Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: 24 (1951-1952)

Heft: 1-2

Artikel: Crise de la raison et critique de la raison

Autor: Thévenaz, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869977

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CRISE DE LA RAISON ET CRITIQUE DE LA RAISON

Je ne sais si on lit encore l'*Histoire de la philosophie européenne* d'Alfred Weber. En ouvrant sa table des matières, on voit qu'il qualifie la période moderne qui commence avec Locke d'*âge de la critique*, qui succéderait selon lui à l'*âge de la métaphysique*. Cette conception du développement de la philosophie, c'est le XIXe siècle positiviste qui nous l'a léguée et nos manuels de philosophie l'acceptent et la répètent comme une vérité évidente et indiscutable. A les croire, la philosophie aurait pendant des siècles mis la charrue devant les bœufs, en prétendant édifier des systèmes métaphysiques avant d'avoir éprouvé la valeur de l'outil de connaissance qui devait servir à les édifier.

Par suite d'un égarement séculaire, les philosophes (qui sont pourtant les derniers dont on serait en droit d'attendre pareille aberration) auraient renversé l'ordre naturel et rationnel ; ils auraient fait de la métaphysique avant la critique et le mérite de Locke et surtout de Kant aurait consisté à réparer cette erreur monumentale, à rétablir (à établir enfin) la priorité de la critique sur la métaphysique, à tracer enfin le chemin d'une méthode saine. Selon cette vue, la critique de la raison devrait précéder toute affirmation sur l'être ou la réalité, la théorie ou la critique de la connaissance constituant les prolégomènes indispensables à toute métaphysique.

Locke ou Kant représenteraient ainsi la grande ligne de démarcation entre l'âge précritique et l'âge de la critique. Il y aurait l'ère des métaphysiques dogmatiques où les philosophes auraient usé de leur raison à la légère, naïvement, comme de grands enfants, avec un esprit critique trop peu averti ou une témérité aussi touchante que coupable. Et puis, il y aurait l'âge où la raison enfin dégrisée, revenant sur elle-même avec la vigilance et la critique indispensables, ne s'abuserait plus et échapperait au dogmatisme. Au lieu de prendre sous le feu de sa critique la nature, le monde, les phénomènes, elle ferait une bonne fois aussi comparaître la raison devant son propre tribunal pour vérifier ses titres et ses préten-

tions — ce qu'elle aurait dû faire depuis longtemps déjà ! La philosophie aurait précisément pour tâche initiale et essentielle d'analyser et de critiquer l'instrument de la connaissance. La critique de la raison serait le cœur même ou le nerf de toute l'entreprise philosophique.

Je ne veux pas m'attarder à réfuter cette conception étonnamment simpliste et erronée, à rappeler qu'avant la *Critique de la raison pure* il y a tout de même eu les *Règles pour la direction de l'esprit,* le *Discours de la méthode,* la *Recherche de la vérité,* ou la *Réforme de l'entendement* et que tous les philosophes classiques, à commencer par Socrate, passent au crible de la critique la raison et les jugements de la raison, analysent la structure de la connaissance, les divers types et degrés de la connaissance, visent à la purifier et à la guérir de la maladie chronique de l'erreur et de l'illusion. Loin de moi l'idée de sous-estimer par là l'importance de la critique kantienne. La révolution copernicienne de Kant est certainement une charnière décisive pour la philosophie moderne.

Interrogeons-nous plutôt sur le rôle de la raison critique dans l'entreprise philosophique et demandons-nous ce que représente la critique de la raison, ce qu'elle implique et ce qu'elle signifie quand il s'agit de la philosophie. Cela reviendra à mettre en lumière, dans sa portée et ses conséquences philosophiques, le double sens du mot critique.

Il y a en effet dans le mot critique une équivoque significative qui se trouve déjà dans le mot grec : Κρίσις veut dire jugement, décision, dans le sens où une décision judiciaire par exemple tranche une question ; mais Κρίσις veut aussi dire le moment décisif *avant* le dénouement, l'instant où, au cours d'une maladie, va se décider le sort du malade. La crise, dans un cas de maladie comme dans le cas d'une crise ministérielle, est le moment précaire, la phase grave d'indécision qui précède la décision.

Dans le premier cas, l'adjectif ou le substantif *critique* évoquera l'assurance et la décision, la maîtrise de soi, dans le sens où l'on parle d'esprit critique, de critique d'art ou de critique de la connaissance.

Dans le second cas, critique évoquera la précarité d'un état indécis, l'ébranlement sous l'effet d'un choc, de quelque chose dont on n'est plus entièrement maître, dans le sens où l'on parle de situation critique sur un front militaire ou de crise économique, de crise de cœur, etc. Ceci une fois rappelé, dégageons maintenant les implications du premier sens du mot critique.

Dès qu'il y a critique dans le sens d'un jugement, d'un jugement portant sur un objet, sur un tableau, une pièce de théâtre, un énoncé

scientifique, il y a *le sujet qui juge* et le ou les objets qui sont jugés. Le sujet est hors de jeu, hors de cause ; il arbitre, il est impartial (ou vise à l'être), sans parti pris, sans prévention ; il élimine sa subjectivité, se déprend le plus totalement possible de la question qu'il est appelé à trancher.

L'objet juré comparaît devant ce juge, devant le tribunal : cet objet est en cause comme un accusé ; il est en question, sur la sellette ; il est percé à jour, déshabillé, interrogé ; c'est lui qui est problème, qui est problématique, bref en état de crise. L'accusé est un homme ébranlé qui n'est plus entièrement maître ou plus du tout maître de lui. Il éprouve sa situation critique comme un malaise, l'indécision de son destin comme la prise du monde ou des hommes sur lui, en un mot comme une aliénation.

L'activité critique du jugement, c'est la raison qui l'exerce. Aussi, lorsqu'on parle du rôle de la raison critique dans la connaissance, considère-t-on d'ordinaire la raison humaine comme une *instance* à laquelle on recourt pour trancher les questions problématiques et dont on attend qu'elle rende un jugement, son verdict ; la raison nous apparaît comme un tribunal qui arbitre des différends philosophiques, qui tranche d'apparentes contradictions, où vont comparaître des accusés, où vont être jugées des causes, la raison ayant précisément pour tâche de faire ses enquêtes, de mettre en question, de mettre sur la sellette problèmes et objets. Elle se donnera, par le doute méthodique, le temps de tirer au clair les questions qui lui sont soumises, elle suspendra son jugement pendant tout le temps où les accusés comparaissent à la barre ; puis, à coup de preuves, d'épreuves et de contrépreuves, sur la foi de témoins sûrs, sur la foi de *critères,* le jugement critique sera rendu.

La raison critique, en tant qu'elle est une instance, siège comme dans un observatoire ; étant hors de cause, elle est au sens propre un point de vue sur les causes qu'elle examine, un point de vue *critique* sur les *crises,* sur les problèmes ; elle est hors de question ; elle remplit sa tâche critique à condition de n'être jamais impliquée dans les questions, d'être hors de toute crise. En ce sens, critique et crise se repoussent comme deux pôles contraires.

Mais faisons un pas de plus et envisageons ce qu'il advient de la raison critique lorsqu'elle entreprend la critique de la raison. C'est ici que nous touchons à la philosophie proprement dite. On peut bien dire, en effet, que l'une des caractéristiques les plus générales qu'on puisse

donner de la philosophie, c'est la lutte implacable contre l'erreur, l'apparence et l'illusion. Nous serions tous philosophes ou même sages, si nous étions capables de dépister et de démasquer tout pseudo-savoir et tout préjugé, si nous étions en défiance contre l'acceptation incontrôlée par simple confiance en la tradition ou en l'autorité. La raison critique, nous l'avons vu, commence par suspendre son jugement en se donnant le temps d'examen nécessaire, le loisir (σχόλη) de remplir son activité critique. En amorçant une critique de la raison, le philosophe met d'emblée en question sa confiance naturelle, aveugle et trop facile, en ses moyens quotidiens ou naturels de connaissance (les sens ou l'imagination), mais aussi et surtout en se défiant de sa confiance trop naïve, non encore vraiment fondée, en la raison elle-même. Il faut même reconnaître qu'il y a philosophie à partir du moment où la raison comme telle est prise sous le feu de la critique. C'est maintenant elle qui doit produire ses titres, qui doit comparaître devant le tribunal comme la nouvelle accusée et répondre aux questions qu'on lui pose. Et devant quel juge ? devant quelle instance ? Devant elle-même. La raison est à la fois juge et partie, critiquante, critère et critiquée, instance questionnante, jugeante et accusée, sujet qui juge et objet jugé ou à juger.

Si la critique est bien ce que nous venons de dire, comment une critique de la raison est-elle encore possible ? Peut-on être juge et partie ? Peut-on être impartial et sans parti pris lorsqu'on est soi-même pris à partie ? Si la question touche le juge, si le juge est mis en question, est-il encore juge ? Si la critique porte sur l'instance qui critique, celle-ci ne subit-elle pas une crise ? Peut-elle encore exercer sa fonction critique ? Comment l'exercera-t-elle ?

Ici, il est de toute importance de faire une distinction : la critique de la raison par elle-même peut s'engager dans deux voies divergentes et toute la question est précisément de savoir si critique de la raison va signifier *autocritique* (critique de soi) ou *crise de soi.* C'est une épreuve de force à l'intérieur de la raison entre l'instance critique, le sujet qui juge et qui se veut hors de question, c'est-à-dire hors de crise, et l'objet jugé qui est sur la sellette, mis à l'épreuve. Qui va l'emporter, à supposer que cette critique soit vraiment sérieuse, vraiment mordante ? Subsistera-t-il une instance critique qui se maintienne hors du jeu ou bien le feu de sa critique sera-t-il si dévorant que l'instance se consumera elle-même par un phénomène d'autophagie ? Soyons bien conscients du sérieux de l'enjeu : en fait, ce n'est pas nous qui pouvons, en quelque sorte de l'exté-

rieur ou théoriquement, trancher cette alternative ? C'est bien plutôt une option qui se trouve proposée à la raison elle-même, une sorte de choix radical qui, de toute façon, ne va plus dépendre des critères de l'instance critique. C'est encore mal dit, car il faudrait marquer qu'il n'y a pas de choix *proposé* à la raison, placé devant elle comme un problème qu'elle aura à résoudre par sa capacité de discernement critique ; disons plutôt que la raison se trouve engagée dans une situation où l'option s'impose, où l'option est déjà effectivement prise. La critique de la raison par elle-même va-t-elle se développer dans le sens d'une critique de soi ou d'une crise de soi ? dans le sens d'une *autocritique de la raison* ou d'une *crise de la raison ?*

Précisons la signification de cette alternative. Nous avons vu que toute critique implique crise de l'objet critiqué, tandis que la raison juge qui critique reste hors d'atteinte. Il peut arriver que, sans changer d'attitude fondamentale, la raison, après avoir pris sous le feu de la critique tel ou tel objet extérieur, après avoir fait la critique d'autrui, s'avise de s'occuper aussi d'un objet un peu particulier, d'un autrui (d'une essence inaccoutumée peut-être) qui est soi-même : mais soi-même pris comme objet, vu comme objet, donc critiqué comme objet. C'est tout à fait possible, de même que je puis examiner mon corps du dehors, me regarder devant mon miroir comme un autre, me dévisager d'un œil critique, diagnostiquer ma pâleur, juger de ma propreté ou de mon élégance, rectifier le nœud de ma cravate ou le mouvement de ma coiffure, exactement comme je le ferais pour un autre homme placé devant moi : la raison peut aussi avoir d'elle-même une connaissance critique en miroir.

L'autocritique de la raison, dans sa méthode, ses critères, son attitude, reste exactement la même critique : simplement, pour une fois, au lieu d'être critique d'un autre, elle est critique de soi. C'est dire que l'intégrité de l'instance critique reste intacte. La critique de soi représente justement un effort non pas pour plonger le soi dans une crise, mais pour sortir de soi, pour se déprendre de soi, pour se projeter sur le plan de l'objet. L'autocritique n'est jamais une tentative de se saisir dans sa qualité de sujet, mais toujours un effort pour se ramener à la qualité d'objet comme les autres. Tout le soi est projeté sur le plan de l'objet, tout jusqu'à l'instance critique *non* comprise. Il faut bien laisser un œil pour regarder ce soi-objet et s'assurer de sa qualité d'objet. Nous sommes amenés ainsi à conclure qu'une critique de la raison conçue comme autocritique de la raison ouvre le chemin à une critique de la connaissance et engage la

philosophie nécessairement sur la voie d'une théorie de la connaissance.

Et si l'âge de la critique dont nous parlions au début signifie, comme le voulaient les interprètes de Kant, l'âge de l'autocritique, nous comprenons sans peine qu'au XIXe siècle on ait cru voir, dans la critique kantienne, la condamnation définitive de la métaphysique remplacée avantageusement par la théorie de la connaissance. D'une autocritique de la raison, il ne peut sortir en effet rien d'autre qu'une théorie de la connaissance, une épistémologie.

Mais il en va tout autrement si la critique de la raison conduit à une crise de la raison, c'est-à-dire si, cette fois-ci, la crise n'atteint pas seulement les autres, mais elle-même. La raison-juge se sentira impliquée dans l'affaire ; or, si la question touche le juge, disions-nous tout à l'heure, peut-il encore exercer sa fonction comme par le passé, comme si de rien n'était ? Voilà qu'éclate la crise de la critique ! la fonction critique de la raison est en question aussitôt qu'il y a critique de la raison par elle-même poussée jusqu'à la crise de la raison.

En ce sens, toute critique de la raison est une épreuve, une dure épreuve pour la raison, non pas tant parce qu'elle se trouve appelée à jouer simultanément un rôle de sujet et d'objet, ce qui est évidemment une gageure, mais — ce qui est plus grave — parce que sa fonction d'instance critique est radicalement mise en question. Et c'est une sorte de coup de théâtre, un choc inattendu, douloureux même, comme pourrait l'être une crise de la justice à l'instant même où nous réclamons justice. Critique de la raison signifie maintenant situation critique de la raison humaine. Adieu critères, preuves et contrépreuves, classement des témoignages, pesée du pour et du contre. La raison se trouve déboutée de sa fonction de juge, et le pire : déboutée par elle-même, non pas par sa maladresse inconsciente, mais par son excès de zèle critique, pour avoir voulu porter la critique jusqu'au soi, pour avoir poussé jusqu'à la conscience radicale de soi. En fait, la raison redoute cette critique qui se retourne contre elle, cette crise ; elle recule lorsqu'elle sent le terrain se dérober ainsi sous ses pieds. La critique représente donc pour la raison comme un hâvre sûr où elle peut se retirer loin des tempêtes du large. La critique de la raison, on l'esquive d'ordinaire : c'est bien une des raisons pour lesquelles les sciences de l'objet ont toujours été plus poussées que celles du sujet. La science ne connaît pas cette crise de la raison, seule la réflexion philosophique est capable de la faire surgir. Ou plutôt la réflexion devient proprement philosophique au moment où la réflexion

de la raison sur elle-même est poussée jusqu'à la crise de la raison. De l'autocritique de la raison ne pouvait sortir qu'une théorie de la connaissance. De la crise de la raison surgit au contraire la métaphysique ou disons plutôt une métaphysique dont l'entrée est la conscience de soi.

On pourrait donc fonder la distinction entre la science et la philosophie sur cette dialectique de la critique et de la crise. On pourrait aussi relever que la critique sans crise est toujours pour la raison — comme pour l'homme d'ailleurs — le meilleur moyen de reprendre confiance en elle-même ou de retrouver bonne conscience lorsque la crise lui donne mauvaise conscience et semble la priver de ses moyens. Mais il reste à dissiper un malentendu possible. L'alternative critique-crise que nous venons de poser pourrait faire croire que la raison en crise n'est plus capable d'exercer sa fonction critique, exactement comme la raison critique est incapable de se sentir en état de crise. Mais il n'en est rien, la crise de la raison ne signifie pas la fin de l'activité critique de la raison, mais seulement l'apparition d'une nouvelle activité critique lorsque la raison se sent elle aussi impliquée dans la question, c'est-à-dire déboutée de ce point de vue absolu d'où elle croyait pouvoir exercer sa critique sans jamais avoir à rendre des comptes, à se rendre des comptes à elle-même. C'est une manière, pour la raison, de se ressaisir elle-même dans l'incertitude de ses fondements ; elle est amenée ainsi, tout en poursuivant son activité critique dans la vie journalière ou dans l'activité de la connaissance scientifique, à voir toujours mieux comme en transparence, à travers la certitude de ses jugements critiques, l'incertitude de sa propre origine et de son propre fondement. Du même coup, elle est appelée à ressaisir, dans une seule synthèse et dans un seul mouvement de pensée, le fondement de sa propre assise et le fondement des choses sur lesquelles se porte son activité critique. Cette raison, qui critique le monde et l'univers, est dans le monde et l'univers ; elle ne saurait le survoler et le regarder par les yeux de Dieu, elle ne saurait non plus, comme dit G. Marcel, faire une sorte d'atterrissage instantané dans le monde. La crise de la raison, c'est au fond « le problème de l'homme dans le monde », pour reprendre l'expression de P. Lachièze-Rey, la conscience (de la raison) d'être dans le monde. C'est comme une dimension supplémentaire de la critique. En ce sens, il faudra dire que s'il y a alternative exclusive entre autocritique *de la raison* et crise de la raison, il n'y a pas alternative entre crise de la raison et critique *du monde.* Tout au contraire, le sens de l'entreprise philosophique est précisément de reconnaître que toute activité critique

de la raison s'enracine en dernière analyse dans la conscience d'une crise de la raison, de reconnaître qu'au cœur même de la critique rationnelle, nous découvons la crise de la raison. Nous pouvons maintenant revenir à Kant et esquisser la réelle portée de sa « critique » au travers de la caricature que nous rappelions en commençant.

Kant n'a pas été plus critique que les autres grands philosophes ; il l'a été autrement, parce que sa critique est née d'une certaine crise de la raison et ne se comprend qu'à partir d'elle, crise conditionnée par la situation philosophique et scientifique de son siècle. Il faudrait même parler d'une double crise de la raison et remonter jusqu'à la crise de la conscience européenne de la fin du XVIIe siècle que P. Hazard a si magistralement décrite.

Il y a d'abord cette crise de la raison classique, de cette raison essence divine de l'univers, ordre du cosmos, de cette raison qui était le ciment de tous les édifices intellectuels : l'univers, l'Eglise et l'Etat, les systèmes philosophiques, et qui était le fondement de l'autorité. L'ébranlement de cet ordre au siècle des lumières a pour conséquence que la raison prend conscience d'elle-même comme d'une force humaine de critique et de libération de ces grands systèmes que sont l'Eglise ou l'Etat. La raison devient une arme contre l'autorité, car la crise de l'autorité conduit à la critique de toute autorité.

Kant éprouve ce conflit entre la raison constructive et la raison critique, entre le rationalisme du XVIIe siècle et l'empirisme du XVIIIe siècle, comme la crise même de la raison, comme un scandale. C'est de la conscience des antinomies, c'est-à-dire de la conscience d'une crise que sa critique est partie, il l'affirme expressément dans une lettre à Christian Garve de 1798, tout en reprenant l'expression fameuse : que c'est cela qui l'a « réveillé de son sommeil dogmatique » et qui l'a poussé à lever le scandale de cette apparente contradiction de la raison avec elle-même.

Relisons aussi la toute première phrase de la préface de la première édition de la *Critique de la raison pure :* « La raison humaine est soumise dans une partie de ses connaissances à cette condition singulière qu'elle ne peut éviter certaines questions et qu'elle en est *accablée...* Ce n'est pas sa faute si elle tombe dans cet *embarras* » (c'est nous qui soulignons). Un peu plus loin, il parle de la raison divisée avec elle-même « et du malentendu de la raison avec elle-même » ; sans cesse revient le mot de « tâtonnement ». Tout cela indique nettement la crise de la raison et non pas la splendide assurance de celui qui entreprend une autocritique de la

raison. Et c'est de cette crise que surgira l'immense entreprise critique de Kant, c'est cette crise qui lui confère sa signification et sa portée philosophique.

Il faut d'ailleurs rappeler que critique, chez Kant, n'a pas le sens obvie que lui prête l'interprétation erronée que nous combattons ici. Il ne s'agit pas simplement de discerner le vrai du faux, de départager le valable du non valable, le réel de la simple apparence, d'éliminer la contradiction. Il ne s'agit pas non plus d'une critique qui met radicalement en question l'ensemble des connnaissances acquises pour les soumettre à un nouvel examen et ne retenir que le certain, comme c'était le cas chez Descartes : jamais, en effet, il n'est venu à l'esprit de Kant de mettre en question les connaissances objectives ou la valeur de la science, de suspendre son jugement jusqu'à ce qu'il ait pu s'assurer qu'il y a vraiment accord entre la réalité et l'esprit. Au contraire, il part de cet accord comme d'un fait, comme d'un donné indiscutable ; la physique newtonienne c'est ce donné, et Kant ne l'a jamais soumise à sa critique. L'accord de cette physique avec la réalité n'est pas mise en doute un seul instant.

Kant, le critique par excellence, part donc d'un système de vérités données en dehors de toute critique (la science physico-mathématique), de vérités de raison et d'expérience que jamais sa critique de la raison ne mettra en question. Et c'est sur la base de cette science intangible qu'il pose sa question *critique* dans le sens nouveau, proprement kantien, du mot : comment est-il possible que la science physique soit objectivement vraie ? C'est la vérité ou l'évidence indubitable qui est problème à ses yeux et elle devient problème parce qu'elle est vraie et non pas parce que son contenu aurait besoin d'une vérification ou d'une confirmation critique supplémentaire ! Non, il s'interroge seulement sur les conditions de possibilité de cette objectivité. Sur ce point précisément, Kant se trouve à cent lieues de ce que son siècle (le siècle des lumières) entendait par critique (de l'Eglise ou de l'autorité politique). La critique de la raison est une analyse de la raison, non pas d'abord pour contester la valeur de ce qu'elle énonce, mais pour trouver au contraire les raisons de son accord vraiment étonnant avec la réalité. Il critique la raison pour arriver à comprendre pourquoi et comment elle peut avoir raison, puisqu'en fait il est pour lui hors de question qu'elle a raison.

C'est une critique de consolidation et d'affermissement et non pas une critique de dissolution ou de négation, ce qui montre bien qu'il ne

s'agit pas de l'attitude d'un juge qui critique : les connaissances ne sont pas mises en doute. C'est une critique qui répond à une crise de la raison, de la raison qui ne voit pas clairement sur quoi elle se fonde, sur quoi se fonde le fait (indiscuté) que ses jugements sont valables. C'est bien pourquoi le criticisme kantien n'est nullement incompatible avec une métaphysique. Kant nous dit d'ailleurs lui-même dans une lettre à Marcus Herz, de 1781 (l'année même où paraît la *Critique de la raison pure*), non pas que sa critique est une théorie de la connnaissance précédant une métaphysique, mais qu'« elle *contient* une métaphysique de la métaphysique ». Et c'est bien vrai, car on pourrait établir en suivant l'histoire de la philosophie que la puissance ou la pénétration de la critique philosophique est toujours exactement proportionnelle à l'intensité de la crise de la raison qui la soutient et dont le philosophe est parvenu à prendre conscience. Si Kant a pu devenir un grand critique, c'est qu'il a profondément vécu la crise de la raison et que, de ce fait, il était un grand métaphysicien, une sorte de métaphysicien à la seconde puissance, si l'on pense à l'expression par laquelle il définissait son entreprise : métaphysique de la métaphysique. Ne disons pas que chez Kant, et à partir de lui, il y ait dorénavant priorité de la critique sur la métaphysique. Une telle priorité n'est pensable que chez ceux qui, partant de leur critique de la connaissance, sont fatalement condamnés à ne jamais rejoindre la métaphysique tout en maintenant parfois devant eux le mirage d'une métaphysique toujours encore possible. En réalité, le chemin qui va de la métaphysique à la critique est à sens unique, et Kant en fournit l'exemple le plus éclatant. La critique de Kant est une critique de métaphysicien. Et le mérite de Kant et son importance historique est d'avoir éprouvé plus fortement que tous ses contemporains la crise de la raison et d'avoir, par là même, relancé la philosophie sur la voie d'une nouvelle métaphysique, d'abord celle des postkantiens, puis celles de notre temps. Le renouveau de la philosophie au XXe siècle, après le positivisme, est impensable sans cette conscience de crise, sans cet ébranlement et cette inquiétude que Kant avait éveillés dans la conscience contemporaine. On aurait donc avantage à corriger le titre proposé par A. Weber. Avec Kant ne commence pas pour la philosophie *l'âge de la critique,* mais plutôt *l'âge critique* ou la conscience de la crise.

Kant n'est donc pas plus critique que les philosophes appelés précritiques. Tout au plus a-t-il ressenti la crise de la raison plus profondément qu'eux. C'est en cela essentiellement qu'on pourrait dire qu'il est un très

grand philosophe, éventuellement plus grand que ceux qui l'ont précédé, si l'on voulait à tout prix dresser une échelle de valeur des philosophes. Il faudrait pouvoir étayer encore ces conclusions d'autres exemples historiques. C'est ainsi que la métaphysique platonicienne s'enracine également dans la crise de la raison déclenchée par les Sophistes et vécue profondément par Socrate, si profondément qu'elle fut le nerf de sa critique impitoyable, de l'ἐξέτασις à laquelle il soumettait les hommes, les institutions et les idées courantes de son temps. La synthèse thomiste également est née de la crise terrible de la raison et de la foi suscitée par l'arrivée soudaine du *Philosophus* Aristote et de ses commentateurs arabes, et la métaphysique cartésienne est née tout entière de la crise radicale de la raison exprimée dans l'hypothèse d'un Dieu trompeur et l'intervention du malin génie. Enfin l'*Introduction à la métaphysique* de Bergson est le rejeton puissant jailli de la crise de l'intelligence qui est l'expérience initiale décisive de Bergson.

L'enjeu de la crise, nous le voyons, c'est la philosophie elle-même. Aussi pouvons-nous en tirer quelques lumières sur la philosophie comme telle. La situation de la philosophie nous apparaît donc comme essentiellement critique, avec toute l'équivoque du terme. La philosophie naît d'une crise de la raison et c'est pourquoi il y a une crise toujours renaissante de la philosophie, une crise quasi permanente (s'il est permis d'user de cette expression contradictoire dans les termes). La philosophie a partie liée avec l'ébranlement et la précarité de toute crise ; et c'est pourquoi toute crise dans n'importe quel domaine retentit immanquablement sur elle. Mais c'est dans cette instabilité critique que s'alimente toujours à nouveau la puissance critique, l'esprit critique, qui caractérise non moins essentiellement la réflexion philosophique. La crise représente le choc et le trouble, l'ébranlement ; la critique représente la maîtrise du philosophe et c'est en elle que s'enracine sa sérénité et son ataraxie. Il y a donc deux démarches de l'intelligence ; comme le formulait si heureusement G. Madinier dans son étude sur *L'Intelligence et le Mystère,* selon la première « l'intelligence se soumet le créé » ; selon la seconde, « l'homme se soumet à la création ».

Ce double visage a quelque chose de déroutant et sans cesse renaît la question : Faut-il chercher la condition de la philosophie dans un ébranlement du philosophe ou dans son inébranlable assurance, dans une inquiétude ou dans une sérénité, du côté de l'angoisse métaphysique ou du côté de la *tranquillitas animi* dont parlait Sénèque ? en un mot l'authentique condi-

tion de la philosophie est-elle l'étonnement ou l'ataraxie ? Et le philosophe se reconnaît-il, comme le voulaient les Stoïciens, à son intégrité invulnérable en face du monde ou au contraire, comme dit G. Marcel, à la morsure du réel sur lui ?

Dès l'antiquité, les deux visages, inquiet et serein, de la philosophie se font face ou s'adossent l'un à l'autre en *Janus bifrons :* il y a la philosophie surgie de l'étonnement, du θαυμάζειν chez Socrate et Platon et il y a le μηδὲν θαυμάζειν de Pythagore, le *nil admirari* de Cicéron et d'Horace. D'un côté le philosopher naît d'une crise de l'homme, de l'autre, il marque l'absence de crise.

Il vaut la peine de s'arrêter encore un instant à l'opposition étonnement-ataraxie. Cela nous permettra d'éclairer notre sujet par une autre bout et d'élargir nos conclusions. Dans le Théétète, Platon nous dit qu'il n'est point d'autre origine de la philosophie que l'étonnement, et il ajoute : « S'étonner, voilà le *pathos* tout à fait caractéristique du philosophe ». Cette définition est si connue, si souvent citée que sa pointe, à la longue, s'est émoussée. C'est un pathos : une épreuve, un choc subi, oui précisément : une crise du sujet. En quoi consiste cette épreuve et cette crise ? Le *Banquet* nous le montre très clairement par la bouche d'Alcibiade, qui nous décrit le coup qui l'a frappé, le choc ressenti, la crise intérieure qui se déroule en lui dans sa rencontre avec Socrate.

C'est sans doute le plus bel exemple de crise de la raison dans la littérature philosophique. L'éveil philosophique d'Alcibiade dans sa rencontre avec Socrate, c'est bien la crise de l'étonnement, mais d'un étonnement au sens fort que ce mot avait au XVIIe siècle. En face de cet homme étonnant et divin qu'est Socrate, Alcibiade se sent comme foudroyé ou paralysé, frappé d'une stupeur hébétée. La vipère socratique l'a mordu au cœur et à l'âme (Ménon disait de même que Socrate était comme un poisson-torpille qui engourdit). Cette morsure des discours philosophiques est plus virulente et cruelle que celle de la vipère. Elle jette l'âme hors d'elle-même dans le délire. Alcibiade se sent possédé, réduit en esclavage, privé de ses moyens, aliéné : « Je me fais l'effet d'un homme qui ne sait plus où il en est », « je perds mon assurance intérieure », dit-il également dans le *Premier Alcibiade.* Mais cet étonnement philosophique n'est pas seulement l'étonnement en face d'un Socrate si déroutant. Cette crise intérieure, cette morsure s'accompagne d'un sursaut intérieur, d'un éveil décisif. A travers les perpétuelles dérobades de ce Socrate déconcertant, Alcibiade s'étonne de ce qu'il est, lui Alcibiade. Socrate l'a mis à nu, l'a

démasqué et Alcibiade, pour la première fois, rencontre son propre soi-même, un Alcibiade inconnu.

En brisant l'assurance d'Alcibiade et des jeunes Athéniens qu'il accoste, Socrate commet une sorte d'effraction sur leurs âmes satisfaites, il viole l'intégrité suffisante dans laquelle ils se complaisent, il les plonge dans des perplexités ; mais, à travers cette épreuve de force, c'est un homme nouveau, libéré, qui surgit, qui prend conscience de soi et prend en mains son propre destin. Nous rencontrons en nous-mêmes celui que nous n'aurions jamais cru être. L'aliénation s'accompagne d'une libération : toutes deux ne font qu'un. La morsure est salutaire, la crise libératrice.

Or ce Socrate, éveilleur de vocation philosophique, c'est l'homme qui inlassablement pose des questions, des questions qui ne sont pas de simples questions, mais autant de flèches acérées qui vous atteignent en plein cœur et qui, pièce par pièce, démolissent cette magnifique forteresse intérieure par laquelle nous nous dérobons aux autres et à nous-mêmes. C'est toujours Socrate qui interroge dans les *Dialogues* parce qu'il ne sait rien, mais en même temps il est le plus sage des hommes et son interrogation est feinte : elle est ironie ; l'ironie c'est le doigt mis sur la crise de la raison. C'est en quoi il est précisément un homme étonnant. Il est la question faite chair, la véritable incarnation de l'interrogation. Il n'est pas l'homme de la réponse, mais de la crise. Quand on l'interroge, lui, il répond par une nouvelle question, et c'est aussi en quoi il est l'incarnation même de la philosophie.

Tel est l'étonnement philosophique selon Socrate et Platon ; c'est le *pathos* de l'homme en proie au monde, mordu par le réel, l'homme radicalement mis en question, plongé dans un état de crise, mais par là-même, grâce à cette crise, retrouvant la conscience de soi qui l'éveille à la philosophie. Ce n'est pas du tout le même étonnement que celui dont parlera Aristote dans sa Métaphysique en se référant à Platon, étonnement en présence des phénomènes et du monde « chez ceux qui n'en ont pas encore considéré la cause » et qui vont exercer leur jugement critique. L'étonnement d'Aristote, c'est celui de la raison critique, c'est l'émerveillement « que les choses soient ce qu'elles sont ». Celui de Platon, c'est la crise de tout notre être, l'étonnement que nous soyons ce que nous sommes.

A l'opposé de l'étonnement philosophique, nous trouvons l'ataraxie, l'apathie, le calme divin et la parfaite assurance du sage dont les philosophies stoïcienne, épicurienne et sceptique du IIIe siècle nous fournissent l'exemple le plus pur. Ici l'homme se dérobe à toute atteinte de l'exté-

rieur, esquive toute crise en s'enfermant dans une carapace d'impassibilité, en se cuirassant contre tout choc ou toute morsure. Le philosophe fait le dos rond, il se met en boule comme un hérisson, il se pelotonne et se recroqueville pour offrir le moins de prise possible aux attaques extérieures et atteindre une parfaite « autarcie » (suffisance) : αὐτάρκεια. Dans cette attitude de résistance, l'homme se jugera vraiment philosophe lorsqu'il aura tué en lui tout *pathos,* lorsqu'il ne s'étonnera et ne se troublera plus de rien, l'apathie représentant une sorte d'anesthésie physique et morale.

Deux images illustrent éloquemment cette conception d'une philosophie sereine : celle du sage *assiégé,* comme dit Sénèque, retiré dans sa « forteresse inexpugnable » derrière l'épaisse muraille d'indifférence de son « acropole » ; et mieux encore l'image de la sphère parfaitement ronde et lisse qu'on trouve chez Horace et Marc Aurèle. Cette dernière image vient des Eléates ; l'Etre de Parménide, on s'en souvient, est une sphère bien arrondie et autarcique. Il repose immobile, « même dans le même », demeurant en soi-même, sans manquer de rien, sans pâtir de rien puisque rien ne lui est extérieur. Les Stoïciens ont transposé cette image cosmologique ou macrocosmique sur le plan de la sagesse et du microcosme : le philosophe doit vivre en accord avec le Tout, se rendre, lui microcosme, aussi semblable que possible au macrocosme, atteindre la même intériorité et la même autarcie. Le sage est, comme dit Marc Aurèle après Empédocle, « une sphère parfaite, fière de sa rondeur bien équilibrée » et Horace de même (*Satires* II, 7) pose comme idéal cette « sphère sans aspérité, telle que rien d'extérieur ne puisse s'accrocher sur sa surface lisse ».

Même si l'ataraxie n'est pas une attitude critique, mais tout simplement l'absence de crise, on peut reconnaître que la critique est à ranger du côté de l'ataraxie et de l'apathie stoïcienne, du côté de la maîtrise de soi. Mais la raison peut-elle pour autant, dans son activité critique, s'enfermer dans l'αὐτάρκεια des morales antiques ? L'autarcie est-elle vraiment l'idéal, la qualité distinctive maîtresse de la philosophie, et la philosophie peut-elle être autarcique ? Cette question mériterait un ample examen : je me bornerai ici à une brève indication : non certes, la philosophie n'est pas du côté de l'autarcie, car qui dit autarcie dit économie fermée, bouclage ; qui dit fermeture, dit dogmatisme, *suffisance* dans le sens péjoratif du terme. L'autarcie c'est la fausse autonomie, celle d'une raison qui n'est que critique. Or la véritable autonomie de la raison se détache sur un fond de crise. Tant qu'il y a des critères ou des preuves, la raison est hétéronome, pourrait-on dire, en ce sens qu'elle s'appuie sur eux et esquive

toute mise en question de son propre être. Dans la crise de la raison, au contraire, ces béquilles s'effondrent et dans la crise de soi naît alors vraiment une conscience de soi qu'on peut qualifier légitimement d'autonomie.

L'*auto* de l'autonomie n'est pas le même que celui de l'autarcie ou de l'autocritique, l'un est ouvert, l'autre est fermé. Or le renouvellement de la philosophie, le ravitaillement de la raison est du côté des questions ouvertes et non des réponses qui tranchent. La réflexion philosophique reste une question ouverte.

* * *

Qu'est-ce que la philosophie ? Telle est la question que l'homme de la rue, le savant, l'artiste pose volontiers au philosophe. Comment savoir, en effet, ce que vise au juste le philosophe, à quoi il veut en venir ? Mais, c'est la question que ne peut manquer de se poser le philosophe lui-même le tout premier. Elle est impliquée au cœur même de tout problème particulier de la philosophie, mais il peut arriver aussi que le philosophe se la pose explicitement pour elle-même lorsqu'il y a crise de la raison.

Etrange question, il est vrai : elle n'est jamais, pour le philosophe, une question critique préalable, après quoi, une fois la réponse donnée, on pourrait se mettre à philosopher, elle n'est pas non plus une question critique subsidiaire qu'on pose après coup, une fois qu'on a philosophé. Elle est partout, elle est permanente, elle est déjà à elle seule par le contenu que nous lui donnons, par la qualité de l'engagement, voire même la passion avec laquelle nous la posons, par l'orientation même de notre enquête et notre manière de la pousser, elle est déjà toute une philosophie. C'est comme s'il y avait une étrange affinité entre l'amour de la sagesse, la recherche du vrai d'une part et l'attitude interrogative de l'homme en face du monde et de lui-même, la conscience de la crise de l'homme d'autre part. La philosophie est question, interrogation sur le monde et question pour elle-même, sur elle-même. Voilà déjà, semble-t-il, que je viens de donner une réponse à la question posée : qu'est-ce que la philosophie ? Peut-être, mais étrange réponse, s'il faut y voir une réponse ! C'est bien plutôt reconnaître que, par nature, la philosophie est crise, question ouverte, question qu'aucune réponse ne tranche une fois pour toutes comme on tranche une question de fait, c'est reconnaître que

la condition du philosopher est d'être en question, que la philosophie est à la fois sujet questionnant et objet questionné, qu'elle est contestation du monde en même temps que perpétuellement contestée par le monde, et mieux : par elle-même. La philosophie est question et elle est interrogation parce qu'elle est elle-même en question. Elle est par nature interrogation radicale sur la réalité : elle a la manie de mettre en doute, de mettre en question, de critiquer les évidences acquises et censées être définitives ; elle trouve encore à mettre un point d'interrogation là où tout va de soi. Elle ne cesse de mettre en question l'homme dans sa vie quotidienne, et la science et la religion et l'art. Mais ceux-ci le lui rendent bien. La philosophie est contestée par essence : par le sens commun qui lui conteste son droit à l'existence, par la science ou la religion ou l'art qui lui contestent chacune de ses réponses, et par-dessus le marché par la philosophie elle-même, soit par les autres philosophes qui remettent perpétuellement en question ces résultats que chaque philosophe se flatte de considérer comme acquis, soit aussi par elle-même puisque ces résultats ne résolvent pas la question de la philosophie elle-même et aussi parce que le philosophe a souvent, une fois son travail achevé, le sentiment lancinant que tout cela n'est que paille et que tout serait à reprendre *ab ovo.*

Le résultat acquis n'est le plus souvent, comme pour saint Augustin, que l'aiguillon d'une « quête plus avide », le point de départ d'une crise nouvelle. C'est que, derrière toutes les questions sur lesquelles notre critique s'exerce, se dessine en filigrane ou en toile de fond la crise de l'homme. Invisible comme tout fond lorsque notre attention est accaparée par l'objet qui se détache sur lui, cette crise est pourtant là. Elle est crise précisément parce qu'elle surgit comme un appel en brusques percées, en paroxysmes éphémères. C'est là que se ravitaille la quête philosophique. Au cœur des problèmes philosophiques, il y a comme un appel qui rouvre sans cesse la question de l'homme et la question de la philosophie elle-même. Au cœur de la critique, il y a la crise ; la crise rappelle à l'homme qu'il serait fou de se croire le juge de l'univers et la critique l'encourage à juger quand bien même il se sent aussi jugé, car ce n'est pas une raison parce qu'on est soi-même en question pour ne plus se poser de questions ou ne plus trancher de questions.

Pierre THEVENAZ.