

LES FORMES DE L'ÊTRE DANS LA RELIGION, L'ART, LA PHILOSOPHIE

ANDRÉ STANGUENNEC

conférence du 14 janvier 2022 – SNP

Pour penser la genèse et l'émergence culturelle de la philosophie, je voudrais d'abord partir d'une alternative entre deux séquences : art-religion-philosophie ou religion-art-philosophie ?

Dans l'ordre des conditions de possibilité historiques et culturelles de la réflexion philosophique moderne, Hegel a construit l'imposante séquence des formes de l'esprit absolu, c'est-à-dire de l'esprit qui se pense dans le tout absolu de l'être de ce qui est ou être de l'étant : art-religion-philosophie. La philosophie moderne penserait ainsi sa condition de possibilité comme une compréhension conceptuelle de la religion de la subjectivité, définissant le christianisme, celui-ci étant selon Hegel la religion de la raison, dans la mesure où Dieu crée le monde en lui donnant les lois de la raisons que l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu son créateur peut connaître. L'art y aurait été lui-même, entendu en son sens authentique de conscience de la totalité absolue, art religieux et plus anciennement encore religion de l'art. La religion, comme croyance et représentation du divin se serait autonomisée de l'emprise de l'imagination archaïque et grecque d'un Dieu-nature avec le christianisme, car l'art grec était encore à l'origine dépendant d'une religion de la nature comme *phusis*. Mais lorsque, à l'époque contemporaine, l'art s'autonomise lui-même vis-à-vis de son conditionnement religieux, ce que Hegel reconnaît, il perd sa signification religieuse profonde, celle-ci devenant le passé de l'art, devenu lui-même une chose du passé : « l'art est et demeure du point de vue de sa plus haute destination, quelque chose de passé », écrit Hegel¹. Devenu à présent anthropocentré, l'art contemporain « . . . se consacre à un nouveau culte, écrit Hegel, celui de l'humanité »². Il fait en sorte que la création, autrefois réservée au seul être qu'était le Dieu transcendant, puisse être appropriée par l'être de l'homme. Mais en vertu de cela, on pourrait justement penser qu'il propose aux autres formes culturelles, et avant tout à la philosophie, la possibilité d'un nouveau commencement, celui de constituer une réflexion ne s'ancrant plus dans un présupposé religieux et théologique ? Pourtant et à l'inverse, Hegel estime que le fondement culturel de la philosophie spéculative de son époque demeure toujours la religion chrétienne, et que la récente sortie de l'art du giron religieux permet à la philosophie d'assumer encore plus purement l'auto-compréhension de la religion, puisque la philosophie le fait désormais toute seule, sans l'appui de l'art. La perte du sens religieux de l'art ne ferait de cette manière selon Hegel que renforcer le lien entre philosophie et religion.

Une autre séquence culturelle me semble pourtant bien devoir être proposée en alternative à la séquence hégélienne : c'est la séquence religion-art-philosophie qui modifie considérablement l'interprétation philosophique des formes de l'être. Il me semble en effet que les remarques hégéliennes sur l'autonomisation radicale d'un art contemporain centré exclusivement sur l'homme, loin de renforcer par compensation l'exclusivité du lien de dépendance entre philosophie et religion,

1. Hegel, *Esthétique*, Paris, Le livre de poche, I, p.62.

2. Ibidem, I, p. 744.

doivent être envisagées dans leur conséquence ultime. Il s'agit d'une égale autonomie de la réflexion philosophique centrée sur l'être de l'homme (« nouveau culte » et nouvelle culture selon les termes de Hegel lui-même) et d'une corrélatrice indépendance vis-à-vis des présupposés de la croyance religieuse. L'œuvre hégélienne, ainsi considérée, est bien l'ultime tentative qu'a produite la théologie rationnelle de nature métaphysique pour s'ancrer dans le présupposé représentatif de la croyance religieuse.

Mais, dans le prolongement de l'autonomie de l'art, ce n'est plus la croyance religieuse qui cherche avant tout à se comprendre par et dans la philosophie, comme le prétendait déjà Saint Anselme³, c'est l'art qui montre au philosophe la possibilité pour l'homme de s'approprier la forme, sinon le contenu du sens de l'être, au sein d'une œuvre se donnant à elle-même ses normes de construction. Dès le dix-huitième siècle, en effet, ce siècle de la critique selon Kant⁴, les réflexions mettant en question le dogmatisme des autorités politiques et religieuses ont été, notamment en France, le fait de littérateurs à la fois artistes et philosophes : Voltaire, Diderot, Rousseau, pour ne citer qu'eux. Nul doute non plus que Kant ait été un lecteur approuvant Rousseau, et que le contenu anthropologique du discours de Rousseau n'ait été pris en compte par lui : « il fut un temps, écrit Kant, où ... je méprisais le peuple qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit ; j'apprends à honorer les hommes et je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs, si je ne croyais pas que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en ceci : faire ressortir les droits de l'humanité »⁵. Je termine là la première partie de mon exposé.

J'envisagerai, dans cette seconde partie de mon exposé, les conséquences pour la conception des formes de l'être, de cette seconde séquence culturelle religion-art-philosophie. La première conséquence d'une autonomie philosophique de l'esthétique à l'égard d'un fondement théologique chez Kant est d'abord cognitive et non spécifiquement artistique. Il s'agit de l'Esthétique transcendantale dans la *Critique de la Raison Pure* (1781) en tant que théorie des formes de la sensibilité intervenant dans notre connaissance. Que l'esprit humain puisse imposer aux sensations les formes a priori de sa sensibilité que sont l'espace et le temps, en en faisant les garants de l'être objectif de la connaissance, c'est cela qui se substitue à la véracité divine comme garante de nos évidences purement intellectuelles, sur le modèle cartésien⁶. Plus précisément encore, le temps de

3. St Anselme de Cantorbéry, 1033-1109, *Proslogium*, 1077-78, I-IV : « fides quaerens intellectum » (la foi cherchant l'intelligence).

4. « Notre siècle est le siècle propre de la critique, à laquelle tout doit se soumettre », *Critique de la raison pure*, première édition (1781), *Œuvres*, Paris, Pléiade, 1, p.727, note. Kant ajoute : « la religion, par sa sainteté, et la législation, par sa majesté, veulent ordinairement s'y soustraire. Mais alors elles excitent contre elles un juste soupçon. . . ».

5. E.Kant, *Remarque sur Les observations sur les sentiments du beau et du sublime*, trad. R.Kempf, Paris, Vrin, 1958, p. 66, reprise de la trad. V. Delbos. Concernant la réception par Kant de ces auteurs, cf. notre livre *La pensée de Kant et la France*, Nantes, Ed.C. Defaut, 2005, Ch.2 et Ch.3.

6. La fameuse « réfutation de l'idéalisme problématique » de Descartes s'appuie sur la fonction d'objectivation dans l'espace et hors de moi des choses matérielles, l'espace n'étant pas considéré comme une essence créée (l'étendue) mais seulement comme une forme a priori de la sensibilité humaine.

l'esthétique cognitive, lui-même informé par le schématisme de l'imagination, se substitue ici à l'éternité théologique de la création continuée. L'idée d'une sensibilité humaine *a priori* est ainsi l'idée révolutionnaire de la nouvelle philosophie de la connaissance.

On remarquera que cette idée des formes *a priori* de la sensibilité est tout aussi impensable par les métaphysiciens leibniziens – l'*a priori* ne pouvant selon eux qu'être intellectuel – que par les empiristes pour lesquels la sensibilité est seulement empirique.

Ensuite, la seconde conséquence de cette autonomisation du champ esthétique conditionnant la réflexion philosophique est que, dans le domaine de la beauté et de la sublimité naturelle et artistique, l'« autonomie du jugement de goût »⁷ se sépare également de toute esthétique de la perfection. Une esthétique de la perfection renverrait directement ou indirectement, comme chez Platon ou chez Leibniz, à un jugement de connaissance de l'être, fondé théologiquement sur un Créateur d'essences parfaites. En conséquence, le jugement de réflexion philosophique, qui thématise successivement la connaissance et le goût esthétique dans le domaine de l'art, ne peut à son tour que se conformer à cette autonomie de la sensibilité poursuivie dans le champ de la pensée pure : les formes catégoriales de l'entendement en sont des produits autonomes et non, comme le pensait Descartes, « des semences de vérité que Dieu a jetées dans nos âmes »⁸. La construction d'un système achevé des formes *a priori*, tant théoriques que pratiques et morales de la raison pure, accomplirait absolument la visée de production par l'homme d'un système des formes qui le définissent. Les trois questions philosophiques essentielles (que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ?⁹) étant unifiées alors selon Kant par la question « qu'est-ce que l'homme ? » : « au fond, on pourrait tout ramener à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. »¹⁰

La question « qu'est-ce que l'être ? » (*ti to on*) par laquelle Aristote définissait la métaphysique en se référant à la nature et à Dieu est ainsi devenue d'abord « qu'est-ce que l'être de l'homme ? », de sorte que c'est du point de vue de l'homme que la question de l'être de la nature et de l'être divin se pose alors.

Certes, à la différence du mathématicien, du physicien et du logicien qui construisent les diverses formes *a priori* de l'esprit, « le philosophe n'est pas un artiste de la raison »¹¹, écrit Kant, mais il en est « le législateur »¹², rapportant en un système tous ces *a priori* déjà construits aux « fins essentielles de la raison humaine »¹³ parmi lesquelles la fin morale est d'ailleurs prééminente. Dans ce système que l'on pourrait dire alors système des arts de la raison humaine, le philosophe les considère comme les « instruments »¹⁴ d'une sagesse des limites du savoir, non d'un tout du savoir garanti par Dieu, et le philosophe critique

7. E.Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 31, éd.cit., p. 116-117. Il ne s'agit pas de lois imposées aux objets à partir du soi, ce qui est l'autonomie cognitive proprement dite, mais de règles que le soi se donne seulement à lui-même (héautonomie) dans sa relation à des représentations jugées belles.

8. Lettre à Mersenne du 15 avril 1630, AT, I, 145 (et *Discours de la méthode*).

9. Cette question est celle qui porte sur le sens de la religion dans les limites de la simple raison, limites qu'ont déterminées les réponses métaphysiques et morales aux deux premières questions indépendamment de tout pré-supposé religieux.

10. E.Kant, *Logique*, trad. L. Guillermit, Paris, Vrin, 1966, p. 25.

11. E.Kant, *Critique de la raison pure*, Architectonique, trad. TP, p. 562.

12. Ibidem.

13. Ibidem.

14. Ibidem.

peut proposer ce système comme sagesse cosmique, c'est-à-dire intramondaine¹⁵ à l'homme non philosophe dans la mesure où celui-ci espère avant toutes choses dans le sens final de son action morale. À la différence du religieux dont la visée pratique est essentielle (pratique de la foi, pratique du culte et pratique des œuvres), l'artiste et le philosophe sont avant tout des « contemplatifs », et cela même lorsque le philosophe théorise de son côté comme essentielle une sagesse moralement pratique ou la pratique des arts. Sans doute artistes et philosophes sont-ils aussi des praticiens, puisqu'ils pratiquent méthodiquement, l'un son art esthétique, l'autre sa réflexion conceptuelle, mais leur pratique n'est pas orientée finalement vers une transformation morale de l'affection et de l'action humaines comme l'est celle du religieux et de l'homme moral.

Il se présente de nombreuses correspondances entre art esthétique et philosophie moderne, relatives à la critique de l'opinion, à la recherche de l'essence des formes phénoménales, à l'échange entre art et philosophie dans le contexte de la critique moderne : j'ai procédé moi-même à cet essai d'ontologie phénoménologique comparée dans mon livre *Peinture et philosophie* (2011)¹⁶. Du strict point de vue de la dialectique conceptuelle, il est possible de montrer la genèse idéale et en quelque sorte « phénoménologique » de la science, puis de la philosophie à partir d'une forme d'art qui s'autonomise vis-à-vis de la religion. Cette formation s'inscrit dans une autre séquence que celle que Hegel articulait (art-religion-philosophie), comme je l'ai montré plus haut, il s'agit de la séquence religion-art-science-philosophie.

C'est cette nouvelle séquence que construit Ernst Cassirer dans *La philosophie des formes symboliques*¹⁷ en approfondissant le motif de l'autonomie du goût artistique par le motif dialectique d'une genèse idéale de l'art¹⁸. Pour éviter ici tout malentendu et toute critique de caractère historiographique, il faut comprendre que cette genèse de la science et de la philosophie à partir de l'art ne doit pas être envisagée avant tout de manière empiriquement historique, même si l'histoire ainsi considérée la confirme sur de nombreux points, mais de manière idéalement phénoménologique, c'est-à-dire à partir de leurs intentionnalités quant au sens et à la vraie forme de l'être sensible. Dans la terminologie hégélienne, ces intentionnalités correspondent à des « visées » (*Meinungen*) de la conscience, visées orientées chaque fois sur l'essence du mythe, puis de la religion, puis de l'art enfin de la science. Selon Cassirer, l'art s'appropriant humainement une productivité indépendante de la créativité divine en vient à nier la transcendance originaire du sens de l'être qu'il admettait encore dans son contexte religieux d'origine et qu'il représentait allégoriquement dans ses images exposées dans les monuments pour les besoins du culte et de l'édification. Pour l'art se donnant les règles autonomes de son orientation phénoménologique intentionnelle, au contraire, la transcendance du sens est une projection de l'esprit

15. « On appelle concept cosmique celui qui intéresse chacun », ibidem, note de Kant.

16. Nous avons procédé à cet essai de phénoménologie comparée dans notre livre *Peinture et philosophie*, Rennes, PUR, 2011, Deuxième Partie, Les correspondances entre peindre et philosopher, p.67-80.

17. E.Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, Le langage, 1923 ; La pensée mythique, 1925 ; La phénoménologie de la connaissance, 1929.

18. Nous tirons parti partiellement ici d'une analyse faite dans *Être, soi, sens*, La dialectique réflexive, II, Ed.du Septentrion, Lille, 2008, p.112-114, en lui donnant un enjeu théo-ontologique. Cf. aussi notre contribution, « La fonction de l'art entre la religion et la science dans le système des formes symboliques », dans *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, M.van Vliet (éd), Presses universitaires de Rennes, 2010.

lui-même. Cette « visée » (*Meinung*) idéale peut être illustrée de façon historiographique à partir de l'art et de la science de la Renaissance et surtout du dix-huitième et du dix-neuvième siècle.

En effet, même si l'art occidental s'est d'abord mis au service de l'illustration des vérités et des dogmes de la religion, il en vint progressivement à traiter toutes sortes de thèmes profanes. Cette extension contribua à faire prendre conscience à l'artiste de sa propre créativité, indépendamment de présupposés relevant de la « croyance religieuse ». Après avoir rappelé que l'art avait une fonction magique dans le cadre du mythe, puis une fonction d'édification morale dans le contexte de la religion, Ernst Cassirer en vient à décrire sa nouvelle fonction de symbolisation dans le contexte de son autonomie proprement esthétique : « les premières ébauches de mise en œuvre authentiquement artistiques, écrit-il, constituent cependant un nouveau point de départ pour le développement de l'esprit, un nouveau "principe" »¹⁹. Un tel « nouveau principe » selon l'expression de Cassirer prépare le renversement de la dépendance du sens de l'humain et du monde, en termes métaphysiques de la psychè et du cosmos, vis à vis d'un être transcendant, s'imposant d'abord au soi qui croyait d'emblée y participer dans le contexte de la religion, de ses révélations et de ses dogmes. Exprimé dans les termes de l'opposition dialectique entre métaphysiques de la participation au sens et métaphysiques de l'attribution humaine du sens de l'être, ce renversement d'origine, ramène la démarche réflexive à une attribution du sens par le soi ou le sujet humain fini, « car, écrit Cassirer, c'est seulement à ce stade que le monde imaginaire que l'esprit oppose au simple monde réel des choses acquiert une validité et une vérité qui lui sont purement immanentes »²⁰. Le sens de l'être n'est plus avant tout participé religieusement mais attribué artistiquement au monde, et un nouveau modèle de science puis de métaphysique en découle, une métaphysique fondée avant tout sur le jugement attributif humain et non plus avant tout sur la participation humaine à la révélation religieuse du divin.

J'en viens alors à la troisième partie de mon exposé, dans laquelle je voudrais préciser les enjeux ontologiques de cette double autonomie des formes de l'être, celle de l'art d'un côté et, complémentaiement, celle des sciences. En vertu de ce « nouveau principe », onto-anthropologique si l'on peut dire, la légalité du sensible qu'analyse Cassirer n'est plus la « présentation » (*Darstellung*) analogique-participative d'un sens divin donné à l'homme par la révélation, mais la projection attributive de sa subjectivité par l'esprit fini : « ce monde ne tend pas vers quelque chose d'autre, écrit Cassirer, il ne renvoie pas à autre chose »²¹. La légalité imposée par les règles de la construction et du style artistiques à l'image esthétique constitue ainsi la transition entre la religion et la science dans le système des formes proposé par le philosophe néo-kantien. L'art tend donc à suspendre la supposition crédible d'une chose en soi divine qui nous donnerait son image et ses règles d'interprétation, ou mieux, qui ferait de nous-mêmes ses images analogiques participées, en nous mettant ainsi dans une dépendance

19. E. Cassirer, *La philosophie des formes symboliques*, II, p.43.

20. Ibidem, p.43. On remarquera qu'il ne s'agit pas seulement d'affranchir la sensibilité comme telle mais de lui reconnaître validité et vérité, autrement dit une légalité spécifique, d'abord au sein de l'art, puis au sein de la sciences des phénomènes sensibles eux-mêmes.

21. Ibidem.

théo-ontologique radicale : « c'est aussi à ce moment, ajoute Cassirer, que l'esprit peut avoir avec ce monde des rapports véritablement libres »²². La légalité de la représentation sensible une fois coupée de son fondement transcendant et ramenée aux formes immanentes de l'esprit ou du soi fini, deux nouveaux stades génétiques essentiels se présentent à l'intentionnalité de l'esprit.

Le premier ouvre la voie de l'art proprement dit, développant cette légalité esthétique en laquelle l'entendement n'a pas encore d'autonomie vis-à-vis de l'imagination. En effet, comme l'a expliqué Kant, les « Idées esthétiques » du génie créateur de l'art donnent trop à penser à l'entendement, de sorte qu'aucun de ses concepts n'est adéquat à la fécondité interprétative infinie de l'image, qui sensibilise à présent de façon symbolique les absolus ontologiques de la métaphysique : l'âme, le cosmos, Dieu²³. C'est cet excès de sens intellectuel qui donne lieu à l'infinité des interprétations des chefs d'œuvre de l'art que nous connaissons. Même si l'art traite alors de sujets religieux, il faut bien en distinguer les œuvres de celles qui ont d'abord pour but l'édification des fidèles : l'on peut ici penser à la différence de motivation entre un Fra Angelico (1400-1455) et un Léonard de Vinci (1452-1519) dans leur traitement de scènes et personnages religieux.

La seconde voie développée dans la prise en charge de la légalité immanente des formes du sensible est celle de la science proprement dite. Il s'agit cette fois d'une légalité esthétique admettant l'applicabilité des formes conceptuelles logico-mathématiques de l'entendement constituant l'objectivité des phénomènes observés : « car la science aussi, écrit Cassirer, ne se distingue pas des autres degrés de la vie de l'esprit parce qu'elle (...) affronterait la vérité des choses en soi, elle s'en distingue au contraire parce qu'elle connaît et comprend mieux qu'ils ne peuvent le faire les symboles qu'elle utilise »²⁴. La finalité de la science est donc bien, corrélativement à la compréhension rationnelle des objets, celle d'une compréhension conceptuelle de soi du sujet, dans une expérience des phénomènes qui va au-delà de l'incompréhensibilité que lui opposent les idées esthétiques dans les chefs d'œuvre de l'art. Le philosophe, par contre, va pouvoir penser plus rigoureusement ces derniers, mais sans assurément les connaître non plus à proprement parler à la manière d'objets de science.

C'est cette seconde voie, la voie épistémologique qui, en autonomisant la pensée intellectuelle du sujet, l'amènera à dépasser la forme purement esthétique. Mais il ne s'agit toujours là que d'un autodépassement dialectique, d'une *Selbstaufhebung* de l'entendement déterminant par l'entendement réfléchissant. Cette dialectique autoréflexive est la forme que prend désormais la pensée philosophique en tant que philosophie transcendantale se substituant à l'ontologie dogmatique des Descartes, Spinoza et Leibniz. Kant l'avait déjà écrit que « le nom orgueilleux d'une ontologie qui se fait fort, à propos des choses prises absolument, des choses en général, de fournir des connaissances synthétiques a priori (...) doit faire place au nom modeste d'une simple analytique de l'entendement pur »²⁵.

On voit bien ici que le passage de l'art à la science n'est pas avant tout empiriquement historique, mais idéalement phénoménologique. C'est donc bien l'intention de l'idée de vérité de l'entendement qui meut effectivement, selon

22. Ibidem, p.44.

23. E.Kant, *Critique de la faculté de juger*, 1790, § 49.

24. E. Cassirer, ibidem, p.44.

25. E.Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A.Renaut, GF Flammarion,1997, p.300.

l'analyse de Cassirer²⁶, la conscience esthétique : l'entendement, d'abord dépassé par ces symboles artistiques d'Idées rationnelles inaccessibles en soi que sont les « Idées esthétiques », est encore à ce stade sous la dépendance d'un inconditionné qu'il ne maîtrise pas, même si, à présent, cet inconditionné ne lui est pas transcendant comme dans la religion, mais lui est immanent. La théorie kantienne du schématisme de l'imagination permet alors à Cassirer de saisir l'autonomisation de l'entendement dans son rapport à l'imagination. Substituant l'hypotypose schématique (science) à l'hypotypose symbolique (art)²⁷, l'entendement peut enfin construire ses propres concepts dans des formes sensibles soumises à sa légalité objective pure. La conséquence en est, du point de vue du langage, le passage, après la fonction d' « expression » (*Ausdruck*) du mythe et du rite, la fonction de « présentation » (*Darstellung*) qui était celle de l'art, à la « fonction conceptuelle » ou de « pure signification » (*reine Bedeutung*) qui est celle des symboles langagiers de la science, pure signification que réfléchira à son tour la philosophie. Dans l'expression rituelle et mythique le langage est autant l'expression de la chose en même temps que l'expression de l'être humain, les deux s'identifient l'un à l'autre ; avec la religion et l'art, la séparation se fait, certes, entre la chose et le langage qui en est la présentation indirecte, mais la signification et la réalité sensible des symboles ne sont pas encore clairement distinguées l'une de l'autre (d'où l'importance des analogies, des allégories, des similitudes, indirectes, etc. . .) ; avec la science et la philosophie, la signification des signes est séparée abstraitement de leurs signifiants et peut faire l'objet d'une réflexion purement conceptuelle, mathématique ou logique.

C'est à présent le soi pensant producteur de ses concepts, qui en construit les signifiants « exacts » mais « arbitraires » au sens saussurien (c'est-à-dire « conventionnels » dans la communauté des travailleurs de la preuve) : schèmes et signes du discours de science opèrent la détermination a priori notamment mathématique, de la forme ontologique des phénomènes. Que la « science » (*Wissenschaft*) soit bien pour Cassirer une forme de l'auto-compréhension de l'esprit plus satisfaisante que l'art est indéniable. Mais il ne s'agit encore que de la science objective de l'entendement en attente de sa réflexion critique transcendantale. Cette philosophie critique en tant que dialectique de la réflexion, opère bien une critique négative du savoir dogmatique en métaphysique (et du « savoir absolu » spéculatif hégélien s'achevant dans la totale identité du sujet et de l'objet du savoir). C'est qu'en effet, « la liberté de l'esprit par rapport à ses créations ne s'acquiert et ne se conserve, écrit Cassirer, que par un incessant travail critique »²⁸.

La philosophie prétend sans doute d'abord elle-même être une « science » en un sens dogmatique, en étendant à l'inconditionné ou à la détermination de l'être absolu un usage de catégories de la science objective : cause, substance, etc. Si l'on veut « dialectiser » le mouvement par lequel la science se dépasse en « philosophie critique », il faut insister sur la crise du savoir métaphysique

26. Cette visée d'autonomisation de l'entendement est un aspect de l'intellectualisme des néo-kantiens transmis à Cassirer.

27. E.Kant, *Critique de la faculté de juger*, § 59, éd.cit. : toute hypotypose, comme sensibilisation (*Versinnlichung*) d'un concept est double, « ou bien elle est schématique lorsqu'a priori l'intuition correspondante est donnée à un concept que l'entendement saisit ; ou bien elle est symbolique, lorsqu'à un concept que la raison seule peut penser et auquel aucune intuition sensible ne peut convenir, on soumet une intuition telle qu'en rapport à celle-ci le procédé de la faculté de juger est simplement analogue à celui qu'elle observe quand elle schématise. . . ».

28. E.Cassirer, *Philosophie des Formes Symboliques*, II, p. 44.

découlant des conflits internes au dogmatisme exposés dans les antinomies kantienne de la Raison Pure : « l'affirmation de l'adéquation rei et intellectu reste son point de départ naturel. Mais d'un autre côté, cet acte fondamental inclut en lui-même sa propre contradiction dialectique », écrit Cassirer ²⁹.

Le savoir philosophique devient une réflexion autonome vis-à-vis de la science dogmatisée, comme l'art avait, avant lui, opéré son autonomie vis-à-vis des dogmes religieux. Il y a là un parallélisme dialectique entre deux genèses, celle de l'art vis-à-vis de la religion, et celle de la philosophie phénoménologique vis-à-vis du dogmatisme métaphysique. Au départ, la philosophie rationnelle n'était d'abord, elle aussi, qu'une extension dogmatiquement amplifiante de la science. Mais en un second moment, celui des contradictions entre les différents dogmatismes, la philosophie se réfléchit « sceptiquement » en constatant d'abord factuellement l'impossibilité de son usage dogmatique, insolublement conflictuel : c'est le moment dialectique de l'auto-contradiction avérée. Mais il y a là une dialectique d'autolimitation du savoir qui mènera à la réflexion transcendantale, on passera alors d'une censure sceptique et factuelle de la raison dogmatique à un Tribunal critique légitimant ses interdictions.

Initialement dirigée vers les formes nécessaires de l'objectivité, la pensée conceptuelle s'oriente alors vers sa propre subjectivité constituante afin de comprendre si ce qui la rend possible ne serait pas ipso facto ce qui la limite par essence : « dégoûté du dogmatisme qui ne nous apprend rien et du scepticisme qui ne nous promet rien du tout, Kant pose la question clé de la critique, écrit Cassirer : une métaphysique en général est-elle possible ? » ³⁰. Mais « l'histoire de la raison pure » telle que Kant l'avait esquissée s'est trouvée continuée en même temps que modifiée par Ernst Cassirer que nous avons suivi dans plusieurs de nos réflexions et travaux. En effet, ce qui caractérise le dogmatisme de notre époque contemporaine, c'est moins l'extension à l'être des choses en soi de ce qui n'est valable formellement que pour l'être des phénomènes. C'est plutôt l'ina perception que la science ne s'applique aux phénomènes que dans la mesure seulement où elle est une construction fondée sur le « soi » spirituel fini. Une garantie divine absolue de caractère théo-ontologique est illégitime dans la mesure où est impossible l'orientation cognitive vers cet absolu divin des catégories phénoménales.

Or cette orientation continuait de trouver chez Hegel une justification dans l'enracinement du savoir dans la croyance religieuse chrétienne, du concept spéculatif dans la représentation religieuse et dans ses schèmes ontologiquement participatifs. Et cela, même si la structure attributive aristotélicienne de la proposition métaphysique était supprimée dans la proposition spéculative au bénéfice d'une auto-attribution dialectique du sujet ³¹. L'affranchissement de l'art vis-à-vis de la religion entraîna bien un affranchissement de la science vis-à-vis de son ancienne orientation vers l'absolu divin. Mais, après l'art, le « nouveau culte de l'humain » s'empara de la science elle-même qui retourna ses catégories cognitives vers l'homme pour le connaître enfin scientifiquement. Edmund Husserl a montré, notamment dans ses travaux sur la Crise des sciences européennes, que le danger du dogmatisme scientifique contemporain ne réside plus à présent dans l'orientation théo-ontologique des catégories de la phénoménalité,

29. Ibidem, III, p.16.

30. PFS, III, p. 13.

31. Cf. notre livre *Analogie de l'être et attribution du sens*, Lille, Septentrion, 2013, Seconde Partie, ch. 4.-De l'agir ontologique à l'agir attributif : la proposition dialectique.

mais dans l'objectivisme et le naturalisme découlant d'une dogmatisation des sciences de l'esprit ou de la culture, c'est-à-dire des sciences dites « humaines » elles-mêmes.

* * *

En conclusion, et s'il est permis de faire référence à mes propres recherches métaphysiques, c'est bien ce motif d'une productivité des catégories culturelles de l'ego pur ou du soi se pensant qu'a retrouvé la dialectique réflexive dont j'ai proposé l'hypothèse interprétative. De même que, dans mon action, je ne dois pas me penser comme réduisant ma subjectivité agissante au moi qui en est le phénomène particulier et en quelque sorte l'instrument, de même, dans la connaissance de la totalité que je suis, donc de mon être, je suis une synthèse de soi universel et de mon moi particulier, je ne peux donc me réduire à ce moi particulier comme effet ou reflet de ma seule vie sociale et psychologique.

Nous retrouvons ici cette légalité intellectuelle du sensible, plus généralement du « vécu », qui suppose réflexivement une instance pratiquement et théoriquement constituante, celle d'un soi transcendantal de sens universel. Or l'autonomie du soi n'aurait nullement été conquise sans l'affranchissement lui-même légal et transcendantal de l'art vis-à-vis de la religion et la science vis-à-vis de l'art. Cet enchaînement de conditions de possibilité confirme la valeur de la séquence religion-art-philosophie pour l'auto-compréhension d'une philosophie critique en alternative à la séquence théo-ontologique hégélienne, art-religion-philosophie. La nouvelle séquence, étant solidaire de la théorie kantienne des idées esthétiques, rétablit également un lien plus étroit entre les Idées philosophiques de la raison et les idées esthétiques de l'art, notamment de la poésie, qu'avec les symboles religieux. J'ai rappelé en effet plus haut que ceux-ci sont avant tout subordonnés à une intentionnalité d'édification morale et affective par le biais d'une participation et d'une imitation, d'où l'importance de la fonction de « présentation » par exemple dans l'imitatio Christi. Ceci explique en particulier la confrontation étendue menée dans certains de mes récents travaux entre ontologie, poésie romantique allemande et poésie mallarméenne³². Avoir privilégié comme je l'ai fait les métaphores poétiques et picturales plutôt que les métaphores de l'imaginaire mythique et religieux, pourtant respectables et fécondes à leur niveau, est dès lors compréhensible de mon point de vue.

ANNEXE À LA CONFÉRENCE. En annexe à cet exposé, j'évoquerai trois questions. D'abord, la question des rapports entre les cinq formes fondamentales car possiblement fondatrices et d'autres formes culturelles comme la politique ou la technique est souvent posée. On peut prendre l'exemple de *The myth of state* (Le mythe de l'État, 1946) pour éclairer ce rapport. Les cinq formes sont fondamentales dans la mesure où chacune d'entre elles peut fonder la politique par exemple ou la technique, fonder c'est-à-dire en justifier la valeur. Si le mythe peut fonder une certaine forme de politique, l'inverse n'est pas vrai ou encore si l'art peut fonder une certaine politique, l'inverse n'est pas vrai, de même pour la technique etc. La politique et la technique ne sont donc pas des formes symboliques fondatrices.

32. Cf. notre confrontation du quadrilatère mallarméen du monde avec le « quadriparti » heideggerien, in ESS, éd.cit. p. 245-247 et plus récemment *Novalis-Mallarmé. Une confrontation*, Paris, Honoré Champion, 2020.

Ensuite la question du néant dans son rapport à l'être, qui renvoie au débat entre Cassirer et Heidegger à Davos (1929). Si Cassirer met l'accent sur la détermination de l'être par les formes symboliques qui leur donnent leur sens, il n'ignore pas que la forme première du mythe est affrontée à l'indétermination de l'être en d'autres termes au chaos ou au désordre, et en ce sens au néant. On pourrait montrer que chaque forme se trouve confrontée à une expérience de l'indéterminé, donc du néant, du non-être déterminé (la religion à la création, la science à l'absurdité logique, etc). Pour Heidegger, il y a une expérience du néant beaucoup plus fondamentale et générale qui est celle de l'angoisse du néant comme possibilité de la détermination, qui renvoie l'homme à son « être-là » (da-sein) et au projet d'exister. L'existence est donc un universel beaucoup plus radical que la culture au sens de Cassirer. Mais celui-ci répondrait que l'universel du soi, y compris celle du néant, est toujours concrétisé dans une expérience culturelle : par exemple ici la conceptualisation d'une angoisse transmise par le biais des penseurs chrétiens : Augustin, Pascal, Kierkegaard.

Enfin la question de la dialectique. Il y a dialectique dès qu'il y a dualité dans l'unité et unité dans la dualité, opposition et unité des opposés en général. L'esprit, en tant que conscience, est à la fois présence à soi (déjà une forme de réflexivité) et distance à soi dans le temps, dans l'espace, dans la pensée de soi, etc. Dans les différentes formes symboliques c'est donc un même esprit humain qui est présent à soi en tant que donnant sens à l'être et visant une certaine vérité de ce sens, mais en même temps c'est à travers des formes particulières et distantes, voire contradictoires avec soi et avec les autres, que l'esprit humain universel exerce cette présence signifiante, la vérité au sens mythique n'est pas la vérité au sens artistique ou scientifique, etc. Notre esprit est donc à la fois universel et particularisé, universel concrétisé. Cassirer nous propose un essai de totalisation de ces formes de présences réflexives et concrètes, totalisation que pour ma part je nomme « dialectique réflexive », car l'unification des formes s'effectue à travers des oppositions successives de soi avec soi, des ruptures, crises et critiques, qui amènent un progrès de la réflexion. Une forme ne se comprend donc vraiment que quand ses contradictions internes font qu'elle se dépasse au sein d'une forme plus compréhensive qui unifiera ses opposés sous une forme nouvelle plus compréhensive : le mythe, dans la religion, la religion dans l'art, l'art dans la science et la science dans la philosophie. C'est évidemment cette visée d'une totalisation systématique des formes dont Cassirer a hérité de Hegel, mais il n'en fait pas une science logique, définitivement achevée comme Hegel, il s'agit plutôt d'un jugement d'autoréflexion de l'esprit et c'est en cela qu'il se rattache au criticisme kantien.