Aristote pose la *mímêsis* en référence à une action. Chez lui dès lors, l'imitation ne consiste pas dans la duplication du réel. Si elle comporte une référence initiale au réel, cette référence ne désigne pas autre chose que le règne de la nature sur toutes productions. Ricœur d'insister sur la notion de *mímêsis phuseos* pour expliciter ce rapport à la nature. En l'occurrence, c'est parce que l'imitation de la nature a pour fonction de différencier le poétique du naturel que cette référence n'est pas une contrainte pour la composition d'un poème. C'est parce que la nature laisse place à l'agir de l'imitation que les actions peuvent être représentées et que les écarts sont rendus possibles. Le propre du processus métaphorique consiste dans le fait de brouiller les classifications, c'est un débordement créateur. La méprise catégorielle est donc seulement l'envers d'une logique de la découverte, c'est pourquoi le mythe tragique ne peut être regardé comme une composition qui réarrange les actions pour les rendre cohérentes. Il vient instaurer un nouveau rapport au réel qui permet une aperception différente et dès lors de constituer un autre savoir. Si le récit poétique est une composition qui élève à l'essentiel et donc à l'universel, il vient aussi et surtout magnifier le réel. Ici les mots font images, ils produisent une nouvelle représentation et cela n'est possible que parce qu'ils produisent un effet de surprise ou *épochè* qui confère à la réceptivité du sujet. La surprise est ataraxie nécessaire à la saisie du réel. Ce faisant, la métaphore poétique va restituer la coïncidence essentielle du réel et de l'être, et surtout elle va figurer cette concorde sur fond de création artistique.

L'acception poétique de la métaphore déjà chez Aristote, fait montre de ce que le dire poétique est un dire ontologique. Se concentrant sur l'essentiel, il parvient à signifier différemment. Cette différenciation est le propre du processus métaphorique, c'est la condition de possibilité d'une nouvelle connaissance du réel. La métaphore poétique est un récit différent par lequel on parvient à la réappropriation du sens, et c'est tout l'enjeu de l'herméneutique de Ricœur que de parvenir à retrouver un dire significatif, par lequel puisse émerger la conscience réelle du sujet. Le récit poétique répondant à une logique de la coïncidence du réel et de l'être fait se conjuguer à la fois le visible et l'invisible, le connaître et le découvrir, le raconter et l'inventer. Chez Ricœur comme chez Bachelard, le récit poétique est donc appelé à constituer un élément primordial de toute réflexion qui vise à développer un discours de type métaphysique.

En l'occurrence, le travail de Ricœur sur la métaphore nous permet de saisir le sens et les enjeux de la référence faite de manière récurrente en métaphysique à l'esthétique, et plus précisément à la poésie. En particulier, il nous donne l'occasion de revenir sur la philosophie bachelardienne et sur la proposition qui nous est ici faite de progresser à partir des images poétiques afin de nous approcher enfin d'une résolution positive de la question de l'être. Nous le savons dans son œuvre, Bachelard n'aura de cesse de venir défendre la valeur des images, à commencer par celles livrées par l'imagination dans le cadre des processus de la connaissance tels qu'ils ont été posés par le système kantien dans la « *Critique de la raison pure* ». De la même manière que pour Heidegger en son temps, il s'agit d'abord pour Bachelard de remettre la faculté de l'imagination au centre de ce système et cela en raison de la valeur fondamentale de cette dernière dans le processus de la connaissance. Précisément, il est question chez Bachelard de restaurer un ordre logique et naturel dans le fonctionnement de système kantien afin de revenir à un équilibre de nos facultés, indispensable à la connaissance et en même temps garant de la pertinence et de la valeur objective de cette dernière. C'est bien la dialectique de la raison et de l'imagination, des idées et des images qui permettra de progresser dans la connaissance des choses tout en se préservant du dogmatisme. Or, ce travail de réhabilitation ne va pas s'arrêter chez Bachelard à la question du savoir que l'époque lui impose de réfléchir à la vue de l'absence de progrès de la raison.

A l'occasion de la psychanalyse de la raison, Bachelard découvre en effet l'existence d'obstacles à la connaissance objective mais il lève aussi le voile sur un déséquilibre qui n'est pas seulement fonctionnel et lié à la reconnaissance du rôle et de la place de nos facultés. Il met également à jour, un déséquilibre psychique qui touche tant bien la question de la connaissance du réel que celle de la connaissance de soi en raison de son enracinement dans la conscience individuelle. Or, si la résolution du conflit entre notre conscience et notre inconscient participe à la résolution du problème de la rationalité philosophique, plus encore va-t-elle servir la redécouverte de la question de l'être et du problème là encore d'absence de progrès avec pour conséquences tragiques non seulement le dogmatisme mais aussi et surtout, un déséquilibre psychique et dès lors des difficultés dans les matières morales et éthiques. Ce sont de telles difficultés qui vont alors justifier la transition de Bachelard vers les questions métaphysiques.

Ce qui est remarquable, c'est que là encore va s'engager une forme de réhabilitation des images et cela parce que précisément ce qui pêche dans les métaphysiques dites traditionnelles c'est un vrai questionnement à la fois sur la conscience et son lien avec l'inconscient et sur l'image de soi qui en découle alors nécessairement. Bachelard va être conduit à faire ce constat, par les développements de la psychanalyse mais aussi par ceux de Kant et de Heidegger sur la question de l'être. En l'occurrence Heidegger démontrera l'implication de Kant dans le débat métaphysique, à travers sa réflexion sur l'aperception et la formulation du principe du schématisme transcendantal lequel met en évidence selon Heidegger, la liaison de la conscience individuelle et du temps et en ce sens, de la question de l'être avec celle de la temporalité. L'inachèvement de la réflexion kantienne et la faiblesse de son positionnement intellectuel vont conduire à des dérives dogmatiques dans les siècles qui suivront mais vont également amener Heidegger à une réhabilitation du kantisme qui permettra la reprise systématique du problème de la métaphysique depuis l'Antiquité. Toutefois, la réhabilitation faite par Heidegger sera partielle et ne concernera que le principe du schématisme dans le but de démontrer la liaison indissoluble de l'être et du temps et à partir de là de pouvoir fonder enfin l'Ontologie. Il n'y aura pas de questionnement approfondi des images et cela parce qu'il n'y a pas d'autre inquiétude ici que pour l'être à titre d'absolu.

Bachelard tiendra compte de cet échec de Heidegger sur la question de l'être malgré l'importante réhabilitation du kantisme et de la démarche du penseur de Königsberg dans la « *Critique de la raison pure* », qui sera réalisée. Pour nous, cet échec tient au fait que comme de beaucoup des interprètes de la pensée kantienne, Heidegger va saisir les faiblesses théoriques et va dès lors chercher à les dépasser, prenant alors le risque d'abandonner certains points de vue indépassables du kantisme. En ce qui concerne plus précisément le problème métaphysique, c'est le fait de l'impossible fondation de la science de l'être et en l'occurrence des limites de la raison humaine à cet égard qui va être découvert par Kant, et qui sera le plus souvent désavoué par ses héritiers. On retrouve cette même dérive interprétative chez Heidegger. Or, en refusant les limites de la raison, ce dernier va aussi se fermer à ses possibilités réelles dans le domaine de la connaissance et précisément, de la connaissance de soi qui après tout ce travail de réinterprétation demeure problématique. C'est de cela que va se saisir Bachelard.

En l'occurrence ce qui est abandonné par Heidegger c'est le sol de l'existence, aperçu comme le terrain initial de déploiement de la question de l'être mais jamais comme la condition sine qua non de toute réflexion et donc de résolution possible du problème. Cherchant uniquement à fonder l'Ontologie, Heidegger devra s'élever de la question du dasein à celle de l'être et pour cela, se délester du point de vue individuel pour se consacrer alors pleinement à l'universel. Ce faisant, il en restera à une considération restreinte de l'existence, basée essentiellement sur la tonalité affective de l'angoisse et dès lors, il aboutira à une représentation toute négative de la condition humaine. Car en rejetant toute préoccupation pour les choses humaines il omettra cette inquiétude individuelle pour le devenir laquelle inclut le fait de la mort mais ne s'y restreint pas. En définitive, Heidegger va manquer la nature originale et originelle du point de vue individuel dans la génération et surtout la résolution de la question de l'être qu'il considère trop peu comme une question humaine laquelle sert une fin individuelle bien que celle-ci soit universellement partagée par l'Humanité. En l'occurrence, cette fin est la construction d'une représentation adéquate de la condition humaine et du devenir individuel. C'est sur ce point que l'on retrouve alors la question du propre et la difficulté d'un discours qui soit respectueux de son sujet tout en étant révélateur. C'est quant à la difficulté et l'importance toutefois d'y parvenir qu'on voit apparaître chez Bachelard la réflexion sur le dire poétique et sur les images dont il use. Ici, notre référence faite à la métaphore se révèle précieuse et même tout à fait déterminante. C'est que la solution qui sera proposée par Bachelard, va impliquer un travail sur le dire autant que sur le verbe. En effet, en parallèle de sa réflexion sur les images qui atteindra son apogée avec la question du dire poétique, Bachelard va s'enquérir des ressorts de la vitalité de la conscience à l'occasion d'un processus majeur, à savoir le « *cogito ergo sum* ». Cela va le conduire à affronter la théorie cartésienne mais surtout à développer une doctrine originale de la sublimation de soi, qui est essentiellement la fin poursuivie à travers l'interrogation de l'être. Cette sublimation implique d'une part de démultiplier le point de vue du cogito et de se considérer soi-même dans sa condition d'être pensant ou plutôt, d'un individu se pensant essentiellement. D'autre part, la sublimation bachelardienne implique pour l'individu, d'achever sa condition première et de réfléchir alors son devenir. A cette fin, la métaphore comprise comme un processus de déplacement et de construction du sens lui est indispensable.

Nous avons pu voir précédemment avec Paul Ricœur que le processus métaphorique depuis sa définition dans les traités aristotéliens, a été posé comme un autre moyen du discours ontologique et en l'occurrence comme un outil au service de la création. Il y a effectivement dans la métaphore poétique une forme d'innovation qui n'est pas seulement artistique dans son style, mais qui a trait directement à nos connaissances traditionnelles vis-à-vis desquelles il y a un écart. Indéniablement, si la métaphore va se distinguer dans la forme de son discours ou plutôt dans son style, par rapport aux discours traditionnels que l'on peut trouver notamment en science philosophique, ce n'est pas en raison de sa nature artistique comme on pourrait le croire d'emblée, mais c'est bien par le jeu de débordement perpétuel qu'elle impose. En l'occurrence, si l'on peut trouver trace de ce processus à travers les termes usités par le discours poétique qui sont aux antipodes de ceux que l'on a l'habitude de travailler, on ne mesure bien le sens et l'intérêt de cet écart que par ce qu'il produit. Il s'agit précisément de mettre entre parenthèses toutes nos habitudes intellectuelles afin de renouveler notre regard sur le réel et enfin le percevoir tel qu'il est. Paradoxalement, c'est une chose qu'on n'a plus l'habitude de faire car au fil du temps les semblants d'évidences se sont imposés pour exténuer notre pouvoir critique. C'est bien ce que Bachelard est venu dénoncer et tenter de dépasser par le biais de la dialectique des contraires. Mais si nous voyons que la dialectique n'est pas utilisée ici autant qu'elle a pu l'être à l'égard de la raison, c'est le même processus qui travaille avec ses propres outils que sont les images.

En effet, si l'on retrouve dans le processus métaphorique une forme de révolte qui est identique à celle engagée par le processus dialectique et si cette révolte est le moyen ici aussi de suspendre le jugement et surtout les habitudes qui lui sont liées, ce n'est pas de contradictions intellectuelles dont a besoin le discours poétique, mais c'est au contraire par des ressemblances que ce discours s'écrit et crée alors du sens. Certes, il y a originellement un écart mais l'originalité du discours poétique est de recréer du lien vis-à-vis du réel tout en empruntant paradoxalement le chemin de l'inhabituel, de l'étrange, de l'extraordinaire. Nonobstant cela n'empêche pas le discours poétique d'être approprié dit Aristote et il faut même plutôt saisir que c'est par ces références qui sortent de l'ordinaire que le poème devient révélateur et même créateur. Ce qu'il crée c'est du sens, sous la forme spécifique d'une représentation magnifiée du réel.

C'est ce que retranscrit le processus métaphorique à l'œuvre essentiellement dans le discours poétique, et c'est très précisément ce dont l'individu est en quête à travers le questionnement de l'être. Répondre à cette question, c'est nous l'avons vu, répondre de notre devenir et pour cela, nous donner une véritable orientation qui puisse nous guider dans le cheminement personnel que nous effectuons avant de rejoindre notre destination finale qu'est la mort. C'est donner à notre existence une autre tonalité que celle de la peur, de l'angoisse ou de l'incertitude et venir fondamentalement dépasser notre condition dans un élan positivement créateur. Mais, pour y parvenir, l'individu doit d'abord retrouver la pleine conscience de lui-même et de ce qu'il est c'est-à-dire de ses possibilités et de ses limites, qu'elles soient intellectuelles ou morales afin de ne pas se projeter dans n'importe quelle direction car il ne s'agit en rien ici de nourrir des illusions ni de fantasmer sur des arrières-mondes. Il s'agit même précisément de sortir de la torpeur dans laquelle sont venues nous plonger par le passé, les doctrines métaphysiques empreintes de dogmatisme. Il s'agit pour l'individu d'échapper à leur tentative d'enfermement, de se recentrer sur lui-même et sa nature, afin de dépasser cette condition injuste et difficile qu'est celle de l'Humanité et dès lors de pouvoir se construire en un projet qui soit à la fois approprié à sa nature et adéquat avec ce qu'il représente. Or, pour cela il doit d'abord reconstruire cette représentation ou plutôt la construire réellement au-delà de l'image traditionnellement donnée de l'être humain. C'est à ce titre qu'il faut nécessairement faire appel selon Bachelard aux images. Mais si ce dernier a réhabilité l'imagination et ses productions dans le cadre de sa réflexion sur la rationalité philosophique, cependant ici il ne sera pas question du même type d'images et cela parce que comme nous l'avons dit plus haut, il n'est pas question de dialectiser l'individu humain mais de le sublimer. Pour cela il ne s'agit pas de dresser un nouveau portrait de celui-ci ni de lui offrir une nouvelle image à afficher, mais il s'agit de donner à l'individu les moyens de se comprendre tel qu'il est, en dehors de tout dictat intellectuel, moral ou religieux. A ce titre faut-il faire appel à un autre type d'image qui permette à la fois de déformer la représentation policée de l'Humanité, et de présenter plutôt que de représenter une image enfin adéquate de soi. C'est alors par une sorte de métaphorisation de soi qu'on atteint cette représentation essentielle, seule apte à déjouer tout débordement et tout narcissisme pour faire alors place à une image qui se crée progressivement, comme un roman s'écrit au fil du temps.

C'est bien parce qu'il est question d'écrire en quelque sorte sa propre destinée, même si la finalité de l'existence est connue qu'il importe de sortir des champs traditionnels de la spéculation et de nous adresser alors à l'esthétique et en particulier, à la poésie dont nous pouvons désormais saisir les déterminations et les enjeux pour l'existence. D'ores et déjà, nous voyons pourquoi la réhabilitation bachelardienne prendra dans sa dernière forme, le chemin des images non visuelles c'est-à-dire celles précisément que l'on trouve dans la poésie et qui renvoient cette fois à notre imaginaire et non pas à l'imagination au sens kantien du terme. Il s'agit en effet d'employer des images qui permettent de présenter essentiellement le sujet et non simplement de le représenter, de celles qui permettent de s'écrire, non de se décrire. Pour cela le discours poétique est le meilleur outil ou plutôt, le meilleur modèle à développer. En l'occurrence, ce qui doit être emprunté à cet art ce ne sont pas ses tournures ni ses formules, mais son processus de métaphorisation qui nous place dans une optique créative et nous offre même le tracé de l'écriture de soi. C'est que la métaphore fait appel à des images qui selon Bachelard, vont nous permettent de retrouver nos origines à la fois historiques et personnelles et à partir de là de nous projeter positivement vers l'avenir. Le poème par l'intermédiaire de ses images spécifiques appelle en effet en miroir les archétypes de la conscience qui sont les reflets de l'évolution de l'Humanité, et surtout, de notre évolution personnelle depuis notre enfance depuis laquelle s'écrit tout notre devenir. Bachelard travaillera ensuite à développer une poétique de l'intime, qui fait référence non plus à l'Histoire de l'Humanité mais à notre histoire personnelle et à ses images fondatrices telles celle du foyer, de la maison ou du nid dans lequel l'enfant aime à se nicher. Selon nous, l'écriture de soi appelle cependant à une sortie hors de ce corpus intime pour ne pas risquer de devenir un discours égoïste car égocentrique. Dès lors, si le discours poétique peut bien nous servir de modèle toutefois nous en retiendrons uniquement son processus et sa technique qui métaphoriquement permet de saisir le sens de la sublimation de soi. Il ne s'agit pour cela non plus d'évoquer une poétique mais bien une véritable poïétique de soi. Du grec *poiësis*, la poïétique renvoie certes étymologiquement à la poésie mais elle renvoie aussi à l'acte de produire, de créer en vue d'une fin. Essentiellement, la fin visée par tout individu est un dépassement de la finitude à travers un projet qui soit construit à son image. Or pour cela, il a besoin des images archétypales mais plus encore doit-il retrouver des repères éthiques.

6-3 La praxis comme point de mire ou le dévoilement de la dimension éthique
du problème métaphysique : les valeurs véhiculées par la question de l'être

En appeler nécessairement au développement d'une authentique *poiétique de soi*, dans le but de permettre à tout individu de saisir la réalité de sa condition, c'est-à-dire les limites fondamentales de son pouvoir, tout en gardant dégagé l'horizon d'un devenir non figé ou autrement dit les possibilités essentielles de chacun, c'est indéniablement selon nous en appeler à une double réflexion à la fois métaphysique et éthique. Nous avons pu largement aborder la dimension métaphysique du problème jusqu'ici et les enjeux liés à la reprise en main de tout le questionnement depuis Kant et Heidegger, concernant l'être et la connaissance que l'on pouvait ou non avoir de cet objet au sein d'une science spécifique qu'elle soit la Métaphysique ou l'Ontologie. En l'occurrence, nous avons dû nous résoudre au fait, désormais incontestable de l'impossibilité de la fondation d'une science de ce type, quelle que soit sa forme et cela en raison de notre condition et plus précisément des possibilités et des limites de la raison humaine. Or, une fois ce constat effectué et la résolution prise de ne plus s'aventurer sur le chemin des arrières-mondes philosophiques demeure néanmoins pour elle-même la question de l'être cette dernière s'imposant en effet par un jeu de résonance dans la conscience individuelle. C'est bien la nature de ce jeu de résurgence perpétuelle, c'est-à-dire les causes et les effets du maintien de l'objet « être », à titre de question et cela malgré les tentatives de résolution des philosophes depuis des siècles, qu'il nous a fallu ensuite prendre en charge pour ne pas voir le débat philosophique être à nouveau sujet à des disputes qui vont à l'encontre de tout progrès. En l'occurrence, notre reprise en main fut d'abord une prise en compte du geste heideggérien par rapport à la question de l'être et une réflexion autour des apports de la répétition de cette dernière ici. Outre, le risque de dérive fondationnelle, ce qu'il fallut retenir c'est l'encrage existentiel de la question et le caractère indépassable du point de vue individuel dans l'approche de l'être. Finalement, la question métaphysique nous apparut appartenir en propre à l'individu et servir alors le dépassement de l'angoisse fondamentale liée à la finitude, dans un mouvement transcendantal que nourrit la volonté individuelle de se projeter positivement vers cette fin. La question de l'être signifiant essentiellement ce besoin du dépassement de soi, va en appeler à la concrétisation d'un projet individuel.

C'est dès lors sous la forme d'une poïétique de soi, formule antique qui retranscrit le tissage subtil du dire et du faire en une action commune qu'est la représentation, que la question de l'être trouve sa réponse et que le projet individuel va pouvoir s'écrire. Néanmoins cette réalisation de soi, cette construction et même la simple pensée de ce projet n'est pas sans requérir des fondements et plus précisément, un certain nombre d'outils. En effet selon nous qu'il s'agisse de problèmes purement scientifiques ou de la question métaphysique, « rien n'est donné, tout est construit »¹⁵⁰. Qu'est-ce à dire sinon d'une part que notre questionnement quel que soit alors son objet, va s'inscrire nécessairement dans un contexte historique précis à partir duquel il faut progresser, mais aussi que selon le champ intellectuel investi par le questionnement, la référence à des concepts et des principes spécifiques s'impose comme contrainte initiale. Dans le cas de notre recherche, le contexte du kantisme et de la réception de son œuvre est venu constituer notre encrage historique ; de même que spéculativement, les données principielles de la « *Critique de la raison pure* », ont pu représenter les fondements de cette réflexion réalisée afin notamment de saisir le sens de l'objection faite à la simple existence de la question de l'être. Or, la saisie personnelle qui est faite de ce problème métaphysique, le questionnement individuel de l'être ne va pas moins requérir selon nous d'encrage historique ni de références conceptuelles que toutes les interrogations des scientifiques ou des philosophes, car la contrainte de la rationalité est la même.

Cependant, il y a une autre contrainte qui s'impose du fait de la finalité poursuivie ici à travers la question de l'être car contrairement aux questionnements menés dans les sciences quel que soit leur objet, il ne s'agit pas avec l'être d'atteindre essentiellement une connaissance ni de fonder par l'intermédiaire de ce dernier une nouvelle science. Il s'agit en effet de parvenir à une action, qu'est la construction, et en l'occurrence à la production d'une représentation de soi sous forme de projet qui corresponde à la fois à des ambitions personnelles et à des possibilités universelles d'agir imposées à toute l'Humanité, en vertu de sa condition. Qu'est-ce à dire dès lors concernant la question de l'être sinon qu'elle est atypique et requiert donc certes les mêmes déterminations que celles auxquelles les questionnements traditionnels font références, mais qu'elle appelle d'autre part, à des déterminations qui doivent répondre de sa spécificité.

¹⁵⁰ Bachelard G., *La formation de l'esprit scientifique*, Vrin, 2004, Page 16.

En ce sens, doit aussi être prise en compte la dimension pratique du questionnement métaphysique qui est principalement liée au fait que cette interrogation voit toute sa finalité se dessiner dans un projet qui n'est autre que la représentation personnelle de l'individu, lequel projet n'a de pertinence que parce qu'il se concrétise au sein même de l'existence qui l'a appelé à germer. Concrètement, l'individu est projet, ce qui veut dire que son devenir n'est pas figé dans des déterminations a priori ou plutôt qu'il ne s'appuie pas seulement sur elles, dans son déploiement. Intervient aussi l'expérience qui introduit dans les raisonnements individuels un principe de réalité. Comprendre l'individu essentiellement, c'est donc certes devoir le comprendre comme projet mais c'est devoir surtout saisir l'acte induit par celui-ci. En l'occurrence, il faut saisir que ce projet n'est pas une idée pure mais une véritable concrétisation de l'image de soi que le projet a précisément permis d'ériger. A ce titre peut-on affirmer que l'individu est projet, mais il faut cependant préciser que c'est la question de l'être qui permet de définir ce projet et que l'individu lui-même pris dans son existence quotidienne vise alors la concrétisation de ce dernier. De fait, la poïétique va-t-elle questionner à la fois la condition humaine dans son histoire, ses possibilités et ses limites que la personne humaine. Or de cela les spéculations métaphysiques ne se préoccupent pas, aussi ne peuvent-elles suffire à elles seules dans le cadre du traitement de la question de l'être en science philosophique, et plus largement par l'individu lui-même. Autrement dit, la question de l'être comporte d'autres enjeux que ceux métaphysiques et elle appelle à d'autres références que celles usitées jusqu'ici pour répondre de la construction de soi. Il y a indéniablement une dimension éthique qui doit dorénavant être abordée. Aussi, après avoir interrogé la dimension métaphysique de la question de l'être et les enjeux liés à la réflexion autour de celle-ci et surtout à la résolution de cette dernière dans un mouvement individuel de réappropriation, il importe désormais selon nous de venir nous questionner sur tous les enjeux éthiques de la poïétique de soi bien que notre recherche ne soit pas à proprement parler le lieu d'une réponse en ce domaine. Selon nous, il s'agit d'une part de prendre en compte toute la dimension pratique de la question de l'être et de voir ce qu'elle implique concernant la mise en place de la poïétique de soi. D'autre part, il s'agit pour nous de questionner essentiellement les fondements de l'éthique traditionnelle et en l'occurrence de celle qui est proposée par Kant afin de voir si la forme catégorique est encore appropriée de nos jours.

Cependant avant cela il importe en effet de demander quelles sont les déterminations de la poïétique de soi et ce précisément à partir de quoi elle travaille afin de pouvoir mieux appréhender la dimension éthique de la question de l'être. Certes, nous avons pu apercevoir jusqu'ici certains de ces fondements, mais il importe dorénavant de s'y arrêter et d'appréhender leurs caractéristiques primordiales. Pour cela, il nous faudra dès lors revenir sur la dimension métaphysique de la question en tachant cependant d'élargir ici notre regard et de le profiler vers les implications pratiques ou autrement dit vers la dimension éthique que celle-ci renferme aussi. C'est que nécessairement en effet, les questions métaphysiques et éthiques sont liées entre elles, si ce n'est par un même encrage disciplinaire, par une même préoccupation pour l'humain. Dans le cas de la spéculation métaphysique, il s'agit de déterminer quels sont les fondements de l'univers afin de pouvoir certes le comprendre mais aussi et surtout, le maîtriser que ce soit intellectuellement ou bien en pratique. Impliquée par cette réflexion, est alors la question de l'être qui dans son acception traditionnelle et par voies d'implications va permettre d'interroger la définition de l'être humain et ses propriétés essentielles, au regard de cette tentative de compréhension et surtout de maîtrise de l'univers que la spéculation métaphysique vient imposer comme finalité ultime. A cette réflexion vient précisément en répondre une autre qui est liée aux limites de cette tentative.

En effet, il ne suffit pas de se donner les moyens de vivre dans l'environnement qui est le nôtre mais il importe une fois que nous connaissons les fondements de celui-ci et que nous nous connaissons nous-mêmes dans nos aptitudes et nos appétences, de déterminer tous les moyens de vivre ensemble. Car loin s'en faut, l'individu n'est pas seul dans l'univers aussi faut-il forcément d'une part considérer ce dernier comme un environnement commun de l'individu et de ses semblables et d'autre part alors, demander pour quoi et comment la coexistence peut avoir lieu entre eux. Il n'y a là encore aucune évidence liée à cette question, d'autant moins que la finalité imposée par les métaphysiques traditionnelles est celle d'une maîtrise que l'on peut volontiers rapporter à soi plutôt qu'à l'Humanité. Or, si la question de la maîtrise du monde ou disons des comportements individuels dans le monde n'est pas partagée, des dérives peuvent apparaître à plusieurs niveaux : d'abord social en perturbant l'organisation de la cité, mais aussi éthique en créant un désordre moral et métaphysique.

Ce serait en revenir *comme* à l'état de nature. Certes, il s'agit là d'une pure hypothèse intellectuelle et pourtant cette notion s'avère être ici indispensable car révélatrice des difficultés auxquelles l'individu doit faire face dans son existence quotidienne. Une telle hypothèse a été introduite par les philosophes des Lumières dont Jean-Jacques Rousseau et devait servir à appuyer le questionnement éthique, essentiellement lié à la question de l'ordre social. Ce que vient introduire spécifiquement la notion d'état de nature c'est une différence essentielle entre nature et culture, sous la forme d'une discordance entre les individus à laquelle l'état de droits doit mettre un terme. Avec la notion d'état de nature de légitimer l'idée d'un encadrement civil des individus et précisément chez Rousseau de justifier la thèse du contrat social. En l'occurrence, les termes de ce contrat vont dépendre directement de la conception de l'état de nature que l'on a posé initialement. Chez Rousseau, cette hypothèse est celle de l'injustice, à laquelle répond la violence d'un affrontement constant des individus entre eux pour assoir leur pouvoir au sein d'une communauté plutôt archaïque. Ici, l'état de nature est la représentation chaotique des individus divisés en cohortes prêtes à s'affronter pour quelques biens. C'est, dit en effet Rousseau l'acte de s'approprier quelque chose qui va introduire une différence artificielle qui s'ajoute alors à la différence naturelle. A partir de là, les rapports humains deviennent égocentriques et posent à la société le problème de sa viabilité et même, de sa pertinence à laquelle l'éthique va répondre en posant, à travers la justesse de sa forme, les fondements d'une véritable justice.

Il s'agit en effet, de ne pas en rester à des points de vue strictement individuels qui ne font qu'alimenter l'égoïsme et finalement les querelles de personnes, mais d'adopter le point de vue collectif de la société pour réfléchir alors au bien commun. Il s'agit en l'occurrence, suivant l'hypothèse des philosophes de l'époque et en particulier, selon celle de Rousseau de défendre la bonté naturelle des individus et de mettre en œuvre un dispositif de sauvegarde de cette nature essentiellement bienveillante. Il s'agit de poser par contrat, les motifs et surtout les règles de cette bienveillance qui n'est plus laissée à la seule conscience individuelle mais qui devient une charge collective. Car le contrat va imposer l'organisation sociale comme moyen de protéger les individus, non seulement des autres, mais surtout d'eux-mêmes et de leurs tendances égoïstes. Il s'agit essentiellement ainsi d'instaurer durablement un équilibre des forces.

Comme nous le voyons depuis le début de notre recherche, cette notion d'équilibre est d'importance quant à toute compréhension et cela, à plusieurs niveaux. Abordée par Bachelard à l'occasion du questionnement sur les racines de l'absence de progrès de la science philosophique contemporaine, le fait d'un déséquilibre de l'intellect va se manifester alors à la fois comme un déséquilibre de nos facultés et comme celui du psychisme, c'est-à-dire, comme l'affrontement de la conscience et de l'inconscient. En l'occurrence, Bachelard verra dans ces formes de déséquilibre autant d'obstacles à la connaissance objective qui devront être levés pour le bien de la rationalité humaine et précisément, afin de lui garantir l'ouverture d'esprit indispensable aux progrès dans la connaissance des choses. Pour cela, Bachelard va alors réfléchir au moyen de faire coïncider les forces de nos différentes facultés, leur faiblesse consistant dans le fait de naviguer seule et fatalement, d'entrer en contradiction les unes avec les autres. C'est un équilibre des fonctions qui devra en ce sens être instauré et c'est sous la forme de la dialectique des contraires que Bachelard la posera. Dans le cas du questionnement éthique et plus précisément de la poïétique de soi nous le voyons, intervient aussi la notion d'équilibre ou plutôt doit-elle inévitablement venir s'imposer. En effet passant outre l'hypothèse de l'état de nature désuète aujourd'hui, demeure l'idée d'un conflit entre les individus, celui-ci pouvant être perçu comme une réalité ou un risque lié au désir personnel de dépassement et de sublimation, que permet la poïétique de soi.

Indéniablement la réflexion sur le projet de vie autour duquel l'existence individuelle doit se forger et se développer, appelle à une interrogation de type métaphysique sur la nature humaine, ses besoins fondamentaux et ses appétences. En l'occurrence, l'un des motifs fondamentaux des individus est de passer outre l'angoisse de la finitude, non pas seulement pour ne plus connaître ce sentiment bouleversant, mais afin aussi de pouvoir envisager une autre forme de devenir que la simple attente stoïque de la mort. Dans cette quête qui n'est rien d'autre qu'une recherche du bonheur, l'individu peut aisément avoir tendance à tout regarder de son seul point de vue et à faire ainsi passer son existence au-dessus de celle des autres, faisant alors prédominer son profit dans toute relation. C'est pour empêcher la poïétique de soi d'être considérée comme une affirmation dénuée de toute portée métaphysique qui permettrait à l'individu de s'imposer contre autrui et le monde, qu'il faut développer une réflexion éthique.

En ce sens après avoir interrogé les déterminations de l'existence individuelle et plus précisément les ressorts fondamentaux de l'équilibre spirituel et psychique de cette dernière voit-on émerger la nécessité d'instaurer une nouvelle forme d'équilibre qui concerne foncièrement la relation de l'individu à autrui dans la société ou autrement dit notre existence collective, dont il faut désormais définir toutes les déterminations fondamentales. Indéniablement comme nous venons de le voir, toute vie en société doit concerner essentiellement et conjointement les caractéristiques individuelles et celles de la communauté c'est-à-dire de tous les individus pris ensemble. Elle cherche alors avant tout à éviter le rapport de force autour de l'épanouissement personnel de chacun pour sauvegarder l'ordre et la vertu des comportements individuels. Aussi la société doit-elle pour cela selon nous parvenir elle aussi à un équilibre des forces. Or, ce qui apparaissait dans les éthiques classiques comme étant la seule concurrence des libertés individuelles et appelait dès lors à l'instauration d'un contrat social doit nous apparaître dorénavant sous un tout nouveau jour. En l'occurrence, il faut replacer la réalité de ce conflit sur l'horizon de la poïétique de soi pour saisir qu'il y a d'autres enjeux à prendre en compte que l'ordre spirituel et moral de la société. Par rapport à la finitude qui est une donnée universelle a priori de l'Humanité la difficulté majeure qui se pose à l'individu dans son existence est celle qui consiste dans le fait de réussir à concilier ses ambitions liées à la poïétique de soi, avec les besoins spécifiques de la société. C'est de cela, que la question de l'être doit bien venir répondre effectivement. Pourquoi le doit-elle sinon parce que partant du fait tout aussi indépassable que celui de la mort suivant lequel l'individu n'est pas seul dans le monde, la formulation du projet existentiel de réalisation de soi ne peut faire l'économie d'une réflexion qui est métaphysique quant à la question des moyens mais éthique concernant les fins. Tout projet individuel implique en effet nécessairement selon nous la dimension collective car même malgré lui, l'individu peut constater régulièrement que le monde ne lui est pas strictement réservé, bien qu'il tâche d'en faire son univers. Il est même confronté au fait d'une cohabitation qui, si elle n'est pas réfléchie, peut faire l'objet de troubles et finalement de désordre au sein de la société. Parce que l'existence individuelle est nécessairement ce double mouvement vers soi et vers autrui, la réflexion induite par la poïétique de soi doit également interroger une éthique, la question de l'être devant cependant répondre désormais du problème de l'équilibre interpersonnel.

Comment la question de l'être le peut-elle sinon, en interrogeant les fondements de la construction de la personne que notre recherche n'avait pas lieu jusqu'ici d'aborder. Ce qu'il faut constater en l'occurrence à ce sujet c'est qu'en dépit du fait qu'aucune réflexion n'ait auparavant germé au cours de cette étude, néanmoins certaines de nos conclusions tirées à propos de la question de l'être et de toute saisie de cette dernière vont s'avérer non seulement utiles mais également des plus pertinentes. En effet, que s'agit-il de déterminer concernant les fondements de la poïétique de soi sinon comme nous avons pu le voir plus haut les outils de cette construction. Certes, les archétypes de la conscience décrits par Bachelard, nous sont alors apparus comme étant utiles et même indispensables ici. Cependant, ils ne sont pas les seuls moyens de construire le projet existentiel et l'individu peut-il s'appuyer sur un ensemble d'outils que notre recherche a précisément permis d'aborder précédemment. Il s'agit désormais de nous y reporter et de les interroger alors systématiquement c'est-à-dire plus globalement. En l'occurrence, nous commencerons par considérer que tous ces outils n'ont rien des moyens mis à notre disposition dans toute réflexion, ceux là étant en effet déterminés a priori et consistant dans des concepts et principes rationnels. Or, s'il faut convenir qu'il y a une spécificité de la question de l'être, il faut convenir aussi d'une spécificité des moyens empruntés pour son déploiement et qui consiste bien selon nous dans le fait d'en appeler dans sa construction, à des références théoriques et pratiques.

Qu'est-ce à dire sinon que la poïétique de soi répond à des déterminations a priori et qu'elle fait également une large place à l'expérience, et à des déterminations livrées a posteriori afin de forger la représentation dont l'individu aura besoin nécessairement dans la concrétisation de son projet. A ce titre effectivement, les outils de la poïétique sont essentiellement des références qui sont pures et empiriques. C'est en particulier concernant les références empiriques ou déterminations a posteriori que notre étude a auparavant pu apporter un certain nombre d'informations qu'il importe de saisir à nouveau. Précisément, la dialectique bachelardienne a largement contribué à éclaircir cette idée et tout notre cheminement actuel, Bachelard venant en effet découvrir ainsi le caractère empirique de certaines de nos déterminations et toutes les difficultés qui lui sont liées, à savoir les dérives de la compréhension et du questionnement qui font obstacles à l'objectivité et contre lesquels la dialectique des contraires va œuvrer.

A l'occasion du questionnement de tels obstacles, Bachelard va alors certes définir les déterminations qui interviennent a posteriori dans les mécanismes du connaître mais il va aussi mettre à jour le champ des références usitées au-delà de la dialectique, par la poïétique de soi. En l'occurrence, ce champ s'avère être vaste aussi bien que varié. Il en appelle à une série différenciée d'obstacles que Bachelard va tout au long de son œuvre interroger jusqu'à en comprendre la véritable nature et surtout, en concevoir la solution positive que ce soit pour les besoins de la science philosophique ou ceux de l'individu dans son existence car déjà la dialectique appelle à un épanouissement intellectuel. Parce qu'au-delà de l'absence de progrès des recherches philosophiques, c'est cet épanouissement qui réellement pose problème selon Bachelard, la question des obstacles épistémologiques et de la dialectique des contraires, peuvent alors nous apparaître comme étant également explicites sur la question de la poïétique de soi. En l'occurrence les principaux obstacles rencontrés par l'individu sont d'abord selon Bachelard, d'ordre culturel et concernent alors les critères du jugement fixés comme repères du comportement individuel et collectif. Ce sont les représentations issues de l'interprétation progressive et conjecturale des idéaux que l'Histoire de l'Humanité a pu forger comme par exemple celui de la justice ou de la liberté, dont il est question. Cependant loin d'être fixées a priori dans la raison humaine, ces représentations sont empiriques et dérivent de l'expérience collective des hommes depuis leur apparition. C'est en fonction du contexte historique, c'est-à-dire d'une époque que ces références vont être commandées et se définir précisément, tant et si bien qu'elles vont toutes être amenées à évoluer et parfois même à différer totalement selon l'époque et le lieu géographique. De telles références renvoient en effet tant bien aux représentations de la société à tel ou tel âge d'évolution qu'à des territoires précis et c'est à partir de ces données culturelles diversifiées et variables, que les modalités de vie en communauté sont à la fois *reflet* et *prescription* d'une société. Même si elles ne sont pas immuables mais purement échafaudées par les hommes toutes ces représentations s'avèrent être déterminantes dans le comportement individuel, aussi devons-nous les considérer comme des injonctions fondamentales et cependant dépendantes de l'évolution de l'Humanité et de ses aspirations. Dans sa psychanalyse de la raison, Bachelard a pu à ce propos montrer en quoi nos références culturelles pouvaient être oppressantes car si elles vont évoluer, elles le font toutefois rarement à l'échelle d'une vie humaine.

Elles ont même plutôt tendance dans ce contexte à demeurer telles quelles sans une véritable révolution intellectuelle et un combat contre les carcans dans lesquels elles viennent emprisonner tout jugement et donc le comportement humain. C'est au sens propre et figuré, une forme d'éducation intellectuelle avec ses repères et pire encore selon Bachelard de vrais réflexes spéculatifs en fonction desquels alors l'interrogation non seulement n'est plus critique, mais ne paraît bien souvent même plus nécessaire. Ce sont non seulement les données culturelles dans leur formalisme rigide mais aussi et surtout l'éducation institutionnalisée dans sa tendance castratrice vis-à-vis de toute volonté de questionnement et de changement que Bachelard va finalement dénoncer comme responsables du malaise de la rationalité philosophique contemporaine. Or, ce ne sont pas les seuls éléments déterminants de la crise que connaît cette science selon lui et il faut considérer d'autres facteurs qui nous apparaissent ainsi comme des références à considérer dans le questionnement des enjeux éthiques de la poïétique de soi. Les autres éléments que pointe ainsi Bachelard sont d'ordre psychique et plus précisément, psychologique car indéniablement sur la question de la connaissance des choses, la notion de conscience va apparaître. Ce qu'évoque Bachelard, c'est un malaise de la conscience lequel a causé le malaise de la raison, ce dernier provenant du déséquilibre provoqué avec l'inconscient lequel se trouve être souvent réprimé.

En effet les doctrines philosophiques traditionnelles ont tendance à ne pas considérer dans leur approche de la spiritualité humaine et plus précisément sur la question du fonctionnement du système de la connaissance, l'inconscient ni ses produits comme de réels apports. Ils sont plutôt considérés comme des freins au développement de la connaissance et sont dès lors renvoyés au domaine de l'inabordable que ce soit par la science philosophique directement ou par la psychanalyse, décriée elle-même par les philosophes comme une pseudoscience. Bien qu'ainsi muselé l'inconscient ne va pas pour autant cesser de s'exprimer ni d'influencer la conscience. Mais, c'est de manière détournée c'est-à-dire négative et néfaste qu'il le fait, c'est pourquoi est alors ressenti un malaise qui finit par gagner la conscience et finalement l'ensemble des fonctions intellectuelles. C'est pourquoi également, il importe pour Bachelard de s'y intéresser et de rétablir un équilibre qui respecte la liaison indissoluble de ces instances et leurs apports que sont notamment ce que Jung appelle les archétypes de la conscience.

C'est sur ce point que Bachelard vient alors à pointer non seulement des références psychologiques mais aussi, des références personnelles en raison de l'interprétation faite par le philosophe de cette notion d'archétype. Dans la théorie psychanalytique de Jung, l'archétype renvoie ainsi à des déterminations historiques qui sont tirées des expériences faites par les hommes depuis l'aube de l'Humanité. Elles se transmettent alors selon le psychologue de génération en génération, universellement. Pour Jung, ce sont là des données a priori qui déterminent le fonctionnement du psychisme. Or, suivant Bachelard si les archétypes sont des données et en l'occurrence des images ou représentations génériques de l'Humanité lesquelles se transmettent universellement cependant il ne s'agit pas là de données pures fixées a priori puisqu'elles sont issues de l'expérience et qu'elles sont à ce titre amenées à évoluer suivant les époques et les lieux de vie des êtres humains. C'est pourquoi le philosophe va pouvoir aborder une dimension personnelle des archétypes de la conscience qui nous amène vers un autre genre de références qui sont déterminantes dans la constitution du projet existentiel de tout individu. Cette dimension personnelle provient du fait que selon Bachelard, les faits historiques dont se nourrissent les archétypes ne sont pas uniquement d'une portée universelle mais qu'elles ont également une résonance toute individuelle. Plus encore faut-il en convenir concernant les racines des archétypes et le fait que chacun, par son histoire personnelle et particulièrement son enfance, est amené à se façonner ses propres archétypes qui vont autant que les autres servir cette conscience de soi. Chez Bachelard, elles vont permettre en l'occurrence de développer cette conscience à travers une nouvelle perspective du « *cogito ergo sum* ». Pour nous, elles vont servir de références indispensables dans toute construction individuelle de soi tant en effet elles renvoient à l'histoire personnelle de l'individu laquelle détermine fatalement les aspirations de ce dernier. En même temps, elles ne sont pas sans ramener l'individu à une histoire plus large qui se nourrit d'un point de vue universel dont la construction de soi a également besoin, pour ne pas être qu'une affirmation de soi détournée de la considération du monde et d'autrui. C'est sur cette voie du questionnement que nous sommes amenés à interroger les enjeux et fondements éthiques de la poïétique de soi. Ce que montre Bachelard c'est que nous avons des références empiriques dont le seul caractère problématique est d'être corruptible, ce que la dialectique parvient toutefois à résorber en poussant constamment l'esprit humain à faire évoluer ses références.

Reste la question de savoir comment vont intervenir dans ce corpus de références, les déterminations éthiques et surtout sous quelle forme elles vont le faire, c'est bien l'un des enjeux du questionnement aussi. Effectivement jusqu'ici nous avons pu mettre à jour des déterminations empiriques, découvertes et nourries a posteriori à travers les expériences humaines qu'elles furent individuelles ou collectives. Historique, sociale et psychologique, toutes ces déterminations ont essentiellement pour point commun de ne pas être figées définitivement, mais au contraire de receler en elles un potentiel d'évolution. Une telle évolution en l'occurrence peut avoir lieu suivant deux ressorts fondamentaux que sont le temps et l'intellect humain. C'est en effet au fil des siècles que nous avons pu voir certaines notions évoluer mais c'est alors sous l'impulsion de l'esprit humain dans sa tendance à persévérer dans la connaissance des choses que le progrès est réalisé et que les représentations qui nous servaient auparavant de points de repères, subissent à leur tour quelques modifications importantes. Or, comme l'a souligné Bachelard, la difficulté dans ce processus vient du fait que paradoxalement, alors que nous avons une curiosité naturelle pour le réel et une tendance à vouloir le connaître, cependant dans le même temps nous avons aussi tendance à en rester à de vieux savoirs ou autrement dit, à ne pas chercher à évoluer dans nos certitudes. A ce titre faut-il effectivement parler de révolution intellectuelle lorsqu'il y a changement. A ce titre également faut-il susciter le changement, dans le comportement humain. Concernant la connaissance des choses, imposer le changement c'est selon Bachelard, d'une part devoir apprendre à relire les notions à partir desquelles nous réfléchissons et en l'occurrence, découvrir leur appartenance historique et spéculative afin de saisir les modalités d'une évolution. Aussi, imposer le changement de perspectives est-ce certes devoir disputer d'anciennes certitudes édifiées par l'histoire comme des vérités indubitables, mais c'est devoir surtout combattre un certain état d'esprit et toutes les références sur lesquelles celui-ci peut s'appuyer. Evoluer intellectuellement suivant Bachelard, c'est nécessairement devoir se révolter contre les habitudes instaurées par le biais de notions fondamentales mais aussi des concepts et principes qui forment le système de la connaissance. En cela, il y a bien une révolution. En l'occurrence, l'acte révolutionnaire consiste dans le changement de références et plus précisément dans l'emprunt de références inhabituelles afin de permettre par un tel contraste de mettre alors à jour nos perspectives en les plaçant sur un horizon tout à fait renouvelé.

Concernant la poïétique de soi ou la construction d'une représentation adéquate de soi en vue de concrétiser le projet personnel de vie au fil de l'existence individuelle, peut-on avoir exactement la même démarche que pour les références intellectuelles ? Y-a-t-il un strict parallélisme à établir entre le fonctionnement de l'esprit humain et le comportement général des individus dans le monde vis-à-vis d'autrui : la réponse est assurément négative, cependant cela ne suffit pas à répondre à notre question initiale ni à déterminer comment les références éthiques peuvent intervenir ici. Ce qu'il faut encore une fois distinguer selon nous c'est le fait que dans le cadre des connaissances il est question à la fois de données pures a priori mais aussi de données empiriques, toute la difficulté résidant dans l'adéquation de ces contenus de nature hétérogène. C'est par le schématisme transcendantal c'est-à-dire la synthèse que Kant résoudra ce dilemme. Or, pour ce qui est des comportements individuels et en l'occurrence, de la poïétique de soi, nous devons constater jusqu'ici que les références usitées sont d'une seule nature, d'un seul type, à savoir empirique. Elles sont issues des expériences de l'Humanité au fil des siècles mais aussi de celles de l'individu dans son existence. Elles nourrissent tant bien son point de vue intellectuel que personnel sur le réel et sur autrui. Dans ce cas, nous devons constater que seules les références empiriques sont usitées alors que dans la connaissance du réel intervient aussi l'a priori. Toute la question est de savoir si la poïétique de soi se suffit des données livrées a posteriori.

Ce que nous avons mis à jour jusqu'ici sont des déterminations a posteriori tirées des expériences personnelles et sont certes ordinairement empruntées par les individus pour progresser au cours de leur existence quotidienne. Est-ce à dire pour autant que ce sont là les seules références que les individus vont et doivent utiliser, ce n'est pas là notre propos. Il s'agit plutôt d'une interrogation qui doit être résolue si l'on espère donner à la poïétique de soi les moyens d'être ce pour quoi elle a été conçue, à savoir la création d'une image de soi qui serve d'horizon à la concrétisation du projet de vie individuel. Ainsi, avec l'attaque de la question métaphysique aujourd'hui, se fait jour non seulement le problème de l'absence de progrès en science philosophique, mais est également révélé selon nous un autre problème qui concerne toute l'Humanité à travers les individus, à savoir celui de notre attitude dans le monde dont la poïétique de soi ne saurait se passer. Au contraire appelle-t-elle nécessairement l'interrogation.

C'est que nous devons aujourd'hui constater dans notre société que le comportement humain est tourné vers une forme exacerbée d'individualisme qui va se traduire par des attitudes peu constructives pour l'individu et le monde qui l'entoure. Il s'agit d'un repli des personnes sur elles-mêmes, d'une préférence donnée au point de vue individuel par rapport au point de vue collectif de la société et cela n'est pas sans conséquences sur l'ordre moral du monde ni donc sur la poïétique de soi tant celle-ci est aussi la traduction de notre comportement. Pour le comprendre, il suffit de nous en remettre à la notion même d'individualisme qui renvoie certes à la préférence du point de vue individuel sur le collectif mais qui surtout et là précisément cela devient problématique pour la société et pour l'être humain, renvoie essentiellement aussi à une prévalence de l'individu sur le groupe. En d'autres termes, la valeur de référence de l'individualisme est essentiellement le singulier et non l'universel d'un point de vue général, c'est-à-dire dans sa manière de percevoir le réel mais aussi dans sa façon de concevoir son attitude dans le monde. Alors que depuis l'Antiquité et pendant des siècles, les comportements ont été encadrés par une éthique qu'elle fut alors athée ou religieuse, aujourd'hui nous assistons à une libéralisation des mœurs. Autrefois, une attitude morale était prescrite pour maintenir l'ordre de la société et garantir le salut de notre âme. Aujourd'hui, ce discours tourné autant vers la piété que la bienséance est devenu désuet et semble avoir disparu sauf dans les cercles intellectuels.

Cette disparition s'est produite surtout en Occident, et elle est dûe en partie au fait des changements structurels de la société actuelle et notamment à la modification des classes sociales lesquelles vont avoir des besoins différents de ceux de la Bourgeoisie ou de l'Aristocratie d'antan. Il faut compter aussi avec des révolutions industrielles qui ont imposées avec tous leurs apports technologiques, de nouvelles perspectives et même une nouvelle finalité répondant au besoin de considération des individus. Il s'agit précisément d'une autre vision du bonheur, qui peu à peu devient personnelle et se développe autour non plus de valeurs morales mais de biens dont chacun veut être désormais propriétaire. Il s'agit de signer par là une évolution sociale qui sert à se distinguer des autres et surtout à les surpasser. L'essentiel du propos humain qu'il soit intellectuel, politique ou moral est aujourd'hui individuel et dès lors tourné vers l'affirmation de soi dont l'acte le plus fortement significatif est la différenciation.

Certes, il importait pour la société moderne de prendre enfin en compte le point de vue individuel tant décrié par les philosophies traditionnelles et notamment par les métaphysiques, mais aussi par les religions monothéistes. Un tel point de vue était en effet ici non pas seulement ignoré dans la détermination des fondements du savoir et de l'agir, mais il était condamné pour impertinent et inadéquat qu'il était vis-à-vis de ces quêtes universelles. Privilégiant l'absolu ces théories ne pouvaient que considérer le point de vue universel et le prendre comme référence indépassable que ce soit lors de la détermination des fondements a priori du système de la connaissance ou que ce soit dans la définition des notions encadrant le comportement humain. Il s'agissait précisément de penser pour l'Humanité toute entière et de poser alors pour elle, les valeurs éthiques universelles qui serviraient de repères du jugement dans une action morale. Si l'individu est toujours concerné par la poursuite d'un bonheur personnel, celui-ci devait nécessairement se conjuguer avec celui des autres et respecter pour cela les critères de moralité fixés par la doctrine. Dans les religions monothéistes, le dogme consistait à penser qu'il n'y avait de bien valable que s'il était mis en commun et participait à l'élévation de toutes les âmes de l'Humanité. Or, dans les doctrines philosophiques traditionnelles aussi il s'agissait de privilégier le tout sur les parties de sorte que si l'individu était représenté, il ne prévalait cependant d'aucune façon. Avec l'évolution de notre société vont émerger d'autres perspectives qui iront contre ces références. Celles-ci seront alors décriées comme absolutistes et discriminatoires. C'est qu'il faut compter avec quelques révolutions intellectuelles, qui vont apporter à côté des changements structurels de la société des changements de point de vue et en l'occurrence, une revalorisation du singulier et de l'individuel. Connaissant un fort développement des philosophies de la conscience mais aussi de la psychanalyse et de la psychologie, la société moderne et contemporaine transforme ses références et ses fins. Il n'est plus question alors d'invoquer des principes religieux dans l'explication du monde ni dans la détermination des comportements humains, il n'est plus lieu de poursuivre encore des absolus. C'est dans la vie terrestre que l'on recherche à ainsi le bonheur et cette quête se fait individuelle. La difficulté réside pour nous dans l'excès avec lequel nos perspectives se sont renversées, abandonnant totalement les repères du comportement qu'ils soient intellectuel ou moral, athée ou religieux car c'est alors avec démesure aujourd'hui, que nous voyons le point de vue individuel primer.

Il y a bien aujourd'hui, dans le comportement humain, une difficulté qui est liée à la prévalence excessive du point de vue individuel sur tous les autres. Car en réalité, il ne s'agit même plus seulement ici de prévalence par rapport au point de vue collectif mais d'une disparition de ce dernier, au seul profit de l'individualisme. Or, c'est sans peine que nous pouvons imaginer les problèmes qu'une telle attitude peut engendrer dans une société et en l'occurrence, nous devons constater un certain nombre de faits qui sont antithétiques par rapport aux notions d'ordre, de vertu ou tout simplement d'équilibre dont tout collectif a nécessairement besoin. Le fait est précisément d'une part qu'avec l'affaiblissement de la science philosophique et plus particulièrement de la réflexion métaphysique, c'est alors le point de vue critique qui a alors eu tendance à s'effacer progressivement. En conséquence de quoi, c'est la curiosité naturelle des êtres humains ou autrement dit leur capacité à s'étonner fondamentalement et alors à questionner le réel, qui s'est affaiblie considérablement. En l'occurrence, concernant la question éthique, nous devons déplorer avec la perte de lucidité des êtres humains en général sur leur condition et leurs propriétés essentielles au regard de celle-ci, une perte d'intérêt moral des individus les uns pour les autres. Ou plutôt faut-il constater une mutation de cet intérêt qui d'abord intellectuel et moral, est devenu matérialiste et construit une relation utilitariste avec autrui devenu l'outil de l'affirmation de soi. Ainsi conjugué à l'affaiblissement de la science philosophique et la concentration des études psychologiques et psychanalytiques sur le point de vue individuel, la notion de matérialisme est ce qui va signer selon nous la mutation de la société moderne. L'autre fait auquel nous sommes par ailleurs confrontés aujourd'hui et qui est selon nous consécutif vis-à-vis des différentes évolutions que les sciences en général ont pu connaître ces dernières décennies est la perte de repères éthiques fondamentaux dans le comportement humain. Ce qui était autrefois un simple risque de la spéculation est malheureusement devenu une réalité et dorénavant, l'attitude des individus ne vient plus s'appuyer sur des références éthiques qui pourraient donner à leur point de vue un peu plus de hauteur et en l'occurrence une dimension critique objective. Or, c'est ce dont les individus ont besoin que ce soit dans le cadre de la connaissance du réel ou dans celui de la poïétique de soi. Nous devons même constater que dans le cadre de cette dernière le maintien d'une considération pour l'universel à travers la notion d'Humanité, est nécessaire pour ne pas voir l'affirmation de soi devenir excessive.

Qu'est-ce à dire aujourd'hui sinon que face à une forme démesurée d'individualisme et au risque maintenant bien réel, d'une affirmation surabondante des personnalités dans une société devenue certes ouverte sur le monde et sur la notion d'échanges que celui-ci implique, mais qui paradoxalement cultive les plaisirs éphémères, il importe selon nous de réfléchir à nouveau sur l'éthique, sa définition et sa forme. Revaloriser la perspective philosophique et plus précisément la spéculation métaphysique, dans toutes ses acceptions à la fois individuelle et universelle, revient certes à considérer la véritable fonction de la question de l'être, mais aussi à envisager alors vis-à-vis d'elle les moyens d'une concrétisation réelle. Cette fonction est celle de la poïétique de soi, et nous voyons combien la possibilité même de cette dernière va reposer tant bien sur une réflexion métaphysique que sur une réflexion éthique, laquelle ayant désormais disparue du champ des considérations individuelles, doit donc être réintroduite. Plus que jamais, la société actuelle a besoin d'être questionnée dans son fonctionnement et dans ses déterminations fondamentales c'est-à-dire dans les perspectives qu'elle veut offrir à chacun de ses membres afin tant bien de leur garantir un bien-être personnel que de préserver l'équilibre de l'ensemble de la communauté dans laquelle ils vivent. Or, la question qui se pose concernant la réintroduction du point de vue éthique dans la société contemporaine pour le bien de celle-ci et en l'occurrence pour mener à bien la poïétique de soi, est celle de savoir quelle est la nature de la référence à invoquer.

En effet constatant que le point de vue actuel des individus a tendance à se confondre avec une affirmation excessive de soi qui n'a rien à voir avec la poïétique de soi et se détache de toute perspective globale, nous pouvons nous demander s'il ne serait pas temps de restaurer le champ éthique des considérations à travers alors des références qui puissent élargir l'horizon de leurs prospectives et en l'occurrence les replacer à un niveau plus universel. Indéniablement, pour la poïétique de soi, il importe en effet que l'individu puisse exprimer sa représentation du bonheur et son projet personnel de vie, sans pour autant renier les besoins de ses congénères ni ne rejeter leur propre projet. Autrement dit, il importe qu'il y ait accord entre eux et pour cela il importe de réintroduire le point de vue universel à travers les références éthiques, notre question étant alors de déterminer maintenant si de telles références sont pures ou empiriques c'est-à-dire si elles sont déposées a priori en nous, ou bien construites a posteriori.

En effet on peut se demander si le sens de la moralité est quelque chose de naturel ou d'acquis par les individus au fur et à mesure de leurs expériences personnelles et dès lors, de tout à fait conjecturel et donc fonction des prérogatives de la société à telle ou telle époque. C'est ce que semblerait nous faire penser la dernière évolution de notre société dont les tendances individualiste et matérialiste permettent de constater une perte certes totale mais pas irréversible de la moralité. En quoi faut-il affirmer que ce changement d'attitude n'est pas définitif mais est au contraire le fait de modifications structurelles de la société contemporaine et même du monde qui peuvent toutes être aménagées autour de la prérogative éthique, si ce n'est en considérant l'histoire et les marques de moralité que les hommes ont pu laisser. Si ce passé est révolu, il n'est pas à éradiquer complètement de notre mémoire collective. Il fait même plutôt partie des nombreux archétypes que la conscience individuelle doit cultiver pour pouvoir être en phase avec elle-même. A ce titre faut-il considérer qu'il s'agit aujourd'hui non pas de susciter mais bien de retrouver le sens de la moralité dont l'être humain a déjà pu témoigner. Toutefois cela ne suffit pas à répondre à la question de la nature réelle des références éthiques. En l'occurrence afin de progresser réellement dans cette tâche, il faut selon nous interroger les origines de l'éthique et précisément, la nature humaine en prenant alors appui sur un penseur qui a montré qu'il y avait une complexité du comportement humain au regard de la conjugaison des plans individuel et universel et qui en même temps nous questionne quant à la forme à donner à cette liaison. Plus précisément, il s'agit de Kant dont la réflexion morale s'est illustrée notamment dans deux ouvrages d'importance dans le corpus du penseur de Königsberg, à savoir les « *Fondements de la métaphysique des mœurs* » et la « *Critique de la raison pratique* ». S'il y a un intérêt indéniable à revenir sur les perspectives développées par ce philosophe, c'est d'abord parce qu'elles montrent selon nous la liaison indissoluble de la réflexion métaphysique et de la réflexion éthique de part leur nature rationnelle. D'autre part, il y a un intérêt selon nous à revenir au kantisme du fait de la proposition qui nous a été faite à propos de la question métaphysique et qui se trouve être ici appliquée par le philosophe, à savoir l'idée de discipline de la raison. Cette dernière s'impose par l'intermédiaire de règles et plus précisément, de la loi morale qui serait pure a priori et donc inscrite définitivement dans la raison humaine pour guider le comportement. Or, l'idée de discipline a déjà montré ses limites dans le domaine métaphysique.

Nous pouvons dans ces conditions légitimement nous demander, si par ailleurs dans le domaine moral une telle discipline peut fonctionner ou autrement dit, si l'individu dans le cadre de la poïétique de soi et globalement de son attitude dans le monde, va effectivement appeler à l'emprunt d'une législation et qui plus est de lois universelles ou bien si la réintroduction des valeurs morales ne suffirait pas. Dans ce dernier cas toutefois selon nous, toute référence serait accompagnée d'une forme d'éducation qui serait le chaînon manquant de l'évolution des individus dans notre société actuelle. En l'occurrence, elle permettrait à la poïétique de soi d'être réalisée conformément à sa nature c'est-à-dire en ayant en vue, le bien d'un individu en particulier sans pour autant renier le bien de la communauté mais en y étant au contraire adéquate. Pour le comprendre, il faut en effet se questionner sur la nature des références éthiques et en l'occurrence sur la théorie kantienne suivant laquelle nous avons naturellement en nous le sens de la morale à travers une loi ou idée pure de la moralité qui s'impose a priori et rationnellement à chacun de nous. Certes, cette idée n'est pas suivie par les individus et leur comportement peut souvent manquer de moralité mais selon Kant, la volonté pure dans sa liaison avec la raison va permettre à chacun de retrouver la voie de la moralité et précisément de la loi morale pure. Or, si l'on peut souscrire à la thèse suivant laquelle chacun a en lui une certaine notion du bien, toutefois il nous est permis de douter que la discipline puisse nous guider moralement en cas d'excès.

Pourquoi un tel doute nous est-il permis si ce n'est d'une part, en raison de l'histoire et des différentes marques d'immoralité que les individus ont pu donner au monde. A cela, Kant rétorquerait qu'il ne s'agit que de la considération de faits qui restent épisodiques par rapport à la nature humaine et qu'il importe donc de s'élever pour demander quel est en morale, notre droit et donc notre devoir fondamental. Pour lui en l'occurrence, notre devoir est d'appliquer rigoureusement la loi morale dans notre comportement ce qui implique de toujours garder à l'esprit dans nos actions le point de vue d'autrui et précisément de considérer son bien-être autant que le nôtre. Or, si nous concédons que l'individu d'un point de vue général mais plus spécifiquement dans le cadre de la poïétique de soi, a effectivement besoin de maintenir ce lien moral et bienveillant envers autrui, toutefois nous nous demandons si la discipline est ce qui peut encore ramener notre société actuelle sur le chemin de la moralité.

Ayant abandonné presque tout intérêt pour le questionnement philosophique, ayant dès lors perdu tout sens critique et finalement toute objectivité dans le jugement pour n'imposer que des vues personnelles et partiales à travers un comportement plus que dévastateur pour la société, l'individu paraît en effet difficile à discipliner surtout au sens kantien du terme. Si le sens moral paraît bien être inné chez l'homme et qu'il va avoir tendance à s'imposer à travers une idée de la moralité, cependant la discipline ne va pas s'imposer comme une pure nécessité c'est-à-dire comme une détermination a priori. Elle est bien au contraire le fait de la volonté individuelle et contrairement à ce que suggère Kant cette volonté malgré sa liaison avec la raison demeure soumise à un certain nombre de déterminations qui sont puisées dans les références empiriques des individus mais aussi dans leurs expériences lesquelles s'imposent alors de façon a posteriori et souvent subjectives. Il est rare dès lors, de voir un individu pratiquer une telle discipline et en l'occurrence de se l'imposer à lui-même comme un impératif catégorique. C'est même plutôt la tendance inverse qui s'impose aujourd'hui, et c'est alors une notion toute personnelle et subjective à la fois de la moralité et de la liberté qui s'impose, aux antipodes des prescriptions rationnelles décrites par Kant. Or, que nous est-il permis d'espérer de nos jours, c'est bien la question que nous devons nous poser compte tenu de la liaison indissoluble qui nous lie à la question de l'être et des références dont nous avons besoin pour sa résolution au sein de la poïétique de soi. Selon nous en l'occurrence plus qu'un tel rappel disciplinaire à la loi qui peut ne pas fonctionner unilatéralement pour tous les individus, faut-il plutôt redonner à chacun le sens de la moralité en commençant alors pour cela, par susciter un questionnement fondamental. Plutôt qu'un retour à une configuration rigide de la société qui impose sans comprendre, un certain type de comportement fondé sur des valeurs liberticides il importe plus originellement encore selon nous de retrouver le sens critique et pour cela de susciter le questionnement philosophique. C'est bien en effet parce qu'il s'est produit une forme d'abandon de celui-ci, que notre point de vue s'est renfermé pour n'alimenter alors que des considérations futiles qui nuisent à notre compréhension et plus encore à notre liberté fondamentale. Accepter aujourd'hui la question de l'être comme rationnelle et lui apporter réponse par la poïétique de soi, c'est aussi devoir restaurer une idée de la science philosophique et comprendre que son rôle désormais est bien de réintroduire dans notre société, des valeurs métaphysiques et éthiques.

Conclusion

L'interpellation des postmodernes, réalisée aujourd'hui à l'attention des philosophes quelle que soit alors leur spécialité ou encore leur domaine de prédilection, est ce qui primordialement a initié chez nous un questionnement et finalement cette étude. Car, plus encore que la question métaphysique elle-même et les turbulences dont elle a été indéniablement capable que ce soit à l'égard de la conscience humaine ou bien de la science philosophique depuis son émergence jamais une proposition des intellectuels à ce sujet n'avait été si radicale. Cherchant effectivement à détruire les concepts et les principes de cette discipline avec pour argument le fait qu'ils entraîneraient chez les philosophes un aveuglement contraire à tout esprit critique, les postmodernes en ont ainsi appelé à détruire purement et simplement toute métaphysique dans ses racines fondamentales. Autrement dit, la proposition postmoderne ne concernait pas telle ou telle doctrine ni un philosophe en particulier, mais elle engageait spécifiquement la pensée métaphysique à travers le paradigme que cette dernière serait venue imposer et suivant lequel la science philosophique continuerait d'œuvrer au grand damne des postmodernes tant celui-ci serait à l'origine de l'absence de progrès réels aujourd'hui. C'est confrontés à ce problème de stagnation que les postmodernes ont fait une telle proposition qui rapidement est apparue représenter pour eux non pas simplement une alternative mais bien *la* réponse à apporter au mal qui gangrène le philosophe depuis toujours. D'ailleurs à cet égard selon eux, détruire toute métaphysique n'est plus un choix mais une véritable nécessité si l'on veut sauvegarder le point de vue philosophique en tant que tel c'est-à-dire comme un point de vue scientifique objectif pertinent dans ses moyens comme dans ses fins, qui participe à l'enrichissement de la vie intellectuelle. Outre le problème de l'absence de progrès dans ses résultats, c'est bien cette remise en cause du philosophe par la communauté scientifique elle-même qui est venue interpellier les postmodernes et achever de les convaincre de l'urgence d'un abandon de la métaphysique. Sans cela, ce serait alors selon eux l'abandon du philosophe lui-même par la science et même la société qui menacerait. Cependant, il nous est apparu qu'une telle menace si réelle fusse-t-elle aujourd'hui ne pouvait pas justifier une proposition aussi radicale et absolutiste que celle des postmodernes. Or pour autant, cette proposition ne pouvait non plus manquer de nous interroger.

Ce qu'elle est venue refléter selon nous c'est le fait du rejet de la part des philosophes contemporains de la question de l'être et de toute spéculation de type métaphysique qui viendrait l'imposer. Or, un tel rejet ne doit pas être négligé sous prétexte que la proposition postmoderne a argumentée suivant des motifs pour le moins incertains, fondés sur des références canoniques au regard de l'histoire de la philosophie, mais mal employées parce que mésinterprétées. Car si les motifs appuyant la destruction de la métaphysique sont spécieux au point que la proposition postmoderne ne puisse apparaître comme philosophiquement acceptable reste la question de la situation de la métaphysique aujourd'hui et le problème d'un avenir de plus en plus compromis. Pourquoi ce problème se pose-t-il sinon parce que comme l'illustre la démarche des postmodernes, la science philosophique s'appuie dans son développement sur des perspectives qui sont aux antipodes de celles envisagées par la métaphysique, mais qui de plus se basent sur une certaine idée de la fin de cette dernière. A l'origine de la perspective postmoderne est en effet cette idée suivant laquelle, la question de l'être ne se poserait plus parce qu'elle serait définitivement résolue de sorte qu'il nous soit permis de ne plus nous y intéresser et de consacrer les recherches philosophiques à d'autres objets. Répandue dans certains cercles intellectuels, cette idée sera reprise par les postmodernes et entonnée comme une leçon oubliée de Kant dans le texte de la « *Critique de la raison pure* », et au-delà de la proposition postmoderne c'est bien cette idée qui a provoquée notre interrogation. Ce qui nous interpella en l'occurrence, outre le fait de considérer que la question de l'être puisse définitivement s'être éclipsée du champ spéculatif alors qu'elle ne cesse de retentir dans les consciences individuelles depuis des siècles, c'est le fait de penser de surcroît que Kant serait celui par qui une telle éclipse se serait produite. C'est que d'autres interprétations de la démarche kantienne ont été développées à l'occasion de la redécouverte de la « *Critique [...]* », et ont présenté des résultats différents. C'est le cas notamment de l'herméneutique de Martin Heidegger, laquelle va littéralement exhumer selon son auteur le sens de la démarche du philosophe de Königsberg. C'est la coexistence difficile selon nous d'interprétations aussi contradictoires, conjuguée au fait que la question de l'être, loin s'en faut, n'a rien d'une interrogation qui est devenue de nos jours désuète, qui va nous conduire à déployer notre interrogation en direction de la philosophie kantienne en demandant ses implications métaphysiques réelles.

Or, pour mener à bien cette tâche il nous parut alors intéressant de nous adresser aux héritiers de Kant et de découvrir à travers leurs différentes interprétations quels sont les apports du kantisme sur cette question métaphysique, les chemins qui sont laissés ouverts par le penseur de Königsberg et que la postérité a pu ou pourrait emprunter encore aujourd'hui. L'autre intérêt pour nous à suivre ainsi ces voix kantiennes, était de découvrir les ressorts essentiels des courants interprétatifs du kantisme et de nous rendre apte à saisir et surtout, à dépasser le conflit que les postmodernes sont venus raviver avec leur proposition. Parcourant les siècles de l'histoire de la philosophie, allant alors tour à tour à la rencontre de Fichte, Hegel, Cohen et enfin de Heidegger, nous avons pu tirer plusieurs constats fondamentaux. Plus précisément nous avons constaté que toute interprétation, quelle que soit son objet, est conditionnée a priori par le contexte historique, plus encore que par les références de son auteur. C'est dire que les diverses interprétations du kantisme que nous avons pu analyser ne sont que les reflets de leurs époques de développement, c'est-à-dire des courants et traditions philosophiques avec leurs principes et concepts spécifiques. Cela vient expliquer que le kantisme soit apparu indifféremment au fil des siècles comme étant aussi bien une philosophie critique, romantique, épistémologique et métaphysique. Certes, suivant les œuvres certaines de ces perspectives ont pu être plus moins expérimentées par le philosophe, cependant la plupart des interprètes vont fonder leur théorie sur le texte de la « *Critique de la Raison pure* », ce qui nous laisse penser que celui-ci est infiniment polémique en soi, tout comme l'interrogation sur laquelle porte notre recherche. Cela vient renforcer la difficulté de déterminer quelle est véritablement la position de Kant sur le problème métaphysique et c'est paradoxalement en arpentant un chemin plus polémique encore que selon nous, il fut possible de dépasser un tel embarras. Ce chemin fut tracé par Martin Heidegger, dernier interprète et héritier du kantisme que nous étions venus solliciter ici. En l'occurrence, ce chemin allait être double puisqu'il était d'abord question de déconstruire l'histoire de la philosophie, à la recherche des racines de la pensée philosophique et ce faisant alors pour Heidegger de dépasser les préjugés sur les grands concepts qui nourrissent la spéculation depuis toujours. Pour nous ce fut l'occasion de redécouvrir le questionnement métaphysique et l'apport du kantisme sur ce point en mettant à jour les motivations du philosophe de Königsberg mais aussi les chemins qu'il a laissés ouverts quant à la question métaphysique.

C'est bien Heidegger qui va produire selon nous cette mise à jour complète et qui va nous permettre ainsi de prendre des repères solides tant bien sur la question de l'être que sur la question du kantisme et de son implication dans le débat métaphysique. En l'occurrence, en suivant le chemin heideggérien à travers notamment le processus de déconstruction de l'histoire de la philosophie, certes, il est apparu que la question métaphysique n'avait jamais été réellement posée jusqu'ici et que depuis l'avènement de l'objet « *être* », dans l'Antiquité, il y avait eu immédiatement passage sous silence et finalement, oubli définitif de la part des différentes traditions. Or, plus encore que ce constat, ce que Heidegger va pointer et qui nous intéresse particulièrement c'est le motif de cet oubli comme celui de son dépassement vers la répétition de la question de l'être. C'est que Heidegger va nous dévoiler à l'occasion de la déconstruction de ce concept, le sens de l'approche traditionnelle et les préjugés à l'égard de ce dernier. Selon le penseur l'histoire de la philosophie fait montre d'une croyance en l'évidence de l'être ce qui explique que l'on retrouve dans les cercles des intellectuels cette thèse suivant laquelle tout le monde sait d'emblé quel est la signification de l'être tant et si bien que nous n'ayons pas de raisons suffisantes de questionner un tel concept. Alors aux antipodes de cette approche, Heidegger va s'insurger et démonter les préjugés sur l'être en démontrant son caractère problématique. C'est cette démonstration qui nous intéresse car le philosophe montre ici que la dimension problématique de l'être est intellectuelle mais aussi et avant tout vécue au quotidien par l'individu.

C'est pour l'individu qu'il s'agit de s'interroger à nouveau en science philosophique et c'est même par l'individu que toute répétition de la question de l'être va avoir lieu. Heidegger, par le geste de déconstruction vient en effet non seulement montrer que si l'être ne nous a rien révélé jusqu'ici de son essence, c'est parce qu'aucune réflexion n'a été véritablement menée dans cette direction et qu'on s'est contenté généralement de venir présupposer ici un savoir. Or, le concept d'être est en lui-même mystérieux et le maintien de cette part d'ombre est bien un problème pour l'individu lui-même dans son existence, dont le quotidien donne de multiples occasions de voir reparaitre la question de l'être à titre de préoccupation profonde. La résurgence de la question de l'être au fil des siècles, appuie cette thèse et en même temps atteste du fait qu'il ne soit pas possible de fuir face à l'être, en dépit de ce que les postmodernes croient.

C'est plutôt en tachant enfin de résoudre définitivement une telle question que l'on peut espérer ne plus la voir reparaitre et créer alors des perturbations que ce soit au sein de l'existence individuelle ou parmi les philosophes et leurs recherches, ce qui est le reproche principalement adressé à la métaphysique par les postmodernes. En l'occurrence, ayant découvert que la question de l'être se pose d'abord au quotidien à l'individu humain qui se distingue des autres êtres par son pouvoir qui est en même temps une propension au questionnement fondamental, Heidegger va alors parvenir à établir toutes les conditions de la répétition de la question de l'être. Précisément, il ne peut plus s'agir selon lui de partir du concept d'être pour l'interroger directement car ce serait prendre de nouveau le risque comme ses prédécesseurs de s'égarer dans le royaume des croyances et des préjugés dont il s'agit de se dégager définitivement. Il faut au contraire tenir compte des résultats de la déconstruction, et implanter alors la question sur le seul terrain qui la fait germer nécessairement, ce qui va représenter pour la science philosophique une raison supplémentaire de voir dans la répétition de la question de l'être, une pertinence réelle. Ce terrain en l'occurrence est bien celui du quotidien et ainsi pour la première fois dans la science philosophique, de manière aussi déterminante à propos de l'être, il est question d'adopter non plus le point de vue universel affectionné par la science, mais celui de l'individu et de son existence quotidienne. C'est à partir de ce point de vue pris au cœur du vécu individuel que de façon irrévocable selon Heidegger, la question de l'être se pose et s'impose à nous. Il y a une coappartenance de l'être et de l'individu qui fixe cette relation dans le sens de l'interrogation essentielle et cette relation repose certes sur la nature humaine et sa propension au questionnement, mais elle repose aussi sur un partage fondamental et déterminant des conditions de la répétition de la question de l'être. Selon Heidegger et son interprétation du kantisme, il appert que l'individu et l'objet « être », à titre de question partagent le même horizon à savoir celui de la temporalité. C'est l'autre qui se dégage effectivement de la déconstruction heideggérienne de la pensée kantienne et de sa lecture de la « *Critique de la raison pure* ». En l'occurrence suivant Heidegger, il n'y a pas ici de discours purement épistémologique mais une réelle préoccupation du philosophe de Königsberg pour la question métaphysique et cela dès le projet de la « *Critique [...]* ». Seules les conclusions seront trop incertaines pour octroyer selon Heidegger à ce texte, une véritable tournure métaphysique aux yeux de l'histoire.

C'est bien cette forme de faiblesse des affirmations kantienne qui va permettre selon nous que des interprétations fortement divergentes puissent être faites sur la base de ce texte et c'est ce qui va expliquer en l'occurrence que les postmodernes défendent à partir de ce dernier une proposition aussi radicale que celle de la destruction de toute métaphysique, bien qu'on ne trouve pas trace d'un tel parti pris chez Kant lui-même. Tout est question d'interprétations et dans le cas du texte de la « *Critique de la raison pure* », il y a une difficulté liée au manque d'évidence de la position kantienne quant à la métaphysique qui tient à la réserve que le penseur de Königsberg va finalement avoir quant à toute résolution définitive de ce problème. Pour autant plusieurs pistes de réflexion vont nous être proposées et c'est d'elles dont il importe de se préoccuper sans quoi alors nous manquerions de pouvoir donner des perspectives d'évolution à la question métaphysique mais par ailleurs, nous laisserions entrouvert le champ des interprétations avec la possibilité pour que les dogmatiques s'illustrent à nouveau ici et la proposition postmoderne illustre parfaitement un tel risque selon nous. L'intérêt de l'interprétation heideggérienne est de dévoiler de telles dérives et de ressusciter les voies kantienne de la métaphysique qu'il est permis d'arpenter. Précisément, la Heidegger est venu mettre à jour le caractère déterminant du temps dans le cadre de la répétition de la question de l'être et cette interprétation mérite d'être explicitée.

Dans « *Kant et le problème de la Métaphysique* », plus que dans le texte « *Etre et Temps* », Heidegger va ainsi exposer à nouveau le chemin suivi par Kant depuis le problème du dogmatisme perçu en métaphysique, en passant par la question de la possibilité des jugements synthétiques a priori typiques des spéculations sur l'être et finalement jusqu'à la résolution de cette critique sous forme d'une discipline de la raison pure. A l'occasion des différentes étapes de cette enquête, il faut saisir suivant Heidegger que Kant va interroger les fondements a priori de la rationalité ce qui servira à certains de ses héritiers de jalon pour la refonte épistémologique du philosophe mais il va aussi et surtout interroger le métaphysique en demandant si ce point de vue est tenable et justifie l'idée d'une science qui délivrerait la connaissance de l'être. Le saisir, c'est ne pas confondre la méthode avec la finalité de la démarche kantienne ni regarder le fait de la science comme la préoccupation originelle du penseur de Königsberg : c'est le fait de la métaphysique et de sa fondation qui sont ici interrogés essentiellement.

Indéniablement, depuis l'avènement de la question de l'être les philosophes n'ont eu de cesse de chercher à forger depuis cette interrogation un réel domaine scientifique. Or depuis l'Antiquité affirme Heidegger, les philosophes n'ont paradoxalement cessé de fuir tout véritable questionnement de l'être, ce qui explique l'échec des différentes tentatives de fondation et légitime tant bien l'interrogation de Kant sur ce point que la propre tentative de Heidegger dans « *Etre et Temps* ». En l'occurrence, pour mener à bien son projet, Heidegger va partir des conclusions kantienne qu'il va tacher de proroger puisque le penseur de Königsberg, en vertu de la réserve qu'il a adoptée ne va pas suivre les propres pistes qu'il est venu découvrir. Interrogeant les propriétés fondamentales de l'esprit humain à la recherche de réponses à propos des jugements synthétiques a priori et de leur possibilité d'existence légitime dans le système de la connaissance, Kant va énoncer un principe déterminant selon Heidegger quant à la question de l'être. Un tel principe est celui de la synthèse a priori ou du schématisme transcendantal et suivant Kant, celui-ci s'impose du fait que nous soyons confrontés dans l'acte de connaître à des données pures et à d'autres qui sont livrées au terme de l'expérience. Pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait une homogénéisation, une mise en adéquation qui va prendre la forme d'une synthèse au terme de laquelle ces données vont prendre les atours d'un objet en tant quel. Autrement dit, pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait représentation ce qui signifie l'homogénéisation des différentes sources du savoir et aussi une forme de *pré-reconnaissance* de l'objet.

Effectivement, ce que Kant affirme c'est que pour qu'il y ait représentation d'objet, il faut qu'il y ait une expérience de celui-ci, toute la difficulté réside dans le fait de pouvoir ensuite lire en quelque sorte ces données avec nos outils conceptuels purs et de pouvoir même les décrypter afin d'en retirer une connaissance véritable. Or, cette lecture nous est rendue possible selon Kant par un schème transcendantal ou modèle d'application des concepts purs aux données sensibles. Grâce à ce schème, toutes ces données peuvent enfin s'enchaîner les unes suivant les autres, en étant adéquates les unes vis-à-vis des autres à tel point que l'on aboutisse alors au terme de la synthèse à la représentation d'un objet. Or, ce qui est remarquable pour Heidegger ce n'est pas tant le fait que la connaissance kantienne soit synthétique, mais c'est plutôt le fait que cette synthèse soit essentiellement enchaînement, c'est-à-dire lecture temporelle.

Plus précisément, ce que le principe du schématisme transcendantal vient démontrer selon Heidegger c'est que l'effectivité d'une connaissance ou autrement dit, la réalité d'un objet tient à une certaine relation fondamentale au temps. Pour le kantisme cette relation est uniquement liée à l'application des concepts purs aux données sensibles et se comprend comme un enchaînement de celles-ci. Heidegger ira plus loin quant à lui et il conclura à partir de la thèse kantienne sur le fonctionnement du système de la connaissance et notamment sur le rôle des déterminations a priori telles le temps, que nous assistons avec le schématisme transcendantal à une double affirmation. En effet, est d'une part affirmée selon Heidegger la teneur authentique de toute vérité à savoir l'effectivité laquelle, comme le démontrerait Kant, tient à la temporalité. D'autre part, le principe kantien du schématisme transcendantal, à travers le recours au temps est une affirmation du sens interne, c'est-à-dire d'un rapport à soi de l'esprit humain par lequel la lecture et surtout la retranscription de la réalité peut se faire. Chez Kant, une telle retranscription se fera sous la forme de la représentation d'objet qui est toujours ma représentation. Chez Heidegger, elle prendra plutôt la forme d'une interrogation fondamentale à savoir de la question de l'être qui appartient à l'individu et ne peut s'éclaircir que comme une interrogation de celui-ci. Or, la première éclaircie concerne le moyen de la mise en œuvre de cette interrogation et ce que vient montrer Kant ici c'est que cette question ne peut avoir lieu qu'en relation avec le temps puisque c'est par le temps qu'émerge la liaison de la réalité et de l'effectivité, de l'être et du vrai.

Il s'agit alors pour Heidegger de partir de la temporalité proprement individuelle, à savoir le quotidien et de questionner ici l'être de l'individu sur lequel ce dernier vient s'interroger fondamentalement même de manière détournée, puis, il s'agit ensuite de remonter pour le philosophe, vers la temporalité propre de l'être en demandant alors quelle est l'essence de l'être lui-même. C'est ce qui explique que Heidegger ne puisse se priver d'une analyse de la quotidienneté et d'un appel au point de vue individuel bien que son objectif final tourne uniquement autour de la connaissance de l'être et de la fondation d'une science dédiée à cette dernière. C'est ce qui explique aussi que la démarche heideggérienne vienne puiser dans le kantisme le sens de l'évolution de la recherche métaphysique pour finalement, s'en détacher et pouvoir dérouler l'idée de fondation de la science de l'être. Pour Heidegger, Kant doit être dépassé.

C'est d'ailleurs le constat qui sera fait par de nombreux interprètes et notre recherche a permis de montrer d'une part, que la nécessité de ce dépassement tenait encore une fois à la réserve et même au recul dira Heidegger, opéré par Kant quant à la question métaphysique car les pistes qui sont laissées ouvertes, constituent autant de failles de la doctrine c'est-à-dire de brèches dans lesquels les interprètes les plus spécieux vont pouvoir s'engouffrer mettant alors à mal l'essence du kantisme. C'est bien selon nous ce qui s'est produit tout au long des siècles suivant l'exposition de la thèse de Kant et les essais d'interprétation du texte de la « *Critique de la raison pure* », réalisés que ce soit par les postkantien, les hégéliens ou les néokantien. De plus, notre recherche a permis de saisir que ces dérives interprétatives avaient lieu non pas seulement parce qu'il y avait un doute possible sur la question de l'implication réelle de Kant dans le débat métaphysique en raison du manque de confiance du penseur de Königsberg, mais aussi parce que dans leur essai de dépassement, ces interprètes en sont souvent venus à renier des principes fondamentaux du kantisme et finalement à abandonner la doctrine de leur père spirituel. C'est le cas notamment de Fichte, de Cohen et aussi de Windelband. Or, comme nous venons de le voir Heidegger n'échappe pas à un tel mouvement et d'une volonté de simple dépassement nous verrons s'engager un réel abandon qui expliquera à la fois l'absence de résolution définitive de la question de l'être et dès lors, la nécessité absolue pour nous de dépasser Heidegger lui-même. Précisément, ce qui nous apparaît à travers la pensée heideggérienne, une fois mise à jour la nature métaphysique et non épistémologique de la démarche kantienne dans la « *Critique de la raison pure* », c'est le problème de la discipline des philosophes qui est en réalité le problème de la raison elle-même qui s'évertue devant certains objets et spécialement, l'objet « être », à développer des jugements synthétiques a priori et à les voir surtout comme les moyens d'une connaissance directe alors qu'ils ne forment que des ponts ou points de mire vers d'autres objets rationnels de la connaissance. Il n'y a pas une impossibilité des jugements synthétiques a priori mais uniquement dit Kant, une impossibilité naturelle et définitivement indépassable à les considérer en tant que moyens d'une connaissance en tant que telle laquelle signerait la légitimité de la fondation d'une véritable science de l'être. Le problème se pose précisément ici, lorsque les interprètes de Kant comme Heidegger, vont continuer à requérir une telle fondation car pour cela, ils devront nécessairement outrepasser le kantisme.

Indéniablement selon nous, si demeure encore aujourd'hui des motifs de se quereller c'est bien parce qu'il y a un conflit d'interprétation, l'objet de ce conflit portant sur la question de l'être et surtout sur la fondation d'une science qui lui serait dédiée : alors que Kant rejettera définitivement cette possibilité dans la « Critique [...] », certains de ses interprètes vont défendre alors malgré tout cette thèse comme étant kantienne. Le conflit a lieu parce que ces philosophes vont lire dans la réserve de Kant une position ouverte vis-à-vis de cette question, alors que pourtant sera affirmée de manière claire et définitive l'impossibilité de toute fondation de la science de l'être en vertu même de la nature de la raison humaine, et précisément des possibilités et des limites que la critique va révéler. Chercher à outrepasser de telles limites pour aller en direction de la fondation de la science de l'être, ne revient pas seulement à dépasser le propos de Kant ni ses difficultés intrinsèques mais c'est véritablement selon nous désavouer la pensée kantienne et ses leçons fondamentales. C'est renier les conclusions portant sur le système de la connaissance et celles portant sur les possibilités de résolution de la question de l'être lesquelles portent essentiellement chez Kant sur une maîtrise qu'il faut apprendre à pratiquer pour dépasser le problème métaphysique. Ainsi, l'histoire a-t-elle certes oublié la question de l'être comme le dit Heidegger, mais il appert aussi qu'elle a eu tendance à oublier le propos kantien et les limites qu'il nous impose de respecter. La philosophie heideggérienne d'incarner selon nous à la fois une tentative de compréhension et une tentation forte de progresser, même dogmatiquement. Il y a bien en cela un échec et Heidegger de le reconnaître contrairement aux autres interprètes même si quant à eux, nous pouvons tirer désormais un certain nombre de conclusions déterminantes. Non seulement leurs tentatives témoignent de l'héritage important laissé par Kant à l'histoire et de l'intérêt indéniable d'une interprétation, mais elles vont aussi mettre en évidence les difficultés liées à une lecture du kantisme et en l'occurrence un risque prégnant ici. Ce qui est devenu évident avec Heidegger, c'est que ce risque ne tient pas fondamentalement aux thèses de Kant, mais plutôt à la nature de l'esprit humain et à sa propension naturelle à dépasser ses limites pour se consacrer alors à des objets qu'elle ne peut pas connaître et même à engager à cette fin, le développement d'un véritable domaine sous la forme d'une science. C'est dire que la question de l'être est naturelle, tout comme les dérives sur ce point. Or, parce qu'il y a indéniablement nuisance à travers elles, il faut nécessairement évoluer.

Cette évolution pour nous consiste d'abord dans le fait de tenir compte tant bien des résultats kantien que des propres pistes offertes par Heidegger notamment dans son herméneutique et ensuite, dans un dépassement. En effet, nous avons pu constater la faiblesse de la position kantienne dans cette ultime proposition qu'est la discipline de la raison laquelle ne parvient ni à s'imposer fermement ni à contenir cette tentation naturelle que nous avons de vouloir dépasser les limites de la connaissance objective. C'est ce qui explique selon nous non seulement, les divergences d'interprétations du kantisme mais aussi le maintien d'une vision absolutiste de la question de l'être au fil du temps et finalement la résurgence perpétuelle de cette dernière sous forme d'une irrésolution problématique pour la science philosophique. Suscitant alors tour à tour suivant les penseurs, le scepticisme ou le dogmatisme, la question de l'être malgré sa nature rationnelle fait encore l'objet de critiques et génère même le rejet. Or, une telle attitude développée très rapidement après le déploiement des thèses kantienne chez les héritiers du penseur de Königsberg, n'a en rien empêcher la question de l'être de reparaitre ni la science philosophique de décliner du point de vue de sa pertinence. La question est de savoir, au-delà de l'apparente conjonction de ces faits sur laquelle les postmodernes vont appuyer leur proposition radicale, si le questionnement de l'être est responsable du déclin ou si au contraire ce dernier ne pourrait pas expliquer que nous soyons depuis des siècles, rendus incapables d'évoluer en métaphysique.

C'est bien cette difficulté de la rationalité philosophique qui chez les postmodernes est apparue comme une préoccupation majeure dont il importe de se saisir pour le bien du philosopher et celui de la métaphysique en particulier. En l'occurrence, ce sera la démarche de Gaston Bachelard et c'est ce qui a fait indéniablement son intérêt par rapport à celle des postmodernes qui s'est contentée de désigner la métaphysique comme le coupable idéal, au lieu d'interroger la situation problématique de la science philosophique et de chercher à trouver une issue profitable. Précisément, ce qu'il va interroger ce sont les déterminations du progrès de la rationalité prenant acte du fait que celles-ci ne sont point réunies et que nous sommes aujourd'hui freinés dans tout développement. Chez Bachelard, une telle interrogation va inquiéter *le* métaphysique dans son conflit avec la raison et ses principes et elle va pour cela s'amorcer là encore avec le constat des dérives de la connaissance, malgré la discipline kantienne.

De la même manière que Kant, Bachelard va d'abord constater que le fonctionnement de la raison et précisément que le développement de celle-ci à travers les progrès de la connaissance est mis en péril. Or, ce n'est pas dans l'absence de reconnaissance des opérations a priori de la raison que Bachelard va détecter et considérer quant à lui un tel danger mais c'est plutôt dans le manque d'observation des limites, autrement dit, dans l'absence de respect des règles d'application des principes de la connaissance. A ce titre, une nouvelle critique de la raison pure est-elle fortuite et Bachelard de ne pas s'y consacrer suite à son constat, mais de venir plutôt compléter la démarche qui a été celle de Kant en demandant alors non pas quelles sont les limites de la raison mais pourquoi nous ne les respectons pas le plus souvent et outrepassons nos droits les plus stricts. Pour découvrir les motifs de cette dérive, il sera alors question pour Bachelard de repartir de ses manifestations ou en d'autres termes du fait a posteriori et notamment, de cette absence de progrès de la science philosophique aujourd'hui. C'est la seule manière d'aller en effet au-delà des conflits d'interprétations et de tous préjugés concernant certaines questions dont celle qui nous préoccupe ici, à savoir, la question de l'être. Pour Bachelard c'est même à cet égard, le seul moyen d'affronter le problème de la fermeture de l'esprit philosophique et finalement l'aveuglement de ce dernier qui est dû au fait pour Heidegger, des habitudes intellectuelles. Nous nous sommes accoutumés à l'emprunt de certains concepts que nous n'interrogeons même plus dans leur définition ni dans leur utilité ou pertinence réelle pour le philosophe.

Or plus encore que le danger de ces préjugés, il faut pointer dit Bachelard l'existence de contraintes imposées également par habitude et par confort mais qui aujourd'hui sont devenus de véritables obstacles à la connaissance objective. De telles contraintes sont en l'occurrence liées au développement de la rationalité et plus précisément aux directions qu'elle envisage à cette fin. Selon Bachelard en effet non seulement nous avons tendance à ne pas questionner les vérités traditionnelles comme si elles étaient immuables et cela parce que nous sommes trop familiarisés avec elles, mais qui plus est nous nous interdisons en quelque sorte de faire évoluer notre point de vue dans d'autres voies qui peuvent sembler singulières. Ainsi empruntons-nous toujours les mêmes références et envisageons-nous alors les mêmes fins faisant des observations qui n'en sont plus mais sont devenues au fil des siècles, des voiles d'ignorance.

Si nous sommes bien comme les postmodernes l'ont affirmé acculés aujourd'hui à un choix, celui-ci nous apparaît différemment toutefois chez Bachelard et concerne alors non pas spécifiquement la question métaphysique, mais la nécessité d'une évolution du point de vue philosophique en général. Pourquoi la métaphysique n'est-elle pas ici mise en cause par Bachelard, comme elle l'a été par les postmodernes ces derniers voyant la solution à la question du progrès de la rationalité dans la destruction de la métaphysique à titre de paradigme, de question et même de simple point de vue ? Si le débat ne s'engage pas comme tel, c'est précisément parce qu'il faut dépasser tous préjugés et développer à l'égard de la raison une nouvelle analyse qui explique les difficultés que nous avons pu constater depuis l'avènement de la doctrine kantienne à propos du problème de la métaphysique. L'originalité et l'intérêt de la philosophie bachelardienne dans ce combat canonique contre les préjugés tient en l'occurrence à sa méthodologie. Chez Bachelard, il s'agit certes de révolutionner notre point de vue, pour enfin considérer les choses sous un jour nouveau qui fasse apparaître toutes nos difficultés sous l'angle d'une résolution possible. Mais il s'agit alors pour cela de ne plus nous en remettre aux seules vérités philosophiques, ni même aux seuls concepts et principes de cette science, pour considérer alors le point de vue des autres sciences sur le réel et sur les possibilités d'évolution de la rationalité contemporaine. C'est dit Bachelard, uniquement ainsi que l'on parviendra à réveiller notre esprit critique.

D'un point de vue d'abord conceptuel, cela va impliquer un réquisit des données de la psychanalyse et aussi des arts tels la littérature. D'un point de vue méthodologique ensuite cet appel aux autres milieux intellectuels va se concrétiser chez Bachelard par le déploiement d'une psychanalyse de la raison, et finalement d'une poético-analyse qui loin d'être de pures extravagances du philosophe vont témoigner d'une nouvelle forme d'héritage du kantisme à travers le respect des principes essentiels du système de la connaissance posé par le penseur de Königsberg. Surtout, cette démarche vient témoigner selon nous, d'un essai réussi de dépasser les difficultés fondamentales du kantisme en exploitant alors les pistes laissées ouvertes par Kant et redécouvertes par la suite sans succès par Heidegger. Il s'agit chez Bachelard de revenir sur les limites imposées par Kant et en l'occurrence sur les difficultés à appliquer la discipline de la raison qui de moins en moins apparaît comme un outil protecteur de la rationalité.

C'est en effet que la discipline kantienne fonctionne sur la base d'un interdit quant à la résolution de la question de l'être au sein d'une science en tant que telle, qu'il nous est nécessaire de respecter si l'on veut progresser objectivement dans l'acquisition de connaissances. En l'occurrence, ce qu'il faut pointer c'est la forme de ce principe et les difficultés qu'elle provoque inévitablement dans son application, car elle implique la négation qui est une relégation à un autre plan de ces considérations métaphysiques sans que le risque dogmatique ne soit pour autant ainsi contenu et que la conscience puisse dès lors être maintenue dans l'ouverture fondamentale. Au contraire y-a-t-il une sorte de dénigrement et plus encore que certaines perspectives métaphysiques, sont concernées nous l'avons vu des références extra-philosophiques et surtout selon Bachelard, des sources de la connaissance. Par habitudes, principe et finalement aussi comme le montre Kant à travers la discipline, par effet de répercussion, nous devons constater que l'on a régulièrement dénigré telle ou telle faculté, suivant les traditions philosophiques. La condamnation des sens ou bien celle de l'imagination en sont des exemples notables et concernant la critique kantienne, nous devons comprendre que même si elle a permis de lever quelques préjugés selon nous, quelque chose reste en suspend. Précisément, si le rôle de la conscience dans le processus du connaître a été formellement fixé, il n'y a cependant pas chez Kant de réelle interrogation autour des dérives de cette dernière mais bien plutôt trouve-t-on imposée une discipline qui en rien n'a empêché la conscience de déchoir de nouveau ces derniers siècles. C'est face à ce constat malheureux que Bachelard va engager le dépassement du kantisme. Sur ce point, c'est par le recours à la psychanalyse et aux résultats de Sigmund Freud et de Carl Gustav Jung, que Bachelard va mettre à jour le système de la connaissance en montrant pourquoi les principes de ce dernier ne sont jamais totalement respectés dans les conditions fixées par la discipline de la raison, ce qui inévitablement donne lieu à des dérives dogmatiques. C'est sous la forme d'une psychanalyse de la raison que Bachelard va interroger ces dysfonctionnements afin de faire apparaître la cause des freins à notre évolution intellectuelle et surtout les moyens de les dépasser. Cela est une nécessité pour la science philosophique en général et pour le problème de la métaphysique qui nous concerne plus spécifiquement. Or, ce que Bachelard constate par la psychanalyse de la raison c'est que le cloisonnement de la conscience humaine est essentiellement la manifestation d'un embarras, d'un malaise de l'inconscient.

Ce que la psychanalyse fait en effet apparaître c'est la liaison de notre conscience et de l'inconscient avec une influence respective de ces deux instances l'une sur l'autre, laquelle influence se montrant plus ou moins bénéfique suivant les perspectives qui seront développées par Freud et par Jung. En l'occurrence, ce que Bachelard va alors retenir c'est la thèse jungienne suivant laquelle l'inconscient n'est pas le réceptacle de nos frustrations, ni dès lors le générateur de troubles qui vont perturber la conscience ce qui rejaillirait sur le psychisme humain et toutes ses capacités cognitives. Mais, il s'agit plutôt pour Jung et à l'instar de Freud d'une facette constitutive du psychisme et complémentaire vis-à-vis de la conscience. Or, cette thèse n'est pas communément acceptée et selon Bachelard sa réfutation va expliquer les dérives que nous subissons aujourd'hui car bien que passé sous silence, on doit observer malgré tout l'influence de l'inconscient. Néanmoins au lieu de communiquer directement avec la conscience, celui-ci va se manifester autrement et charrier cette vision négative. C'est dire qu'au lieu d'aider la conscience à progresser, l'inconscient va générer des troubles qui vont enrayer le fonctionnement normal du psychisme et par la même occasion alors celui du système de la connaissance. Résoudre le problème métaphysique, c'est prendre en mains la question des obstacles épistémologiques et endiguer ce déséquilibre. Pour y parvenir, Bachelard va d'abord s'appuyer sur la psychanalyse et en l'occurrence sur la doctrine de Jung qui va consister en une revalorisation du psychisme humain et en particulier du rôle de l'inconscient dans la compréhension de soi et celle du réel. Alors, il n'est pas seulement question de ne plus dénigrer cette facette du psychisme humain, mais il est question dorénavant d'entendre ce que celle-ci a à nous signifier. Pour cela, conscience et inconscient doivent être placés dans une situation vraiment égalitaire qui permette l'équilibre et finalement la solidarité entre ces deux instances. C'est le seul moyen de rétablir une communication entre elles. Toutefois, il ne suffit pas pour cela de réaffirmer leur égalité, il faut aussi produire une remise à l'équilibre de leurs productions respectives. C'est ce que va faire Jung en affirmant que celles-ci sont complémentaires et participent ensemble à l'épanouissement du psychisme. Il s'agit spécifiquement d'une valorisation des images spécifiques de l'inconscient que Jung nomme les *archétypes*. Celles-ci reflètent les déterminations à la fois universelles et singulières du psychisme appelant la remémoration de l'histoire de l'Humanité et celle de l'histoire personnelle de l'individu comme moteur de toute construction.

Ces archétypes sont donc fondamentaux et bien que l'on ait du mal à les reconnaître généralement comme tel de sorte qu'ils rejaillissent négativement sur l'esprit humain et deviennent les obstacles de celui-ci, nous devons désormais saisir l'importance de ces derniers et la nécessité de s'y intéresser. C'est le cas de la psychanalyse, mais c'est également celui de la science philosophique laquelle veut rester une référence et qui pour cela doit continuer à proposer de nouveaux savoirs c'est-à-dire, à être une force d'évolution. Chez les postmodernes, cela signifie devoir changer de paradigme pour se délester des objets et des outils qui nous ramènent inexorablement selon eux vers des spéculations de type métaphysique ce qui est synonyme ici de dogmatisme. C'est dans le même sens que les sciences empiriques que la science philosophique devrait aujourd'hui évoluer selon eux, tant il s'agirait de devenir enfin plus réaliste dans les fins que les philosophes se fixent. La destruction du paradigme métaphysique devait en effet nous servir à refréner l'attrait pour des vérités absolues et permettre alors de poursuivre l'acquisition de vérités aux applications pratiques qui servent la science autant que l'individu dans son existence quotidienne. Essentiellement métaphysique, la science philosophique devrait ainsi devenir positiviste. Mais, la psychanalyse de la raison qui a été déployée par Bachelard, a permis de mettre à mal cette théorie et de lever le voile sur les présupposés postmodernes qui sont de purs préjugés, marques d'une intolérance qui s'exprime par le rejet d'une question typique de la raison.

Résoudre le conflit avec la métaphysique, c'est comprendre ce rejet et le dépasser ce qui signifie pour Bachelard, prendre en mains la question de la conscience humaine et dès lors ouvrir notre esprit aux différentes sources du savoir qu'il s'agisse alors de références extra-philosophiques comme la psychanalyse, de facultés intellectuelles et de leurs produits spécifiques comme l'inconscient et l'imagination. En l'occurrence, il s'agit de revaloriser ceux-ci comme essentiels à toute progression et de les réintégrer dans les réflexions philosophiques comme moyens et fins authentiques même si aux premiers abords, ils nous semblent être fortement discordants avec nos préceptes de base. C'est le propre de la dialectique des contraires que Bachelard va développer en réponse aux obstacles que la raison rencontre non pas a priori mais a posteriori dans son développement. C'est aussi une réponse à l'intolérance des postmodernes et des philosophes en général face à la question de l'être qui interpelle toute conscience.

Il s'agit en effet certes avec la dialectique bachelardienne de retrouver les conditions du progrès en relançant la mécanique de la raison, mais ce dispositif ne doit pas nous apparaître pour autant comme un simple outil de l'épistémologie contemporaine. Il représente plutôt dans la pensée bachelardienne un vrai manifeste philosophique qui va promouvoir la révolte face aux vérités traditionnelles et paradoxalement aussi une forme de respect lequel va accompagner une certaine idée de la responsabilité. Selon nous c'est bien cette idée qui fait de Gaston Bachelard l'un des héritiers mais surtout, l'un des plus fidèles interprètes de la pensée kantienne depuis Heidegger. Qu'est-ce à dire sinon que la démarche bachelardienne à travers notamment ce processus qu'est la dialectique des contraires, ne cherche pas à créer des différences pour elles-mêmes car cela ne ferait qu'amener encore de la dissonance en science philosophique. Mais, il s'agit au contraire de révéler la réalité de nos connexions et à ce titre les différences imposées au cours du processus dialectique doivent-elles nous apparaître comme les outils d'une association certes déconcertante et pour autant respectueuse des termes mis en présence. Selon nous, il y a ici une proximité de la dialectique bachelardienne avec le processus métaphorique lequel emprunte des références *extra-ordinaires* afin de mettre en avant son sujet et de le manifester de façon appropriée. Il s'agit de faire le même travail au niveau de la métaphysique, afin de convertir notre point de vue.

En l'occurrence, Bachelard et Heidegger ont indiqué dans quel sens cette conversion était possible, ce dernier restaurant le contexte de l'existence quotidienne et le point de départ de tout questionnement métaphysique. Il s'agit alors pour lui de replacer la perspective individuelle sur un horizon approprié qui chez Heidegger, concernera le fait de la finitude et de l'angoisse proprement humaine qui lui est liée. Cependant, il n'en restera pas là et ne respectant ni les limites de la raison ni les prescriptions de Kant, Heidegger va tenter de s'élever vers le point de vue universel afin de gagner la connaissance de l'être lui-même. Reconnaisant cette maladresse il s'en remettra dans les dernières heures de sa pensée à l'esthétique et précisément à la poésie dont le dire spécifique serait le témoignage et le fil rouge de notre liaison intrinsèque avec l'être. Il en sera de même pour Bachelard qui ira en effet jusqu'à redécouvrir les images de l'imaginaire, leur intérêt pour la connaissance du réel et aussi de soi-même, véritable horizon que la conversion philosophique doit en effet selon lui nous apporter.

L'apport de la philosophie bachelardienne consiste indéniablement pour nous dans cette pensée originale des images, lesquelles apparaissent désormais non plus comme outils de la représentation du réel mais comme moyen d'une déformation c'est-à-dire d'une métaphorisation de ce dernier. En l'occurrence, les images qui permettent cette relecture sont à la fois suivant Bachelard les archétypes que la psychanalyse de Jung a pu mettre à jour et ceux que nous forgeons nous-mêmes, au cours de notre enfance. Pour Bachelard, il s'agit d'images singulières fondatrices de notre personnalité dont il faut apprendre à se souvenir et plus encore, à partir desquelles il faut apprendre à travailler car elles témoignent de notre passé et vont pouvoir nous aider à affronter la réalité de notre condition. Précisément, chez le philosophe ces images vont appuyer l'élévation intellectuelle de nos cogitations ce qui va nous permettre d'accéder à une meilleure compréhension de la personne que nous sommes et de la place que nous occupons dans le monde. Le déploiement de cette réflexion et sa réitération tout au long de l'existence sont chez Bachelard comme chez Heidegger, fondés sur la poésie dont la matière, qu'il s'agisse des mots ou des images vont alimenter une autre forme de discours véracé qui concourt selon nous à la résolution de la question de l'être. Selon ces penseurs en effet, la poésie viendrait illustrer la connexion naturelle entre les individus et l'être. Or selon nous, il faut aller plus loin et affirmer que ce lien ne sert pas que la représentation de nous-mêmes mais qu'il appuie notre valorisation.

L'enjeu du questionnement métaphysique nous apparaît indéniablement à partir des réflexions de Heidegger et Bachelard comme une préoccupation individuelle pour le devenir dont la résolution passe par la construction et par la réalisation d'un projet personnel incluant aspirations personnelles et universelles des individus. En d'autres termes, si elle permet l'édification d'une image de soi par le recours aux archétypes de la conscience, la question de l'être ne s'y arrête pas et l'individu à travers elle vient nourrir des aspirations plus hautes que cette représentation adéquate de lui-même. Il veut réellement dépasser sa condition première d'être mortel et même s'il ne renie pas sa finitude, il aspire dans l'attente de cet événement final à comprendre qui il est, et surtout qui il veut devenir. En l'occurrence, si le terme de l'existence est fixé pour chacun essentiellement, ce devenir est quant à lui indéterminé et c'est notre pouvoir de le fixer. Selon nous, c'est à cela que sert essentiellement la question de l'être.

Elle permet de dégager une image de soi qui inclut passé, présent et avenir et qui est l'expression appropriée de ce qu'est cet individu particulier et de ce à quoi il aspire personnellement à devenir. Cette image toutefois, au lieu de rester un simple portrait qui nous figerait dans une certaine posture, doit être regardé comme une œuvre en évolution. Elle n'est pas qu'une vue de l'esprit c'est-à-dire un idéal mais un projet qui doit se concrétiser au sein de l'existence individuelle et qui forme pour tout individu, l'horizon dont il est naturellement en quête. Pour nous, cette notion de projet appelle à la considération de plusieurs références pour être pensée et appliquée de manière adéquate. En l'occurrence la notion de *projet* fait référence à la pensée heideggerienne et à la thèse suivant laquelle se projeter ou plutôt être-en-projet est une détermination essentielle de la condition humaine. Par ailleurs, cette notion est aussi une référence à la poésie à laquelle le philosophe allemand mais aussi Bachelard vont faire appel, en nous renvoyant alors ainsi vers une nouvelle forme de discours véracé lequel produit immédiatement son œuvre contrairement au discours philosophique et aux détours stylistiques et logiques dont ce dernier doit user pour être efficace. Sans toutefois en appeler, comme Bachelard, à cultiver la poétique de la rêverie c'est-à-dire une forme d'évasion qui permet paradoxalement de se trouver soi-même, nous devons regarder selon nous désormais avec intérêt en science philosophique, les processus poétiques et en particulier, celui de la métaphore car ce dernier apprend en effet comment nous *raconter* différemment et en l'occurrence comment *écrire* ce devenir que la question de l'être donne personnellement à s'approprier, à réfléchir et finalement à résoudre. Ainsi selon nous ne faut-il plus invoquer la poétique comme l'ont fait Heidegger et Bachelard au cours de leurs développements philosophiques, au titre de solution en tant que telle. Il faut remonter aux origines de cette poétique, en comprendre tout le processus et alors invoquer comme solution à la question de l'être, une poétique de soi ou autrement dit, l'acte de construire dont nécessairement le projet métaphysique a besoin pour exister et se concrétiser. Cependant encore une fois, il faut demeurer tant bien respectueux que responsable et dès lors comprendre que la réappropriation de la question de l'être par l'individu n'est pas qu'un déplacement du problème dans une sphère qui serait extérieure à la science philosophique. Aussi, si la poétique de soi appartient à chaque individu, nonobstant elle doit être accompagnée et soutenue selon nous par une réflexion philosophique et en l'occurrence par une éthique.

Pour que la poïétique de soi ne vienne pas elle-même en effet générer des obstacles et finalement, nous conduire à des dérives intellectuelles et morales, il importe de lui fixer un cadre qui ne soit pas une discipline stricte au sens où l'entendait Kant, mais qui doit plutôt s'entendre selon nous comme champ de références ou autrement dit, comme repères fondamentaux du comportement. Pourquoi la poïétique a besoin de tels repères sinon parce qu'elle peut parfois nous conduire à des extrémités telles qu'elle ne soit plus un outil de valorisation mais l'avènement d'une différence entre les individus et dès lors, un sujet de discorde qui assurément va nuire aux relations des uns avec les autres et donc à l'équilibre de la société en son ensemble. Comment la poïétique peut-elle constituer d'une part le chemin de notre accomplissement et d'autre part, la voix d'une dissonance des individus si ce n'est parce que dans toute construction de soi, a lieu une valorisation de l'individu qui doit être maîtrisée sans quoi en effet, celle-ci pourra prendre une tournure dangereuse pour elle-même. Ici, il faut même évoquer un véritable détournement du processus poïétique par lequel ce dernier se met au service d'une survalorisation de l'individu qui est une affirmation de soi en dépit d'autrui et même parfois contre ce dernier. C'est ce qui se produit lorsque le projet individuel n'est pas encadré ni soutenu par un certain nombre de références et en l'occurrence par des références éthiques qui permettent au regard individuel de ne pas omettre de considérer la situation d'autrui ni celle de la société.

Or, force est de constater qu'avec l'entreprise de dévalorisation de la Métaphysique menée par les sciences et l'affaiblissement des perspectives philosophiques dans les autres cercles de la société que cela entraîne, les individus ont perdu tous points de repères sur lesquels fonder leur comportement. S'il y a effectivement urgence comme l'ont affirmé les postmodernes, celle-ci ne concerne pas selon nous l'abandon de la Métaphysique ni de ses prérogatives propres mais elle appelle plutôt, maintenant que celles-ci ont été réévaluées, à un nouveau comportement et plus précisément à la réintroduction dans la société de valeurs éthiques fondamentales. C'est sous la forme d'une éducation fondée sur une pédagogie ouverte et non sur une discipline stricte que cette réintroduction pourrait s'entendre, mais surtout il faut prendre en compte le fait selon nous que sans un véritable engagement celle-ci ne pourra avoir lieu. Or, c'est à la fois une nécessité pour la science philosophique et sa responsabilité.

Bibliographie

ALQUIE Ferdinand

- *Leçons sur Kant*, Paris, La Table Ronde, 2005

BACHELARD Gaston

- *L'Intuition de l'Instant*, Paris, Stock, 1992
- *La Dialectique de la durée*, Paris, PUF, 2001
- *La Formation de l'Esprit scientifique*, Paris, Vrin, 2004
- *La Psychanalyse du Feu*, Paris, Gallimard, 1949
- *La Philosophie du Non*, Paris, PUF, 2002
- *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1940
- *L'Eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942
- *L'Air et les songes*, Paris, José Corti, 1943
- *La Terre et les rêveries de la volonté*, Paris, José Corti, 1945
- *La Terre et les rêveries du repos*, Paris, José Corti, 1948
- *La Poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957
- *La Poétique de la rêverie*, Paris, PUF, 1960
- *La Flamme d'une chandelle*, Paris, PUF, 1961
- *Le Droit de rêver*, Paris, PUF, 1970
- *Fragments d'une poétique du feu*, Paris, PUF, 1988

BERGSON Henri

- *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, 2011
- *Matière et mémoire*, Paris, Garnier-Flammarion, 2012
- *L'Evolution créatrice*, Paris, PUF, 1907
- *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, 2009
- *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1999

BIENVENU Alexis

- *Helmholtz, critique de la géométrie kantienne*. Article paru dans la Revue de Métaphysique et de Morale 2002/3, n° 35, Page 381

BONCALZI Francesca

- *Ri-cominciare, Percorsi e attualità dell'opera di Gaston Bachelard*, Milano, Jaca Book, 2004
- *Leggere Bachelard. Le ragioni del sapere*. Milano, Jaca Book, 2007

BOURGEOIS Bernard

- *La Philosophie Allemande Classique*, Paris, PUF, 1995
- *Présentation de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 2006

BOUTOT Alain

- *Heidegger*, Paris, PUF, 1991
- *La Pensée Allemande Moderne*, Paris, PUF, 1995

BREHIER Emile

- *Histoire de la Philosophie*, Paris, PUF, 2004

CASSIRER Ernst

- *Essai sur l'homme*, Paris, Ed. de Minuit, 1975, Trad. N. Massa
- *Substance et fonction*, Paris, Minuit, 1977, Trad. P. Caussat.
- *La Théorie de la relativité d'Einstein*, Paris, Ed. du Cerf, 2000, Trad. J. Seidengart
- *Logique des sciences de la culture*, Paris, Ed. du Cerf, 1991, Trad. J. Carro, J. Gaubert
- *L'école de Marbourg*, Paris, Ed. du Cerf, 1998, Trad. C. Berner, F. Capeillères, M. de Launay, C. Prompsy, I. Thomas-Fogiel

COHEN Hermann

- *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Ed. du Cerf, 2001, Trad. E. Dufour, J. Servois

COLLECTIF

- *Encyclopédie de la Philosophie*, Paris, Ed. La Pochothèque, 2002

DELBOS Victor

- *De Kant aux postkantians*, Paris, Aubier, 1992

DELEUZE Gilles

- *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 2004

DESCARTES René

- *Règles pour la direction de l'esprit*, Paris, Vrin, 2003
- *Le Discours de la Méthode*, Garnier-Flammarion, Paris, 2000
- *Les Méditations métaphysiques*, Paris, PUF, 2004
- *Lettre-Préface des Principes de la philosophie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996
- *Les Passions de l'âme*, Paris, Garnier-Flammarion, 1996

DEZ André

- *Schopenhauer, le vouloir-vivre, l'art et la sagesse*, Paris, PUF, 1999

DUBOIS Christian

- *Heidegger, introduction à une lecture*, Paris, Points, 2000

DUFOUR Eric

- *Les Néokantiens*, Paris, Vrin, 2003

FERRARI Massimo

- *Retours à Kant*, Paris, Ed. du Cerf, 2001, Trad. T. Loisel

FICHTE Gottlieb

- *Doctrine de la science Nova Methodo*, Paris, Le Livre de Poche, 2000, Trad. I. Thomas-Fogiel
- *Le système de l'éthique selon la doctrine de la science*, Paris, PUF, 1986, Trad. P. Naulin

FOLSCHEID Dominique

- *La Philosophie Allemande, de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993

GRONDIN Jean

- *Heidegger et le problème de la métaphysique*, Revue Dioti, N°VI, 1999

HAMANN Johann Georg

- *Métacritique du purisme de la raison pure*, Paris, Vrin, 2001, Trad. R. Deygout

HEGEL Friedrich

- *Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1993, Trad. G. Jarczyk, P.-J. Labarrière
- *Encyclopédie*, 3^e Edition, Paris, Vrin, 1970, Trad. B. Bourgeois
- *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Paris, Vrin, 1967, Trad. J. Gibelin
- *La raison dans l'histoire*, PLON, 1965, Trad. K. Papaioannou

HEIDEGGER Martin

- *Etre et Temps*, Trad. P. Martineau, 1985
- *Etre et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, Trad. F. Vezin
- *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992, Trad. D. Panis
- *Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, Trad. J.-F. Courtine
- *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, Trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, P. Quillet
- *Kant et le Problème de la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, Trad. A. de Waelhens, W. Biemel
- *Qu'est ce que la Métaphysique*, Question I, Paris, Gallimard, 1968, Trad. H. Corbin
- *Introduction à la Métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, Trad. G. Kahn
- *Lettre sur l'Humanisme*, Question III, Paris, Gallimard, 1966, Trad. J. Munier
- *L'Origine de l'œuvre d'art*, dans *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, Trad. F. Fédier
- *Hegel, La négativité*, Paris, Gallimard, 2007, Trad. A. Boutot
- *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, Trad. K. Axelos, J. Beaufret, W. Biemel, L. Braun, H. Corbin, F. Fédier, G. Granel, M. Haar, D. Janicaud, R. Munier, A. Préau, A. de Waelhens.
- *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, 1976, Trad. J. Beaufret, F. Fédier, J. Hervier, J. Lauxerois, R. Munier, A. Préau, C. Roëls

HERDER Johann Gottfried

- *Une autre histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1964, Trad. M. Rauché

JACOBI Friedrich Heinrich

- *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation*. Document numérique de Philippe Folliot, Professeur de philosophie au Lycée Ango à Dieppe, Normandie dans le cadre de la collection, « Les classiques des sciences sociales ».

KANT Emmanuel

- *Dissertation*, Paris, Vrin, 1942, Trad. A. Philonenko
- *Lettre à Marcus Herz*, Vrin, 1942, Trad. A. Philonenko
- *Critique de la raison pure*, Paris, Gallimard, 1980, Trad. A. J.-L. Delamarre, F. Marty
- *Critique de la raison pure*, Paris, Garnier-Flammarion, 2006, Trad. A. Renaut
- *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Paris, Vrin, 1986, Trad. L. Guillermit
- *Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, Gallimard, 1985, Trad. A. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M.-B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann
- *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Paris, Vrin, 2004, Trad. V. Delbos
- *Critique de la raison pratique*, Paris, Garnier-Flammarion, 2003, Trad. J.-P. Fussler
- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Garnier-Flammarion, 1995, Trad. A. Renaut
- *La Religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 2004, Trad. M. Naar

KHODOSS Florence

- *Kant, la raison pure*, Paris, PUF, 1954
- *Kant, la raison pratique*, Paris, PUF, 1956
- *Kant, le jugement esthétique*, Paris, PUF, 1987

LAHBIB Olivier

- *Fichte lecteur de Kant dans la Doctrine de la science de 1812*, Article paru dans la Revue électronique DOGMA.

LEBRUN Gérard

- *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand Colin, 1970

LEFRANC Jean

- *Comprendre Schopenhauer*, Armand Colin, 2002

MOSCHINI Marco

- *Il principio e la figura*. Carabba, 2008

NEF Frédéric

- *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, Paris, Gallimard, 2004

NIETZSCHE Friedrich

- *Œuvres*, Tome 1 et 2, Paris, Robert Laffont, 1993, Trad. H. Albert, J. Lacoste, J. Le Rider, D. Halévy, R. Dreyfus, G. Liébert, J. Marnold, J. Marland, M. Baumgartner, A.-M. Desrousseaux.
- *Le Livre du philosophe*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, Trad. A. Kremer-Marietti

NOSCHIS Kaj

- *Carl Gustav Jung, Vie et psychologie*, Paris, Broché, 2004

PERNIN Marie-José

- *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*, Paris, Bordas, 1992

PERROT Maryvonne

- *L'Homme et la métamorphose*, Paris, Les Belles Lettres, 1970
- *Bachelard et la poétique du temps*, Ed. P. LANG, 2000

PHILONENKO Alexis

- *Schopenhauer*, Paris, Vrin, 1980
- *L'école de Marbourg*, Paris, Vrin, 1989

PLATON

- *Apologie de Socrate*, Paris, Garnier-Flammarion, 1997, Trad. L. Brisson

POULIQUEN Jean-Luc

- *Gaston Bachelard ou le rêve des origines*, Paris, L'Harmattan, 2006
-

PROMPSY Carole

- *La Philosophie des valeurs de Heinrich Rickert*. Mémoire de Master 2, Université Paris IV-Sorbonne, Sept. 1992. Sous la direction de M. le Pr. Marquet.

QUILLIOT Roland

- *Les Critiques de la psychanalyse*, PUF, 1992
- *Philosophie de l'art*, Paris, Ellipses, 1998

RADRIZZANI Ives

- *Reinhold – Fichte. Les motifs d'une conversion*, Archives de Philosophie 2002/4, Volume 65, p. 643-659.

REINHOLD Karl Leonhard

- *Le principe de conscience*, Paris, L'Harmattan, 1999, Trad. J.-F. Goubet

RICOEUR Paul

- *La Métaphore Vive*, Paris, Edition du Seuil, 1975
- *Temps et récit, Tomes 1, 2 et 3*, Paris, Points, 1991
- *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 1998

RIVERA de ROSALES Jacinto

- *La liberté comme principe philosophique de connaissance du monde*, dans *Fichte et la Philosophie Pratique*, Ed. Max Marcuzzi, Publication de l'Université de Provence, 2008

ROUPNEL Gaston

- *Histoire de la campagne française*, Paris, Grasset, 1932

SCHNELL Alexander

- *De l'existence ouverte au monde fini*, Paris, Vrin, 2005

SCHOPENHAUER Arthur

- *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, Paris, Vrin, 1997, Trad. F.-X. Chenet
- *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, Paris, PUF, 2003, Trad. A. Burdeau
- *De la volonté dans la nature*, Paris, PUF, 1996, Trad. E. Sans

THIBAUDIER Viviane

- *100 % Jung*, Paris, Groupe Eyrolles, 2011

THONNARD François-Joseph

- *Précis d'Histoire de la Philosophie*, Paris, Société de S. Jean l'Évangéliste, Desclée, 1937

VINTI Carlo

- *Il soggetto qualunque : Gaston Bachelard fenomenologo della soggettività epistemica*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane, 1997
- *Ri-cominciare, Percorsi e attualità dell'opera di Gaston Bachelard*, Milano, Jaca Book, 2004

WINDELBAND Wilhelm

- *Discours sur le renouveau de l'hégélianisme*, 1910, Trad. J. Mallet, A. Wilmes, C. Prompsy, S. Camilleri, J. Mallet. Texte paru dans la revue KLESIS, Octobre 2007.

WUNENBURGER Jean-Jacques

- *La Raison contradictoire*, Paris, Albin Michel, 1990
- *L'imagination*, Paris, PUF, 1993
- *La vie des images*, Presses Universitaires de Strasbourg, 1995
- *Philosophie des images*, PUF, 1997

Table des Matières

Introduction	7
1 - Les limites de la philosophie kantienne et les différentes tentatives de dépassement dans la Métaphysique Allemande du 18^{ème} siècle	27
1-1 La rénovation kantienne du rationalisme et les problèmes soulevés par la frontière tracée dans la « Critique [...] », entre le rationnel et l'irrationnel.....	30
1-2 Les fondements kantien de la philosophie transcendantale et l'accusation d'un manque de solidité apportée à la définition du principe du criticisme.....	51
1-3 La notion kantienne de « limite fondamentale » de la raison humaine et sa mise à l'épreuve par les courants traditionnels de l'idéalisme allemand.....	72
2 - La redécouverte de la philosophie critique avec l'émergence de deux courants d'interprétation des leçons fondamentales kantien	93
2-1 Le rejet de la conception hégélienne de l'idéalisme perceptible à travers les commentaires de « La Phénoménologie de l'Esprit » : vers le retour à Kant.....	97
2-2 Constitution d'une école néokantienne à Marbourg ou la réinterprétation épistémologique du criticisme : le fait de la science comme nouvel objet.....	116
2-3 Constitution du néokantisme de l'Ecole de Bade ou le questionnement des valeurs du philosophe à partir du texte canonique de la « Critique [...] ».....	137

3 - La fonction pédagogique de la pensée kantienne face au problème de la Métaphysique : du retour à Kant au retour à l'être chez Heidegger.....157

3-1 Le débat de Davos et l'affrontement de Martin Heidegger avec la tradition allemande du 20^e siècle sur la question du sens réel de la « Critique [...] ».....160

3-2 « *Etre et Temps* » ou le dévoilement de l'oubli de la question de l'être et des possibilités véritables de son développement depuis les leçons de Kant.....181

3-3 Du temps à l'être ou le tournant de la philosophie heideggérienne quant à l'advenue de l'ontologie fondamentale, depuis l'impulsion kantienne.....200

4 - De l'impossible fondation de la Métaphysique à l'impossibilité de la destruction de la question de l'être ou la nécessité d'une médiation.....222

4-1 Le problème de la Métaphysique comme marque du paradoxe essentiel de la raison chez Gaston Bachelard : les troubles endogènes de l'esprit humain.....225

4-2 Des obstacles à la connaissance objective aux archétypes de la conscience : la réévaluation bachelardienne de la notion de progrès de la rationalité.....247

4-3 De la liaison des facultés intellectuelles dans le système de la connaissance à leur relation effective : la dialectique comme chemin de *ré-conciliation*.....266

5 - De la reconnaissance de la nature rationnelle de la question de l'être à son intégration définitive au sein d'un rationalisme enfin ouvert.....286

5-1 La révolution contemporaine du rationalisme avec la philosophie du non de Gaston Bachelard et ses conséquences sur le problème de la Métaphysique.....290

5-2 Le paradoxe ou le jeu de l'alternance intellectuelle comme révélateur du rythme fondamental de la pensée et de la vie, entre instant et durée.....309

5-3 La poético-analyse et la réponse bachelardienne à la question de l'être : la notion de cogito du rêveur à l'appui d'une métaphysique <i>instantanée</i>	330
6 - De la poétique de la rêverie à la poïétique de soi ou l'appropriation individuelle du problème métaphysique et sa portée fondamentale.....	350
6-1 La nature existentielle de la question de l'être comme point de départ du questionnement ou les enjeux de la réflexion métaphysique pour l'individu.....	353
6-2 Vers l'intégration de la dimension existentielle de la question de l'être : la poïétique comme pratique appropriée du questionnement métaphysique.....	373
6-3 La praxis comme point de mire ou le dévoilement de la dimension éthique du problème métaphysique : les valeurs véhiculées par la question de l'être.....	393
Conclusion.....	414
Bibliographie.....	435
Table des Matières.....	444

Résumé

L'être demeure encore et toujours aujourd'hui un objet extrêmement mystérieux et polémique pour les philosophes comme pour l'individu que nous sommes. Face à la réapparition perpétuelle de cet objet sous la forme d'une interrogation fondamentale, la question est celle de savoir si nous sommes face à un problème insoluble pour la raison ou bien confrontés à un problème méthodologique qu'il convient de relever. Au-delà d'une nouvelle tentative de destruction de la Métaphysique sous toutes ses formes et dans toutes ses dimensions chez les postmodernes, nous devons tenter de réfléchir aujourd'hui sur la véritable positivité du questionnement de l'être. Allant de Kant à Bachelard nous voyons alors s'ouvrir progressivement au cours de l'histoire le chemin d'une autre pratique qui peut se définir ici comme une poïétique de soi.

Mots clés : archétype - critique - dasein - étant - être - individu - imaginaire - imagination - poétique - poïétique - psychanalyse - schématisme - temps.

The "being" remains still and always today an extremely mysterious and polemic object for the philosophers as for the individual who we are. Face to the perpetual reappearance of this object in the form of a fundamental interrogation, the question is to know if we are confronted to an insoluble problem for the reason or if it is a methodological problem which it is advisable to raise. Beyond of a new attempt at destruction of Metaphysics in all its forms and its dimensions by the postmoderns, we must try to reflect today on the true positivity of the questioning of the "being". From Kant to Bachelard, we are seeing a gradual opening during the history through the way of another practice which can be defined in that case as a self poïetic.

Key words : archetype - critical - dasein - being - individual - imaginary - imagination - poetic - poïetic - psychoanalysis - schematism - time.

