

Marc Richir – « De l'individu et du voyage philosophique », *Passé Présent n° 1 : L'individu*, Ramsay, Paris, décembre 1982, pp. 84 – 98.

Mis en ligne sur le site www.laphenomenologierichirienne.org

www.laphenomenologierichirienne.org

Site consacré à la pensée de Marc Richir

[Marc Richir](#) (1943-) est l'un des principaux représentants actuels de la phénoménologie. Son œuvre, aussi monumentale que complexe, a longtemps été ignorée. Elle commence cependant à être étudiée et discutée, entre autres en France, Belgique, Espagne, Allemagne, ou encore en Roumanie.

Nous sommes pour notre part convaincus de l'importance de travailler la pensée de Marc Richir. Aussi, l'objectif de ce site est double : d'une part, mettre progressivement à la disposition du public différents textes de Marc Richir (en particulier ceux qui sont le plus difficilement accessibles aujourd'hui) et sur Marc Richir. D'autre part, récolter et diffuser toutes informations concernant l'actualité de la phénoménologie richirienne : qu'il s'agisse d'interventions publiques de Richir, de nouvelles publications, de séminaires ou colloques, etc.

Bien sûr, dans la réalisation de ce projet, toute aide est utile ! Si donc vous avez des informations susceptibles d'intéresser les lecteurs de Richir, ou bien si vous disposez d'une version informatique (un document word ou un scan) d'un texte de Richir, n'hésitez pas à nous le faire savoir (nous nous occupons nous-mêmes de demander les autorisations pour la publication).

Pour nous contacter : postmaster@laphenomenologierichirienne.org

Bonnes lectures !

De l'individu et du voyage philosophique

MARC RICHIR

Nul doute que la philosophie hégélienne de l'Histoire ne soit l'un des événements les plus marquants de notre modernité. Ce qui, chez les innombrables héritiers de Hegel, s'inspire de lui de manière de plus en plus confuse ou, chez les meilleurs, de plus en plus subtile, donc ce qui, chez eux, se dissimule avec plus ou moins d'inconscience, d'art ou de ruse, apparaît dans son œuvre au grand jour : l'ontothéologie d'une substance qui, selon la formule célèbre, doit se comprendre aussi comme sujet ; l'archéo-téléologie d'une subjectivité qui s'auto-institue, à travers des acteurs dont la singularité est *ipso facto* comprise comme nécessité d'un moment particulier du processus, dans la transparence pour elle-même du commencement et de la fin : la philosophie ne consiste qu'à amener le sujet philosophant particulier au lieu même du sujet universel — Dieu, dont Hegel ne rend justement pas compte de l'absolue singularité qui est pourtant, depuis Aristote, le paradoxe constitutif de l'ontothéologie ; et l'Histoire ne consiste qu'à amener les individus singuliers à la reconnaissance finale de l'harmonie organique entre leur particularité et l'universalité. Avec le recul du temps, nous découvrons qu'il n'est sans doute pas de philosophie plus singulière — au sens que les moralistes attribuent à ce terme — dans son acharnement véritablement terrifiant à réduire la singularité, mais aussi dans son fantasme corrélatif de faire commencer la philosophie, et l'Histoire humaine, en supposant d'avance les problèmes résolus.

Notre intention n'est pas de retracer, ici, ne serait-ce qu'une ébauche de la généalogie de la pensée hégélienne, ni d'indiquer très précisément, sur textes, les glissements qui s'y opèrent et par lesquels se met en place cette sorte de machine infernale du système. Il nous

importe, en revanche, de rappeler que cette pensée qui, comme toute pensée, n'est pas sortie toute nue du puits, est inscrite dans le mouvement philosophique nommé « idéalisme allemand », et trouve ses racines chez Kant, qui en fut le grand initiateur. Or Kant fut précisément, dans la tradition moderne, le philosophe le plus attentif à la question de l'individu, avec une lucidité telle qu'elle est toujours susceptible de nous solliciter aujourd'hui. Cette question apparaît dans la *Critique de la Faculté de juger*¹, où se pose également la question de la téléologie, et par là, de l'archéo-téléologie, mais de manière critique, c'est-à-dire avec un sens philosophique dont l'esprit hégélien représente la négation la plus résolue. A nos yeux, la troisième *Critique* constitue une sorte de croisée de chemins où quelque chose du destin de l'individu dans la modernité vient au jour de manière décisive.

Prenons comme fil conducteur la section ultime (IX) de la « seconde Introduction² ». Kant commence par y opposer le champ de la *Critique de la Raison pure* (l'exhibition des conditions de possibilité *a priori* légitimant la connaissance objective) et celui de la *Critique de la Raison pratique* (l'exhibition des conditions de possibilité *a priori* légitimant une éthique purement rationnelle, c'est-à-dire, on le sait, strictement coextensive de la liberté). Dans le premier, rappelle-t-il, « l'entendement légifère *a priori* pour la nature comme objet des sens en vue d'une connaissance théorique de celle-ci dans une expérience possible » : c'est-à-dire que la pensée, supposée spontanée, se trouvant confrontée à l'extériorité des données des sens (les phénomènes de l'intuition sensible), s'ouvre à cette extériorité en se structurant et en structurant du même coup la phénoménalité des phénomènes (l'espace et le temps) de manière telle que son auto-structuration *a priori* (les catégories) soit du même coup structuration des phénomènes en phénomènes objectifs d'une connaissance théorique (la connaissance scientifique), et par là même, du champ d'une expérience possible, en laquelle la connaissance objective est assurée de sa vérité, sans que ce champ puisse *a priori* être limité quant à son contenu factuel. Autrement dit, l'ouverture de la pensée aux phénomènes sensibles est ouverture à leur phénoménalité, et comme on le sait, le lieu de la rencontre entre pensée et phénoménalité est le schématisme transcendantal, lieu ultime de fondation de l'objectivité de la connaissance scientifique. Mais comme on le sait aussi, quoique très souvent avec moins de clarté, la pensée aux prises avec la phénoménalité peut se laisser abuser par cette dernière au point de la prendre pour son phénomène à elle (illusion transcendantale), c'est-à-dire pour le médium lui permettant d'établir une connaissance pure *a priori* d'elle-même (dans la psychologie rationnelle), de la totalité des phénomènes sensibles (dans la cosmologie rationnelle), ou de l'intégralité

des déterminations intelligibles (dans la théologie rationnelle). Cette partie trop peu souvent étudiée de la première *Critique* (la dialectique transcendantale) ouvre à la problématique de l'illusion transcendantale, qui est pour l'essentiel la problématique de la métaphysique classique. Or, elle est tout aussi importante que la première (l'analytique transcendantale) dans la mesure où elle concerne, en fait, la question de la phénoménalité en général, et montre que la pensée, aux prises avec une pure phénoménalité abstraite des phénomènes, si elle ne peut que produire une illusion (une pure apparence) de la connaissance objective (par l'apparence illusoire de cette pure phénoménalité), se reconnaît pourtant bien en cette phénoménalité ; laquelle est donc phénoménalité nécessaire de la pensée, en ce que, à son défaut, elle ne pourrait tout simplement pas se réfléchir ou se reconnaître dans l'activité de connaissance, et celle-ci serait pour ainsi dire aveugle ou « mécanique ». Il y a là, déjà, quelque chose qui doit nous alerter, puisque ce qui est constitutif de la connaissance objective, c'est une sorte d'harmonie préétablie entre la pensée et la phénoménalité des *phénomènes*, comme si les deux devaient s'accorder, depuis toujours, *en vue* de la connaissance théorique, en un processus téléologique d'harmonisation mutuelle.

A l'inverse, poursuit Kant, dans le second champ, celui de la Raison pure pratique, « la Raison légifère *a priori* pour la liberté et sa propre causalité, comme étant le supra-sensible dans le sujet, en vue d'une connaissance pratique et inconditionnée ». C'est-à-dire qu'en ce cas, s'autodéterminant purement en toute liberté dans la pure forme de la loi morale (ce qui est la forme du supra-sensible dans le sujet, pris ici comme personne, dans sa dimension de rationalité, de pure spontanéité), la pensée se scinde de ce qui doit être l'effet, dans le sensible, de la cause supra-sensible. Et, pour que la moralité soit factuellement possible, il faut présupposer un accord ou une harmonie préétablie de la cause à l'effet. Comme l'écrit Kant³, « l'effet d'après le concept de liberté est le but final (*Endzweck*) qui doit (*soll*) exister (ou dont le phénomène doit exister dans le monde sensible), et pour cela la condition de possibilité en est présupposée dans la nature (du sujet comme être sensible, c'est-à-dire comme homme) ».

Or, comme l'observe Kant dans la même page, les deux champs, celui de la Raison pure théorique et celui de la Raison pure pratique, « sont complètement isolés l'un de l'autre... par la grande fracture qui sépare le supra-sensible des phénomènes ». Et, précise-t-il plus loin, « la faculté de juger... fournit le concept qui médiatise les concepts de la nature et le concept de liberté » (*ibid.*) ; c'est, on le sait, le concept d'une finalité de la nature qui rend possible le passage de la

Raison pure théorique à la Raison pure pratique. Qu'est-ce à dire ? Kant s'en explique dans un passage fort abrupt⁴ : en apportant la preuve que la nature n'est connue de nous que comme phénomène, l'entendement « fait par conséquent en même temps signe vers un substrat supra-sensible de la nature qu'il laisse cependant tout à fait *indéterminé* ». Cela signifie que dans la connaissance objective, la pensée ne s'ouvre précisément à l'extériorité naturelle que dans la mesure où elle s'est toujours déjà structurée en structurant du même coup la phénoménalité des phénomènes sensibles, mais qu'elle ne peut exhiber d'elle-même, à moins d'être victime du jeu de l'illusion transcendantale, le fondement de cette extériorité. Que les choses soient telles que la connaissance ne puisse les fabriquer ou les engendrer, mais seulement les rencontrer à travers leur phénoménalité, c'est là un fait qui échappe à la connaissance en tant qu'il s'y est toujours déjà produit, et dont elle peut tout au plus reconstruire, *a posteriori*, la possibilité dans la démarche transcendantale de fondation, en supposant, dans l'*idéalité* d'un substrat supra-sensible de la nature, qu'un accord entre la pensée et la nature est possible — donc en présupposant, dans la connaissance scientifique, cette sorte d'harmonie préétablie entre pensée et phénoménalité des phénomènes, sans que cette présupposition puisse rien impliquer quant à la détermination par concept du substrat supra-sensible, à moins, justement, de dire dogmatiquement que la connaissance objective est toujours déjà déterminée d'un seul coup à la fois dans sa forme et dans son contenu factuel (donc dans sa totalité). Dans la Raison pratique, en revanche, écrit Kant, « la Raison donne à ce substrat la *détermination* par sa loi pratique *a priori* », mais cette détermination est telle, à nouveau, qu'elle suppose un accord possible entre la loi et l'action morale, c'est-à-dire entre l'autodétermination intelligible à la loi et ses effets comme phénomènes dans l'homme sensible (l'homme comme phénomène, c'est-à-dire aussi comme individu) et le monde phénoménal, sans pouvoir exhiber le fondement de cet accord, mais en en postulant la possibilité dans les idées de Dieu, de la liberté et de l'immortalité de l'âme, qui marquent bien quant à elles la distance infranchissable qu'il y a entre le concept pur de la loi et la contingence de sa réalisation, l'écart qui reste donc tout aussi insondable que dans la Raison théorique entre la spontanéité et la réflexivité interne de la pensée, d'une part, et les phénomènes, dans leur phénoménalité, d'autre part.

Que réalise, quant à elle, la faculté de juger ? Elle procure, dit Kant, « par son principe *a priori* pour juger la nature d'après ses lois particulières possibles, à son substrat supra-sensible (en nous aussi bien qu'en dehors de nous) la *déterminabilité par le pouvoir* (*Ver-*

mögen) intellectuel ». Tel est le lieu crucial qu'il faut nous efforcer d'expliciter. Tout d'abord, qu'en est-il de ce substrat supra-sensible qui est en nous aussi bien qu'en dehors de nous ? Il ne peut s'agir que du substrat supra-sensible de la faculté de juger elle-même, en nous en tant que pouvoir de juger subjectif que nous accomplissons et qui traduit un pouvoir déterminé de la pensée, en dehors de nous en tant que nature qui, pour pouvoir être jugée d'après ses lois particulières, doit s'accorder avec le pouvoir de juger subjectif. Il s'agit donc, encore et toujours, de la possibilité de l'harmonie préétablie, dont il faut rendre compte de manière intrinsèque, c'est-à-dire transcendantale, entre la réflexivité interne de la pensée et l'extériorité qui est ici pure extériorité de la nature que la pensée n'a pas faite. Et, encore une fois, la pensée ne peut en exhiber le fondement, mais seulement, pour ainsi dire, en reconstruire *a posteriori* la possibilité, dans un substrat supra-sensible qui n'est là que comme un déterminable requis seulement par le pouvoir intellectuel, c'est-à-dire par la faculté de juger. Nous nous approchons de notre lieu problématique si nous remarquons, précisément, que le rôle de la faculté de juger, qu'elle soit déterminante (détermination du particulier par l'universel), ou qu'elle soit réfléchissante (subsumption du particulier sous l'universel), est justement d'être ce pouvoir de l'esprit par lequel le singulier s'individue par rapport au concept, s'identifie par la détermination ou la réflexion à un particulier où, pour une part de lui-même, il se trouve inscrit dans un ordre de nécessité conceptuelle qui ne peut donc le contenir par avance — sans quoi il n'y aurait précisément aucune nécessité tant pour la détermination que pour la réflexion. On comprend dès lors que, si la pensée dispose toujours déjà pour elle-même de concepts *a priori*, comme c'est le cas, mais en des sens différents, de la Raison pure théorique et de la Raison pure pratique, l'activité de la pensée judicative y sera déterminante, et qu'en revanche, si elle n'en dispose pas, comme c'est le cas chaque fois qu'il faut présupposer l'accord *a priori* entre un concept et un singulier possibles, dans une harmonie préétablie qui ne peut elle-même être déduite d'un concept — donc dans ce qui constitue la possibilité des deux premières Critiques — alors l'activité de la pensée judicative y sera réfléchissante, c'est-à-dire réfléchissant l'accord du particulier et de l'universel dans un substrat supra-sensible, certes requis comme déterminable, mais ne pouvant jamais, sous peine d'un dogmatisme se monnayant dans un cercle logique, être déterminé par un concept — sinon après-coup, dans le cas de la nature (mais on pourrait dire aussi, après la philosophie de l'Histoire, dans le cas de la société et de l'Histoire), par le concept de finalité naturelle, qui n'est justement pas un concept objectif, ou plutôt, qui ne fait que le paraître sur le mode du *comme si*, donc qui n'est qu'un simulacre de concept objectif,

nécessaire, non pas à la connaissance de la nature, mais à la philosophie de la nature comme système organique de la connaissance. Du substrat supra-sensible de la faculté de juger, on pourrait donc dire qu'il est certes requis comme déterminable par elle, mais que cette déterminabilité est inconnaissable (par concepts), en tant qu'elle constitue pour ainsi dire le miroir nécessaire, à chaque fois, à la pensée, pour qu'elle réfléchisse le singulier (l'individu) comme subsumé par un universel qu'elle crée autant qu'elle le découvre dans l'acte même de réflexion.

Nous ferons, à présent, un pas décisif dans la compréhension de la pensée kantienne de l'individu si, attentifs à l'économie interne de la Critique de la faculté de juger, nous considérons le jugement esthétique de goût comme le lieu ultime de fondation de tout l'édifice critique. On connaît les caractères de ce jugement réfléchissant sans concepts, qui en font une sorte d'expérience limite ou minimale de l'activité judicative, c'est-à-dire, en un sens, de la pensée. C'est le jugement énoncé par un sujet singulier (un individu), à propos d'un objet singulier (l'œuvre d'art), énonçant de cet objet qu'il est beau, universellement, à savoir partout et toujours pour tout individu possible, sans que la beauté puisse jamais être l'objet d'une connaissance par concepts, sans donc que l'accord requis des autres individus possibles à l'assentiment puisse jamais être obtenu par une quelconque démonstration ou déduction. On sait aussi que ce jugement, qui ne se phénoménalise pas seulement dans le sujet individuel par son énoncé, mais aussi et surtout par le *sentiment* (de plaisir ou de déplaisir) ne signifie, pour Kant, que l'accord entre la liberté de l'imagination (l'élément même où se joue la phénoménalisation des phénomènes) et la légalité sans concepts de l'entendement (de la pensée aux prises avec la phénoménalité des phénomènes⁵). C'est cette sorte de miracle que réalise chaque fois l'œuvre d'art dans sa singularité, d'une harmonie entre la spontanéité enfin trouvée du phénoménal et la spontanéité d'une pensée qui, en fin de compte, on le comprend par là, ne pourrait tout simplement pas exister en soi, sans la première, à tel point que, si on lit bien Kant à cet endroit, la pensée y devient phénomène, et le phénomène y devient pensée, comme si l'un n'avait jamais été dans ce devenir *qu'en vue* de l'autre (dans ce que Kant nomme si bien « finalité sans fin »); mais cette sorte de miracle ne se réalise jamais — Kant est formel sur ce point — que dans l'individu et pour l'individu. C'est donc là, à proprement parler, que s'accomplit ce que nous cherchions : l'individuation de la subjectivité anonyme de la pensée (tant dans la Raison pure théorique que dans la Raison pure pratique) en l'individu humain concret où éclatent, pour l'essentiel, les cadres de la subjectivité, puisque les

rapports du sentiment au jugement esthétique réfléchissant sont indescritibles en termes de priorité ou de postériorité, mais s'inscrivent dans une circularité qui est précisément la chose à penser : le rapport de l'individu à la sensibilité, à la pensée, et au langage. Par là, donc, le jugement esthétique réfléchissant apparaît fondateur à un double titre : d'une part, il contient, mais irrémédiablement caché en lui-même, puisqu'il ne s'agit jamais que d'un individu singulier jugeant d'un objet singulier, la condition de possibilité de l'accord entre pensée et sensibilité requis tant par la pensée théorique que par la pensée pratique et la pensée de la finalité naturelle⁶, donc réalise *de manière inconnaissable* ce qui est *nécessaire* pour la connaissance objective, pour une éthique de la liberté et une philosophie de la nature ; et d'autre part, à la mesure de la réalisation de cet accord et de sa phénoménalisation dans le sentiment que tel objet d'art est universel par sa beauté, il réalise l'individuation de manière tout aussi inconnaissable, non pas seulement dans tel individu singulier, mais au sein d'une communauté universelle d'individus — c'est la requête de ce que Kant nomme le « sens commun⁷ » — ouverte par une communication sans concepts, donc par une sorte de pure communicabilité, le champ même de la communication et par là de la sociabilité — qui est là *comme* le miroir du miroir constitué par le substrat supra-sensible du pouvoir de juger.

Certes, on pourra faire beaucoup d'objections ou de réserves à cette pensée kantienne de l'individu, dont nous venons seulement d'ébaucher les axes problématiques principaux, en particulier se sentir gêné par le cadre trop rigide ou peut-être trop commode des facultés et des « pouvoirs supérieurs de connaître » (entendement, faculté de juger, Raison), ou par le rôle fondateur de l'expérience esthétique — dont il est caractéristique, au demeurant, et malgré sa remarquable lucidité, qu'elle ne soit, pour l'essentiel, envisagée que du côté du spectateur ou du récepteur, et pas du côté du créateur⁸. Bref, on pourra trouver la philosophie kantienne relativement « désuète », en tant que trop manifestement inscrite dans le langage et la technicité philosophiques de la seconde moitié du XVIII^e siècle. Mais c'est justement, nous allons y revenir, le lot de toute philosophie d'être historique, et cela ne doit pas nous faire perdre de vue que s'il y a désuétude, ce n'est certes pas dans ce qui est pensé, mais seulement dans la manière dont ce qui est pensé a trouvé à s'écrire. Qu'est-ce qui est pensé, en effet, par Kant, pour ce qui concerne le lieu crucial que nous nous efforçons de dégager ? Essentiellement ceci que, tant dans le champ de la connaissance scientifique (objective) que dans le champ d'une éthique purement rationnelle de la liberté, l'individu comme être singulier et contingent n'est concerné que de manière

médiate, c'est-à-dire en tant qu'il est susceptible de venir s'inscrire dans le cadre de la réflexivité d'une subjectivité *anonyme* de la pensée, et que, là est sans doute le point véritablement crucial, *cette médiation échappe par principe à l'emprise de la pensée* (du concept), puisqu'elle est, en un sens qui est irréductible, constitutive de l'exercice même de la pensée, si du moins l'on entend par pensée cet accord, qui n'est jamais réalisé que factuellement dans l'individu pour l'individu, entre la spontanéité réflexive et la spontanéité créative de la phénoménalisation du phénomène en sa phénoménalité. Si l'on peut contester le privilège apparemment exclusif que Kant confère à l'art pour la réalisation factuelle de cet accord, on ne peut contester qu'il a ouvert, par là, de manière neuve, à la problématique de la sociabilité ou de la pure communicabilité sans concepts entre individus singuliers ; par leur singularité même, ceux-ci apparaissent irréductibles au statut d'éléments particuliers d'un universel, sinon par la médiation du concept de finalité objective qui n'est, justement, qu'un simulacre de concept objectif par où la subjectivité comble pour ainsi dire une irréductible lacune dans la connaissance en l'organisant en un système, par où, donc, à nouveau, l'individu s'abandonne en sa singularité pour s'ouvrir à la forme de réflexivité téléologique pareillement constitutive de la subjectivité. Par là, on s'aperçoit plus clairement encore que toute archéo-téléologie, qu'elle se déploie dans une philosophie de l'Histoire à la Hegel, dans une théorie de la subjectivité (philosophie de la conscience ou de l'inconscient comme sujet manipulateur de la conscience), ou encore dans une théorie de la pure auto-institution sociale et historique, implique l'*abandon* de la problématique kantienne de l'individu, c'est-à-dire le court-circuit de ce que l'individu est finalement le lieu de fondation ultime de toute la philosophie critique, sans que pour autant l'on puisse jamais le considérer comme un fondement, puisque ce serait à nouveau l'effacer dans la structure réflexive de la subjectivité anonyme.

Il y a donc un rapport indissociable et réciproque entre le rôle fondateur de l'individu et l'esprit de la philosophie critique. Même s'il est impossible de garder, aujourd'hui, tel quel, le système kantien des trois *Critiques*, même si, de toutes parts, deux siècles d'Histoire le font éclater, dans le champ de la connaissance scientifique comme dans celui de la problématique du désir, sans parler du développement des « sciences » humaines, il faut savoir qu'une pensée attentive à l'individu ne peut s'exercer sans garder quelque chose de l'esprit kantien, où se marque le mieux la distance infranchissable entre la réflexivité que l'on peut attribuer, dans un premier temps, à la pensée, et la singularité contingente de l'individu. Et il faut savoir que franchir cette distance, soit en voulant expliquer dialectiquement l'individu

comme moment particulier de l'universel (Hegel, Marx et leurs multiples épigones), soit en l'occultant dans l'anonymat d'une structure à la fois humaine et ontologique (Heidegger et, curieusement, le structuralisme), c'est perdre quelque chose de la distance critique, c'est-à-dire aussi de l'ouverture au hasard et à la contingence, constitutive de l'esprit kantien. Ce n'est donc pas que nous jugions que la pensée kantienne aurait définitivement « résolu » le problème de l'individu — ce serait, à la limite, contradictoire en soi — mais, au contraire, que c'est en cette pensée que la question ou le problème de l'individu est posé de la manière la plus lucide, et qu'en ce sens, notre tâche est de réexaminer cette articulation cruciale, chez Kant, entre l'individu, indéterminé et inconnaissable, et les exigences encore présentes du travail philosophique. Sur ce chemin, du reste, la tradition peut nous aider, à travers ce qui s'est gardé de l'esprit « critique » chez les post-kantiens : chez Fichte, où la question de l'individu resurgit dans la problématique du droit naturel, mais aussi dans les versions « larges » de la *Doctrine de la science* (*Wissenschaftslehre* : W-L) (1798, 1801/02, 1812/13), et chez Schelling, où l'on observe la même résurgence, à partir des *Recherches sur la liberté humaine* (1809) jusque dans la dernière philosophie, sans oublier, non plus, la pensée romantique de la création esthétique, telle qu'elle apparaît par exemple chez Novalis ou F. Schlegel.

Je me bornerai à ébaucher ce qui pourrait être, pour nous, aujourd'hui, les traits d'une philosophie attentive, autant qu'il lui est possible, à la question de l'individu, et prendrai pour point de départ un fort beau texte du jeune Fichte qui me semble poser cette question avec une clarté remarquable. Ce texte, en apparence le plus imprégné de l'esprit de système tant décrié aujourd'hui, constitue l'introduction programmatique, en 1794, à la première version de la W-L, ou plutôt de son assise (*Grundlage*) ; intitulé *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* (*Sur le concept de doctrine de la science*), il explique pourquoi et comment la philosophie (que Fichte assimile à la W-L) doit se mettre en forme systématique, en ordonnant ce qui pouvait encore prendre l'apparence d'un assemblage un peu baroque dans les textes kantien. Le lecteur est certes alerté par le soupçon que quelque chose de la lucidité kantienne peut s'y perdre. Et pourtant, Fichte y explique, au § 7, que rien ne peut finalement légitimer la vérité du système sinon le sens de la vérité qu'il met en rapport explicite avec le sens de la beauté nécessaire à l'artiste ou au poète. Car le fil conducteur du système ne peut être que la « faculté de juger philosophante », qui n'est pas tant un art du raisonnement — ce serait là simple technicité logique — qu'un sens, tout autant du réel, pour ainsi dire philosophique, que de la subtilité, de la nuance

ou des médiations qui font seules que le discours philosophique (systématique, pour Fichte) échappe à la fantasmagorie en touchant effectivement la chose ou le problème qui est à penser. Ainsi le « système » ne sera-t-il jamais que « vraisemblable », c'est-à-dire, si on lit bien, tout autant vrai que donnant l'apparence de la vérité, tout autant traversé par la vérité que par l'illusion de la vérité — ce qui requiert, bien entendu, du philosophe, avec une nécessité accrue d'autant, l'amour de la vérité, c'est-à-dire la probité la plus extrême. Sans entrer dans les détails de cette articulation, comment ne pas voir que la philosophie change ici profondément de statut puisque, par cette sensibilité spirituelle à la vérité, mise en parallèle avec la sensibilité spirituelle à la beauté, la philosophie devient désormais l'affaire de l'individu⁹ s'ouvrant, par son discours, au champ de la pure communicabilité sans concepts entre individus ; et puisque, par cette indissociabilité entre vérité et illusion de vérité du discours philosophique, la philosophie ne peut plus prétendre désormais au statut de science — ce qui, en un sens, on s'en aperçoit par là, jouait au moins comme un fantasme dans la philosophie classique. Elle doit se reconnaître, avec lucidité critique, comme une sorte d'art (créateur d'illusions ou de simulacres, on l'a dit) de la vérité ; chose écrite, elle se sait avoir partie liée avec la littérature, certes de manière très problématique puisqu'une œuvre philosophique, portée énigmatiquement par le sens de la vérité, ne peut pas s'identifier sans plus à une œuvre littéraire, portée tout aussi énigmatiquement par le sens de la beauté (comprise de manière kantienne) — la vérité comme la beauté étant, rappelons-le, pareillement irréductibles au concept, c'est-à-dire à la science ou à la théorie.

Dira-t-on, dès lors, avec Kant, que sortie du champ de la fondation transcendante de la connaissance objective dont chacun reconnaît la vérité, sortie de l'île de la vérité, la philosophie serait contrainte à appareiller dans « un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre offrent l'aspect trompeur de terres nouvelles, attirent sans cesse par de vaines espérances le navigateur qui rêve de découvertes et l'engagent dans des aventures auxquelles il ne sait jamais se refuser et que, cependant, il ne peut jamais mener à fin¹⁰ ». Nul doute que cet océan fabuleux ne soit, pour Kant, celui de la métaphysique classique, dont la Dialectique transcendante fait la critique avec la problématique de l'illusion transcendante. Mais la philosophie comme « art » irréductiblement individuel de la vérité et de l'illusion de la vérité n'est plus seulement prise au piège de l'illusion transcendante, du voyage métaphysique devenu pratiquement sans espoir. Il y entre aussi quelque chose comme ce que

Kant définit par « idée esthétique » : « cette représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire de *concept*, puisse lui être adéquate et que, par conséquent, aucun langage ne peut complètement atteindre et rendre intelligible¹¹ » — représentation, comme l'ajoute Kant aussitôt, offrant « la contrepartie (le pendant) d'une *idée de la Raison* qui, à l'inverse, est un concept auquel aucune *intuition* (représentation de l'imagination) ne peut être adéquate¹² ». L'idée esthétique est donc pour ainsi dire le symétrique de l'idée de la Raison, et, si l'on se rappelle que, chez Kant, l'idée est quelque chose comme la part de l'illusion qui s'avère nécessaire en résistant à la critique, l'illusion esthétique est le symétrique ou le pendant de l'illusion transcendantale, ce par quoi, en quelque sorte, dans l'élément de la phénoménalité, il se phénoménalise quelque chose (un phénomène) qui déborde le pouvoir conceptuel de la pensée, c'est-à-dire aussi l'expression adéquate — propos qui fait songer à ce que Bergson disait de l'intuition et de l'intuition fondamentale des philosophes, sauf qu'ici, il ne saurait être question d'intuition fondamentale. Comme l'écrit Kant un peu plus loin¹³, quand l'imagination est créatrice, et nous savons qu'elle ne l'est vraiment pour lui qu'en l'individu, elle donne à penser bien plus que ce qui peut être clairement conçu. D'où, sans doute, l'obscurité des philosophes, d'où, pareillement, leur étonnante résistance au temps, à l'Histoire, malgré leur inscription sensible et manifeste dans telle ou telle époque historique.

La philosophie devient ainsi, pour tout *individu* possible qui se sent requis par elle, une *invitation au voyage*. Mais cela, sans doute, elle n'a jamais cessé de l'être, même si c'est depuis peu de temps qu'elle *peut* en venir à se penser comme telle. Comment nous apparaît-elle, en effet, pour ainsi dire empiriquement, sinon en quelque sorte « déposée » dans des textes écrits par des individus, qui sont le plus souvent, c'est leur caractéristique, non-clos, interminables, problématiques, extrêmement complexes ou subtils, aporétiques, indéfiniment médiatisés, irréductibles en tout cas à un corpus simple de significations — ce pourquoi tout résumé, si fidèle soit-il, les trahit. La philosophie a précisément ce caractère d'être indéfinissable et pourtant d'être aussitôt reconnaissable factuellement là où elle s'exerce, sans qu'aucun critère « objectif » puisse jamais être utilisé pour cette reconnaissance : elle constitue donc bien, si l'expression est possible, une « partie » ou une « version » elle-même strictement indéfinissable du champ de la pure communicabilité sans concepts. A l'intérieur de celui-ci s'institue un certain type de langage, qui n'est pas tout simplement réductible à la « technicité philosophique » (laquelle peut être l'obstacle le plus efficace à l'exercice de la philosophie,

comme on le voit en notre époque) et toute prise de parole s'y avère irréductiblement *singulière* ; aucune œuvre n'a le pouvoir d'annuler ou de rendre caduque aucune autre. S'il existe une sorte de « communauté idéale » des philosophes ce n'est pas que l'expression concrète d'une philosophie soit déliée de l'Histoire, bien au contraire, mais parce que, précisément, la particularité d'une telle expression, effectivement marquée par son temps, s'articule d'une manière telle à la singularité du philosophe — à ce qu'on pourrait nommer son style bien à lui de pensée, de légitimation et d'interrogation — que celle-ci manifeste une ouverture à cette sorte d'universel sans concept prédéterminé qu'est la philosophie. La philosophie nous requiert en tant qu'individus dans cette mesure énigmatique où *la singularité individuelle ouvre* sur ce que Kant nommait des idées esthétiques, *sur un universel, certes reconnaissable a posteriori* dans le fait de telle ou telle philosophie, *mais qui toujours déborde le concept ou l'expression transparente à soi*. C'est dire encore que la philosophie ne se réduit pas à un langage — ou au système idéalement réglé d'une « langue » au sens saussurien du terme ; elle est à la fois une *tradition historique*, à l'intérieur de laquelle se déploie, au fil des siècles, par et à travers les philosophes, *comme une sorte de diachronie* — qui n'est pas, non plus, réductible, ou repérable, ainsi que le suggère souvent Heidegger, à l'invention de nouveaux termes techniques —, et *une sorte de paysage mental*, coextensif d'une quasi-synchronie, constitué par des problèmes ou des blocs de problèmes — lequel n'est pas sans rapport avec *l'océan kantien* même s'il le déborde, puisque celui-ci ne figurait que *la vanité* d'une entreprise se visant comme connaissance objective. Faire de la philosophie, c'est donc, si du moins l'on est revenu de cette dernière illusion, entreprendre, comme individu, un *parcours singulier* de ce paysage et de cette tradition.

Certes, il y a bien, comme on l'a parfois dit, quelque chose d'infantile chez le philosophe qui, arrivé à l'âge adulte, continue de se poser les questions « naïves » de la naissance et de la mort, de l'origine et du destin. Tel est son commencement, cette sorte d'étonnement au sein d'un monde n'allant jamais de soi, et qui, en un sens, le tient relativement en retrait de la communauté des hommes. Mais ce n'est là, justement, que le commencement. Faire l'exercice ou l'épreuve de la philosophie, c'est en effet s'apercevoir qu'aucune de ces questions n'est susceptible d'un traitement frontal ; que toute question de ce genre ne peut être abordée que de biais, latéralement, et dans une solidarité sans fin avec toutes les autres. Et lire les philosophes c'est renoncer à chercher des réponses positives, admettre que, s'il y a des réponses, elles ne peuvent jamais que s'ébaucher dans le

divers traitement des questions, surgir non moins des silences ou des lacunes que des énoncés. S'il y a un rapport secret entre philosophie et littérature, c'est précisément que la philosophie doit aussi se lire « entre les lignes », que cette lecture n'exclut pas, mais inclut les malentendus, les illusions, les erreurs d'interprétation, les *infidélités* entre philosophes¹⁴ — et cela, précisément, parce que le discours philosophique, toujours inscrit dans une époque, ouvre, depuis sa singularité individuelle, en un sens anhistorique, à d'autres singularités individuelles, rend sensible un questionnement interminable qui constitue l'une des épreuves possibles de la condition humaine.

De cette sorte d'universel sans concept qu'est la philosophie, et à quoi se rapporte tout acte philosophique individuel — toute élaboration philosophique concrète —, on peut donc dire qu'il constitue une sorte de monde ou de nature seconde. Si c'est un paysage, c'est un paysage extraordinairement changeant et mouvant, puisque la vue qu'on en prend est irréductiblement liée au point de vue ; puisque l'ouverture même du regard y engendre autant d'illusion qu'elle y découvre de vérité ; puisque philosopher, c'est certes apprendre à voir, mais de manière telle (là est la requête de l'individu philosophe tant pour lui-même que pour les autres) que sa propre vue puisse du même coup être vue par les autres, sans que les autres y soient amenés par la contrainte, qui s'exerce sous le couvert de la science, ou par l'illusion, qui est le produit d'une mystification délibérée ou inconsciente. C'est donc un paysage que d'aucuns trouveront, sans doute avec raison, d'une effrayante aridité, mais où souffle le grand vent de la liberté, car chacun y est convoqué, avec la part obscure qui constitue sa singularité, non pas pour y prendre ou arracher quelque bien, mais tout simplement pour y frayer son chemin, en sachant que ce chemin, qui n'a pas de terme, sera brutalement interrompu par la mort, et qu'il ne laissera derrière lui que quelques traces fugitives. Quand donc nous parlons de tradition historique, ce n'est pas au sens où ce paysage serait « habité » par des monuments défiant les épreuves du temps, mais au sens où, au contraire, il paraît à celui qui le parcourt parsemé de ruines, de vestiges qui, parfois, selon le tracé même du chemin parcouru, peuvent l'aider à s'y retrouver, l'inciter à poursuivre, à emprunter tel ou tel détour, ou bien à prendre une tout autre voie. En définitive, toute œuvre philosophique se montre *fragmentaire*, ouverte de toutes parts aux apories, aux questions sans réponse, comme aux illusions.

Telle est donc la « description » qu'on peut faire de la philosophie et de l'activité philosophique, en des termes qui sont justement ceux d'une « idée esthétique ». De ce paysage parsemé de ruines, il n'y a

pas, encore une fois, de carte possible. Il n'y en a pas, c'est-à-dire qu'il n'y en a nulle part, pas même dans ce qui serait, selon Heidegger, l'historialité de l'Histoire de l'Être. Penser, en effet, qu'il pourrait justement y en avoir une *a priori* dans le phénomène ontologique de la modalité du dévoilement par où l'Être se décèle, mais en un sens au moins relativement insaisissable *pour nous*, voilà qui relève d'un ultime avatar de la philosophie de l'Histoire. Au reste, cette pensée demeure étrangement ou significativement aveugle tant à la question de l'individu qu'à la *question* de la société, en tant qu'elle demande à être comprise *autrement* que sur le mode de l'auto-institution d'une subjectivité anonyme.

Le « monde second » ou la « seconde nature » des philosophes est à la fois énigmatiquement barbare — aussi neuf aujourd'hui qu'autrefois, et en ce sens, atemporel — et éminemment civilisé — puisqu'il y va d'un mode de communication, extrêmement raffiné, entre les hommes. C'est une sorte d'univers baroque, fait, comme le disait Merleau-Ponty du champ de la phénoménologie, de vérités et d'illusions, d'empiétements et d'oublis, d'emprunts et de trahisons, de très ancien et d'à peine nouveau, sans que, jamais, on puisse y tirer une ligne sans devoir plus ou moins explicitement tirer toutes les autres, dont il est par ailleurs impossible de faire le compte total. Bref, c'est un monde humain, en un sens indéfinissable mais reconnaissable : un monde qui, comme tous les mondes auxquels les hommes se sont ouverts, garde, en même temps que ses menaces, le secret de notre destin : il présente cet « air de famille » en lequel nous aimons à nous reconnaître en tant qu'êtres parents de quelque part, et que, pour le meilleur et pour le pire, nous sentons dans toutes nos entreprises.

Rien donc dans ces considérations qui tende à retrancher la philosophie des autres domaines. Elle apparaît seulement comme l'un des lieux d'exercice de notre liberté, l'un des lieux où se fait l'épreuve de notre condition, celle d'individus requis par la communicabilité avec d'autres individus. Le philosophe qui souhaite garder la tête froide sait qu'il n'est pas logé à meilleure enseigne qu'aucun autre.

1. Comme le rappelle fort bien A. Philonenko dans son « Introduction » à sa traduction française de la *Critique*, Vrin, Paris, 1968, p. 10-15.

2. *Op. cit.*, p. 40-42. Pour tout ceci, nous nous inspirons de l'excellente conclusion de W. Bartuschaft, *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft*, Klostermann, Frankfurt/a/Main, 1972, p. 246-266.

3. *Op. cit.*, p. 41.

4. *Op. cit.*, p. 41-42.

5. Cf. *op. cit.*, en particulier, §§ 28 (p. 77), 21 (p. 78-79), 22 (p. 80-81), 35 (p. 122), 40 (p. 129), etc.

6. Cf. *op. cit.* §§ 21 (p. 78-79), 38 (p. 124), 39 (p. 126), etc.

7. Cf. *op. cit.*, en particulier, §§ 20 (p. 78), 21 p. 79).

8. Cf. cependant les fort belles pages consacrées au génie : *op. cit.*, §§ 46-49.

9. Ce qui ne veut pas dire, on l'aura compris, de la subjectivité, qu'elle soit historique, sociale, ou psychologique. Par où il est faux de réduire sans plus, comme le fait massivement Heidegger, cette pensée à une « métaphysique de la subjectivité » — qui ne vaut, du reste, que pour les représentations « vulgarisées » de la philosophie moderne, et sert efficacement de « repoussoir » à Heidegger, selon un mouvement qu'on a vu se reproduire chez Derrida et des « commentateurs » moins subtils que lui.

10. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F.

11. *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, § 49, p. 143-144.

12. *Ibid.*, p. 144.

13. *Ibid.*, p. 144.

14. Ils sont, en cela, les plus mauvais historiens de la philosophie : philosophie et histoire de la philosophie sont *presque* antinomiques. Il y a une sorte d'« anarchisme » spontané des philosophes à l'égard de la tradition, dont l'historien se doit, à notre sens, de tenir compte.