

Les héritiers déshérités

Filippo Palumbo, *Université de Montréal*

Kant et le problème de l'auto-éclaircissement du sujet

Le texte que nous présentons ici constitue avant tout une tentative de répondre à la question suivante : qu'est-ce que l'*Aufklärung* (les *Lumières*) a légué aux époques postérieures ? Il n'est pas sans intérêt de préciser d'entrée de jeu que par le terme *Lumières* nous entendons un mouvement intellectuel qui embrase le XVIII^e siècle et qui soumet à une révision radicale la conception du monde transmise par la pensée religieuse. Kant, qui définit son propre siècle comme le siècle de la critique, soutient que l'*Aufklärung* est l'époque où la raison s'étant élevée à la conscience de soi ne veut ni ne peut plus chercher à l'extérieur d'elle-même les critères en fonction desquels elle doit s'orienter. De ce fait, la particularité des *Lumières* consiste précisément en ce qu'elles provoquent une rupture radicale avec la tradition – en revendiquant comme propriété du sujet ce qui autrefois appartenait à Dieu. La vision théocentrique ou cléricocentrique est remplacée par une vision anthropocentrique¹. À partir de ce moment, la raison devient la pierre de touche pour toute question concernant l'homme, le monde et Dieu. Elle incarne l'autorité absolue en matière de connaissance, morale et religion ; du haut de son tribunal, elle accorde sa « sincère estime » à tout ce qui peut soutenir « son libre examen ».

Or, dans la *Critique de la raison pure*, Kant nous dit que rien ne doit échapper à ce « libre examen » et que la raison elle-même doit se soumettre à l'impératif de la critique. Elle doit prouver la légitimité de ses propres prétentions afin de dissiper toute perplexité à l'endroit de la transparence des procédés par lesquels elle discrimine ce qui relève de l'erreur de ce qui relève de la vérité. La raison doit se libérer de tout ce qui pourrait exciter contre elle le soupçon qu'elle ait usurpé l'autorité dont elle jouit.

La raison est sommée de se présenter devant son propre tribunal ; en quelque sorte, elle est sommée de se dédoubler. C'est pourquoi, elle finit par se retrouver à deux places différentes : elle est à la fois

juge et imputé dans un procès qui n'est qu'une tentative dramatique d'auto-éclaircissement. Or, au cours de ce procès, elle est confrontée à un problème fâcheux : à savoir, le problème de définir le terme « auto-éclaircissement » (ou autoréflexion). Que signifie-t-il au juste ? À quoi le suffixe « auto » renvoie-t-il ? Faut-il entendre par là qu'il existe une essence subjective préexistante, laquelle, ne se connaissant pas elle-même, sortirait d'elle-même pour s'observer de l'extérieur ?

Le paradoxe du criticisme kantien

Le criticisme kantien jette une ombre troublante sur le sujet qui se fait jour au Siècle des *Lumières*. En effet, comme l'ont remarqué Nietzsche et Adorno, Kant semble mettre le doigt sur une vérité foncièrement inactuelle pour la conscience moderne : c'est-à-dire, le clivage du sujet pensant. Selon Adorno, Kant remplace le concept substantiel de raison hérité de la tradition métaphysique par celui d'une raison fragmentée dont l'unité n'est plus que formelle². Il sépare les facultés de la raison (raison théorique, raison pratique, faculté de juger), plaçant chacune d'entre elles sur des fondements censés, paradoxalement, se fonder eux-mêmes. Le philosophe de Königsberg n'éprouve nullement comme une lacération le clivage du sujet ; en effet, il continue de croire que derrière les personnages que la raison joue dans le drame de la critique de soi, il y a quelque chose de stable.

Néanmoins le système kantien lègue à la postérité une sorte de sentiment de claustrophobie. Par exemple, Hegel montre que le mythe kantien de la libération par la raison s'avère un leurre et que l'homme libre est celui qui s'enferme dans le réduit de sa folie. L'homme kantien est porteur d'une « double raison ». Autrement dit, il existe en lui deux compartiments cérébraux : l'un pour la raison qui critique, l'autre pour la raison qui est critiquée. Perdu dans le labyrinthe de cette rationalité clivée, Kant ne peut célébrer qu'une victoire à la Pyrrhus ; en effet, l'autoréflexion de la raison ne fait pas que rompre tous les liens de la tradition pour permettre au moi décentré de vivre dans le bonheur que lui procure la parfaite jouissance de lui-même. Elle clive aussi le sujet en le condamnant à errer dans un labyrinthe sans voies d'issue à la recherche de l'égalité avec soi.

Selon Hegel, le criticisme kantien naît là où il n'a plus aucune raison d'être, au terme d'une tentative exaspérée de remédier à l'état de scission dans lequel la modernité a précipité l'homme, tentative qui a pour effet d'aggraver cette scission elle-même et de dissoudre l'unité du sujet en son contraire. Le corollaire qui découle nécessairement de la forme de rationalité tirée au clair par Kant est l'inconsistance fondamentale de l'homme moderne.

Certes, la raison est la pierre de touche de la vision du monde imposée par l'*Aufklärung* ; néanmoins, comme nous l'avons vu plus haut, elle ne peut remplir sa fonction de fondement ultime de la réalité qu'en empruntant le chemin du déchirement radical. Elle doit renoncer à son unité immédiate afin de devenir ce qu'elle est. Ce que l'*Aufklärung* porte sur la scène de l'histoire, c'est un individu qui se laisse paisiblement conduire hors des frontières de son moi, un individu qui avant de vivre en harmonie avec lui-même, doit d'abord se connaître et qui, néanmoins, ne peut se connaître qu'en brisant cette harmonie.

La découverte à laquelle aboutit la modernité c'est que la raison établit sa cause sur un abîme où elle risque de s'anéantir. En effet, comme le montrera Nietzsche, derrière le jeu des dédoublements et des métamorphoses du sujet, il n'y a rien. Par conséquent, celui qui veut effectuer la réduction au « moi pur » – tout en supposant que ce dernier est quelque chose qui existe véritablement – se condamne à pousser l'autoréflexion jusqu'à l'aveu dramatique que le sujet n'est que l'épiphénomène d'un jeu de grandeurs impersonnelles. Il n'existe aucun « moi » stable à l'arrière-plan de la comédie douloureuse et déchirante de la critique de soi.

Le piquant de la chose c'est que, ayant voulu célébrer la grandeur d'une raison qui trouve en elle-même ses propres garanties, Kant finit par devenir le fossoyeur du credo sacro-saint de la modernité : c'est-à-dire, le credo concernant l'autonomie du sujet. À partir de Kant, en effet, l'expression « transparence à soi » ne signifie plus que perte de l'immédiateté à soi, chute dans les Ténèbres de l'aliénation. La forme déterminante de la subjectivité kantienne est la scission, le déchirement, la duplicité irréductible. L'homme kantien (l'*Aufklärer*) est le penseur qui ne se possède pas lui-même et qui néanmoins se

promet de se rattraper en cours de route. Poussé par sa propre nature, il est amené à poursuivre son vrai « moi » convaincu que bientôt il finira par l'atteindre. Cependant, de manière paradoxale, son désir d'être au plus près de lui-même le condamne à se diviser en deux.

Avec Kant, l'opinion naïve selon laquelle tout « moi » a une meilleure connaissance de lui-même, puisqu'il en est le plus proche, saute en mille morceaux. Le propre de l'homme, comme le disait Heidegger, consiste à ne pouvoir atteindre l'égalité avec soi qu'au sein de l'aliénation la plus radicale. L'homme est l'être le plus « éloigné » de lui-même, condamné à chercher sa propre consistance en ce qui n'en a pas.

Le non-legs des Lumières

Dans cette perspective, nous pouvons maintenant essayer de répondre à la question formulée au tout début de cette étude, c'est-à-dire la question concernant le legs de l'*Aufklärung*. Comme nous l'avons montré plus haut, le sujet qui fait son entrée sur scène au Siècle des Lumières, est – pour emprunter l'expression de Sloterdijk – un « fond sans figure, un écran sans texte, une surface sans profondeur³ ». Or, le vide étant sa dimension essentielle, l'homme moderne ne trouve rien en lui qu'il puisse transmettre à la postérité, aucun contenu positif de pensée. On pourrait alors soutenir que les *Lumières* ne nous ont rien légué et que par conséquent nous ne sommes pas leurs héritiers. L'idée consolante de l'autoréflexion en tant que conservation et transmission d'un sens dissimulé dont le sujet serait le dépositaire, prend fin avec Kant. L'autoréflexion, en fait, ne laisse rien sur son passage. L'*Aufklärung* ne produit que des hommes vides qui ne peuvent rien transmettre à leurs successeurs.

On pourrait néanmoins rétorquer à cette manière de voir les choses que les *Lumières* nous ont tout de même légué au moins ceci : l'impossibilité de léguer quoi que ce soit. À cet effet, nous sommes les héritiers des *Lumières* dans la mesure où nous sommes des déshérités spirituels qui n'ont de cesse de poser des questions énigmatiques sur la manière dont l'homme vide devrait assumer une existence qu'il ne connaît que trop bien mais qu'il semble contempler de loin, sans y participer.

Ce que nous avons hérité des *Lumières* c'est une sorte de contrainte: la contrainte qui nous pousse à questionner le sens des choses, à questionner leur pourquoi, à nous interroger sur ce qui n'admet aucune réponse. Le tourbillon de ce questionnement obsessionnel est la conséquence immédiate du désespoir causé par le caractère inaccessible de la vérité. On ne fait que questionner, il n'y a que la nécessité du questionnement, même s'il n'y a aucune question précise à poser, ni aucune réponse certaine qui pourrait nous tirer du pétrin.

L'homme et la question

Selon Kant, le propre de l'homme est une certaine dimension métaphysique qui l'amène à rechercher la cause de tout ce qui existe. L'homme des *Temps modernes* a besoin de trouver un sens à tout ce qui l'entoure et ne peut considérer vrai ou acceptable que ce qui admet une explication rationnelle. Dans son essai consacré à la pensée de Leibniz, Heidegger reprend à son compte cette thèse kantienne et nous dit que l'homme réalise son essence par un questionnement tourné vers la vérité cachée des choses. Selon Heidegger, nous ne pouvons demeurer les êtres que nous sommes, sans prétendre que nous soit fournie la raison de ce que nous sommes. L'essence du *Dasein* est la question. Le *Dasein* est pur questionnement qui ne peut se satisfaire d'aucune réponse dogmatique.

Aussi, la raison est-elle forcée par sa nature même à chercher la cause et en cherchant la cause elle ne peut pas ne pas s'interroger sur la cause de la cause⁴. Or, cette quête – qui ne peut être apaisée que par un terme qui soit à lui-même sa propre cause (*causa sui*) – ignore son caractère insensé. Les *Lumières* révèlent, quoique de façon involontaire, l'insoluble aporie dans laquelle on s'embourbe dès lors que l'on prétend trouver la raison ultime des choses. Car la recherche n'est que l'expérience continue de l'impossibilité d'une réponse définitive et la quête monomaniaque du sens caché est un feu qui met la vérité en mille morceaux. La pensée post-kantienne a relevé que toute recherche tournée vers la compréhension du sens dissimulé est nécessairement condamnée à l'échec.

La cage d'acier

Le caractère tragique de l'impossibilité d'atteindre un but dernier a tellement marqué la conscience moderne que quelques philosophes – nous pensons surtout à Weber et à Habermas – décrivent la rationalité qui se met en place au siècle des *Lumières* en ayant recours à la métaphore gnosticisante de la « cage d'acier ». D'autres philosophes, comme Sartre parlent plutôt d'une prison à portes ouvertes – ou sans murs – en faisant par là référence à la liberté de pacotille dont jouit l'homme moderne. La liberté que la raison rend possible n'est pas assumée, mais subie. Autrement dit, selon Sartre, l'homme n'est pas libre, mais il se trouve libre dans le monde où Dieu est mort. Il est remis à sa liberté et, au fond, il en souffre. Il en est prisonnier. Il ne peut pas se débarrasser du fardeau de cette liberté accablante, que la raison lui a imposée.

Ce thème s'est développé de façon typique avec Kafka, dont la production littéraire n'est pas étrangère à certains motifs que l'existentialisme abordera quelques décennies plus tard. Kafka met en place un monde où l'homme est pris dans un ensemble de filets qui rendent impossible toute échappée vers la transcendance. Ici, se fait jour le sentiment d'un obscur et incompréhensible destin, d'une fatalité dominant l'éternelle liberté humaine : c'est le sentiment du fond énigmatique et d'une obscurité angoissante vers lesquels la vie descend par degrés. Il n'est pas sans intérêt de souligner que « *Entfremdung* » compte au nombre des termes qui apparaissent le plus souvent dans l'œuvre de Kafka. *Entfremdung* est un dérivé du verbe *Entfremden* qui signifie rendre étranger, aliéner, provoquer la perte du rapport à l'origine, c'est-à-dire provoquer l'oubli de l'essence, de la raison d'être, de la cause. Dans le monde de Kafka, l'homme ne devient pas aliéné. Il l'est depuis toujours. L'aliénation ne renvoie pas à un « moi pur » égaré au milieu des Ténèbres du monde moderne. L'aliénation n'est pas le « pays étranger » où l'homme s'exile et se perd, mais l'élément où il naît et où se constitue sa conscience. Chez Kafka, l'aliénation n'est pas quelque chose à laquelle on peut se dérober, mais ce en quoi nous sommes « pris ».

Cette idée va dans le même sens qu'une des thèses fondamentales du jeune Heidegger. Dans son œuvre magistrale, *Être et Temps*,

Heidegger soutient que l'homme est jeté dans le *On*, à savoir dans une forme anonyme et anodine d'existence qui le décharge de toute détermination propre et personnelle. Le *On* est ce qui est proche, ce qui est à proximité et que nous rencontrons tout d'abord. Le *On* est ce en quoi nous vivons ; c'est la forme de vie dans laquelle nous sommes jetés. C'est l'habituel en tant qu'il nous enveloppe et dans lequel nous sommes *comme* chez nous. «Or», écrit Heidegger, «l'habituel possède en propre cet effrayant pouvoir de nous déshabituer d'habiter dans l'essentiel, et souvent de façon si décisive qu'il ne nous laisse plus jamais parvenir à y habiter⁵». Le *On* est ce par quoi l'homme trouve un semblant de salut dans la conformité des sentiments et des coutumes, dans la servilité la plus révoltante, c'est-à-dire la servilité qui apparaît sous le jour d'une fausse libération.

Par-delà la variété des conceptions mentionnées ci-dessus, la tonalité affective fondamentale qui caractérise la pensée post-kantienne est une sorte d'angoisse, voire de claustrophobie, qui s'explique par le fait que l'homme moderne perçoit comme un poids, et non pas comme une conquête, l'évasion hors de la prison métaphysique dans laquelle il était forcé de se considérer comme une créature de Dieu. À cet effet, Heidegger emploie précisément le terme «poids» (*Last*) pour expliquer la sensation qu'éprouve, à «être jeté» dans le monde, celui qui a un sentiment de son être-là aussi vif que lui sont obscurs le «d'où» et le «vers où».

Comme le dit Fromm, l'homme a conscience de lui-même comme entité séparée et cette forme de conscience fait de son existence une prison insupportable. Nous avons affaire ici non pas à une vérité qui a pu être saisie profondément par quelques penseurs isolés, mais à quelque chose que l'on perçoit dans l'atmosphère propre du nihilisme occidental, le nihilisme qui émerge avec l'*Aufklärung* et qui atteint son sommet à l'époque où l'on prend conscience que Dieu est mort.

Comme nous avons vu plus haut, la révolte contre le monde de la tradition qui se met en place au XVIII^e siècle finit par garantir une liberté de pacotille. Le nouveau monde moderne n'apparaît plus que comme un labyrinthe d'errance sans voie d'issue et dont les chemins vont tous dans la mauvaise direction. Le sens de cette crise de la modernité peut se résumer de la manière suivante : pour celui

qui a voulu être libre, la liberté est devenue sa ruine. À cet effet, l'information métaphysique fondamentale que les *Temps modernes* nous délivrent est que l'homme vit dans une « cage d'acier » – pour emprunter l'expression wébérienne. Le poète dit : « [...] nous vivons dans une machine, / et l'intérieur est semblable à l'extérieur, / comme si l'âme n'était qu'un gaz d'échappement qui sort, / gênant, d'un moteur bruyant⁶ ».

Nietzsche et le non-dépassement de l'Aufklärung

On ne peut comprendre l'orientation « négativiste » de la mouvance de pensée convoquée ci-dessus, sans passer par l'enseignement de Nietzsche. En effet, Nietzsche est celui qui dévoile le caractère faux et emprunté du *Je pense* kantien, c'est-à-dire celui qui dénonce l'artifice, voire le mensonge sur lequel reposent l'*Aufklärung* et toute la modernité. Nietzsche mine l'identité du sujet. Il montre, que ce dernier est envahi par des forces impersonnelles et réduit à l'état d'épiphénomène de puissances anonymes et antagonistes.

Or, l'œuvre nietzschéenne a ceci de particulier qu'elle a été reçue, par une large majorité de penseurs contemporains, non pas comme une critique efficace à l'endroit de la schizophrénie de la raison kantienne, mais plutôt comme un double verrou de sûreté qui rendrait stérile toute tentative d'évasion hors de la cage d'acier dans laquelle l'*Aufklärung* a enfermé l'homme moderne. Nous ne pouvons malheureusement pas nous attarder sur cette question, car cela nous mettrait sur des chemins qui nous conduiraient loin de l'objectif, plus limité, que nous poursuivons ici. Nous nous bornerons à montrer que la pensée de Nietzsche loin de dépasser l'*Aufklärung*, finit par s'empêtrer dans une aporie qu'elle hérite du criticisme kantien.

Selon Taubes, l'œuvre de Nietzsche constitue l'effort majeur produit par la philosophie post-kantienne afin de penser la consistance du devenir sans faire intervenir le mensonge de la transcendance⁷. En fait, Kant avait déjà essayé de se débarrasser de la transcendance ; néanmoins, il avait payé sa tentative à un prix élevé. Il avait confiné l'homme dans le réduit d'une rationalité schizoïde qui ne peut se saisir elle-même qu'en se séparant d'elle-même. Or, Nietzsche accepte la prémisse kantienne de la rationalité schizoïde,

mais il la mène jusqu'aux conséquences extrêmes. Il ne suffit pas de reconnaître l'irréversibilité du processus de dissolution qui sous-tend l'*Aufklärung*. Il ne suffit pas non plus de reconnaître l'absence de toute voie permettant de revenir en arrière; selon Nietzsche, il faut encore ne pas désirer parcourir semblable voie au cas où elle existerait. Le destin personnel du sujet autoréflexif ne dépend plus de savoir si l'autocritique lui permettra de se rattraper, car il devient flagrant que la quête de soi demeure par essence inachevable. Il faut accepter sans crainte l'inexistence d'appuis. C'est à cette seule condition que se pose le problème de savoir dans quelle mesure on peut rendre positif ce qui est négatif.

Nous ne procéderons pas à une étude des thèmes qui se sont cristallisés chez Nietzsche autour de ce motif central – nous pensons par exemple, au thème de la volonté de puissance ou du surhomme. Nous nous contenterons de dégager quelques lignes essentielles d'analyse.

Le Zarathoustra nietzschéen annonce que ce serait terrible d'être livré à la solitude, sans aucune loi au-dessus de soi, avec une liberté qui, en fait, n'est rien d'autre qu'une condamnation à l'angoisse. Le problème c'est que si Dieu n'existe pas, il faudrait au moins pouvoir reconnaître qu'on est soi-même Dieu. Mais comme le démontre le criticisme kantien, si on le prend au pied de la lettre, l'autorité de la raison n'est qu'un ersatz, un alibi, un prétexte, un succédané qui a pour tâche de dissimuler une vérité insupportable. C'est-à-dire, le fait que la raison n'est pas le fondement ultime de la réalité car elle ne se fonde pas elle-même. L'homme moderne fait la découverte qu'il n'est pas une fin en soi; il n'est lui-même qu'un stade « pathologique » intermédiaire sur le chemin qui mène vers une immanence libérée de tout finalisme. Le monde de l'*Aufklärung*, avec ses valeurs supérieures (la Raison, le Progrès, l'Homme) selon Nietzsche doit être dépassé car il n'est que le reflet d'un « instinct de décadence », d'une inaptitude à supporter l'idée que l'existence est privée de sens et qu'elle ne se justifie pas à partir de la rationalité téléologique⁸. L'existence se justifie elle-même en tant que libre productivité qui n'est pas prisonnière des formes qu'elle engendre. Nietzsche dira à ce propos que le devenir est innocent.

Or, selon Taubes, la pensée de l'Éternel Retour constitue précisément une tentative de surmonter l'idée typiquement moderne suivant laquelle toute chose serait subordonnée à une fin. L'Éternel Retour allégoriserait le fait qu'il n'y a dans le devenir – c'est-à-dire dans le monde ici-bas, qui pour Nietzsche est le seul existant – la moindre trace de causalisme ou de finalisme, voire d'humanisme. Une fois toutes les idoles renversées, une fois dépassés tous les succédanés de l'autorité divine, nous dit Nietzsche, il ne restera plus que la vie qui s'affirme elle-même ; il ne restera plus qu'un homme libre marchant sans appuis. Nietzsche interprète toutes les valeurs (l'Homme, Dieu, la Raison) comme des manifestations particulières d'une force créatrice anonyme – la volonté de puissance – qui ne connaît aucune contrainte et qui joue avec les formes infinies dans lesquelles elle s'affirme. Comme l'a démontré Deleuze⁹, cette force n'est pas une substance fixe qui reposerait au-delà ou en deçà du monde manifesté. C'est plutôt une capacité d'être inconditionnellement tout ce qu'elle veut être ; il n'existe aucune nature propre à laquelle elle serait astreinte. La multiplicité contradictoire est ce qui définit cette force scindée, schizoïde, qui est en état de conflit permanent avec elle-même et qui s'identifie avec toutes les déterminations opposées qu'elle engendre.

Or, remarque Taubes, par rapport à la volonté de puissance toute distinction disparaît : dans cette perspective, on pourrait se demander pourquoi alors le monde de l'*Aufklärung*, le monde de la vérité et du sujet centré sur lui-même, ne serait qu'une forme imparfaite, voire même dégradée de volonté de puissance. Si tout est volonté de puissance, il s'ensuit que la décadence qui, selon Nietzsche, caractérise les *Lumières* – et plus généralement toute l'histoire du christianisme – n'est elle-même qu'une variété particulière du même principe qui se manifeste partout, en dehors de toute téléologie. Le type pathologique et aberrant de l'homme moderne participe lui-même de ce principe.

Nietzsche, qui aurait voulu rendre au devenir son innocence en le libérant de tout finalisme, de toute superstructure rationnelle, s'empêtre lui-même dans une conception finaliste lorsque, pour donner un sens à la décadence rationaliste et chrétienne, il présente comme une fin pour laquelle il faut se sacrifier, l'homme qui supportera le poids le

plus lourd (l'Éternel Retour). L'homme nietzschéen est celui qui ne sera pas terrorisé, mais exalté par la perspective d'un retour indéfini de l'identique, c'est-à-dire par l'idée qu'il recommencera à être ce qu'il est, d'innombrables fois. L'Éternel Retour – qui, selon Adorno, s'avère une radicalisation de l'*Aufklärung* – semble réintroduire au cœur du rationalisme moderne l'autorité écrasante du destin. À cet effet, comme le soutiennent Adorno et Horkheimer, la critique nietzschéenne de l'*Aufklärung* finit par se renverser elle-même. Chez Nietzsche, la force libératrice de la réflexion acquiert une autonomie absolue et la subjectivité centrée sur elle-même se transforme en un mécanisme de domination anonyme qui cloue l'homme à la croix d'une immanence aveugle: dès lors, l'émancipation ne peut plus se muer qu'en servitude. Dans la *Dialectique de la raison*, les maîtres de l'École de Francfort affirment en effet que: «[l]es assertions de Nietzsche se réfutent en se réalisant et révèlent en même temps ce qu'elles contiennent de vérité qui, en dépit de tous ses hymnes à la vie, était tout de même hostile à l'esprit de la réalité¹⁰».

Sommes-nous sortis de la dialectique des Lumières ?

Selon Habermas, les *Lumières* ont fixé le programme philosophique qui allait rester à l'ordre du jour pour les siècles à venir: à partir de Kant, le problème consistera pour la modernité à trouver ses propres assises en un sujet centré sur lui-même. Nietzsche nous montre, néanmoins, que le prix à payer pour la constitution d'une subjectivité autoréférentielle est le renoncement à la liberté et à l'unité du moi. Nous sommes confrontés ici au paradoxe d'un sujet qui ne peut s'individuer que par une scission qui fragmente le moi lui-même et fait sauter en mille morceaux son enveloppe. Les auteurs qui, tout comme Nietzsche, n'ont accepté l'héritage des *Lumières* que pour soumettre la raison à une critique immanente et pour trouver, par là, une voie d'issue aux impulsions schizoïdes de la philosophie du sujet, se sont enlisés dans une contradiction performative en demeurant ainsi prisonniers des étranges renversements engendrés par la dialectique qu'ils essayaient de transgresser.

Comme nous avons essayé le de montrer plus haut, Nietzsche ne peut résoudre les apories de la philosophie du sujet qu'en relayant

la dialectique des *Lumières* par l'idée d'une productivité anonyme, d'un processus sans sujet à la base de toute individuation subjective. Considérée sous cet angle, la pensée nietzschéenne reflète la situation d'un homme qui subit l'activité d'une force contraignante qui ne lui laisse aucun choix. Les efforts que le philosophe de Sils-Maria produit pour justifier, de manière immanente, la liberté d'un sujet centré sur lui-même n'ont pas d'autres conséquences que de renvoyer l'individu dans les limites du destin.

La pensée contemporaine, par sa critique immanente de la modernité, est tributaire des présupposés sur lesquels se fonde la philosophie du sujet autoréférentiel. La critique des *Lumières* – de Nietzsche jusqu'à Derrida, en passant par Heidegger – poursuit la dialectique qu'elle s'était donnée pour tâche d'interrompre. En prétendant congédier la modernité, la philosophie continentale du XX^e siècle demeure enchaînée aux idées que la modernité a d'elle-même si bien que sa revendication est structurellement condamnée à retomber en deçà de son objectif car elle est comprise dans le projet de domination de la raison. Comme nous l'avons vu dans le cas de Nietzsche, l'autoréflexion qui s'applique à elle-même se transforme en destin. En devenant totale la critique se change en son contraire. En effet, au moment où elle s'émancipe de ses propres fondements, elle se renverse en un processus autonome et dépersonnalisé. La raison post-réflexive ne fait que pousser la réflexion jusqu'à exaspération, c'est-à-dire jusqu'au point où il ne reste plus rien sur quoi réfléchir, car l'intérieur de la théorie est vide et le sujet est remplacé par un système clos qui se reproduit de façon immanente, sans avoir recours à ce qui lui serait extérieur. La raison finit, alors, par se confondre avec une force anonyme et désindividuant en renonçant définitivement à sa puissance de libération et d'individuation.

Le tableau que nous avons brossé au fil des pages précédentes s'avère assez sombre : en effet, nous avons essayé de montrer que l'homme moderne est, vis-à-vis de lui-même, dans la même position de dépendance que l'animal affamé à l'égard de la nourriture, à ceci près qu'il est inconcevable qu'il puisse s'attraper. Le sujet qui se fait jour au Siècle de l'*Aufklärung* est condamné à poursuivre son essence, en un processus qui, en fait, ne peut jamais aboutir à une

véritable possession. Avec les *Lumières*, l'objet de notre aspiration métaphysique la plus profonde est mis hors d'atteinte, mais nous sommes tout de même forcés de le talonner inlassablement.

En ce qui concerne la question de l'héritage, les *Lumières* semblent avoir légué à l'homme contemporain le sentiment d'une dette paradoxale à l'égard de lui-même; une dette dont il ne peut s'acquitter qu'en se condamnant à une « fuite en avant » – pour emprunter l'expression de Bernanos – dans l'espoir d'atteindre, au terme de la course, son vrai moi. En réalité, l'exaspération de la quête de soi ouvre le chemin à une forme anonyme de rationalité qui décharge l'existence de toute détermination personnelle et la noie dans le conformisme. Cette rationalité anonyme n'est rien d'autre qu'une pure contrainte astreignant les individus à reproduire de manière irréfléchie des comportements mimétiques. L'héritier des *Lumières* est un individu qui tout en ayant le sentiment d'être autonome et indépendant, laisse cependant le contrôle de sa vie à des entreprises spécialisées en « amusement » ou *problem solving*. La conséquence ultime de la dialectique du sujet centré sur lui-même est le dressage des cerveaux et des corps. Dans ce contexte, ce que nous lèguent les *Lumières* ce sont des processus de désindividuation collective. Paradoxalement, l'individualisme effréné des *Lumières* mène, au cours d'un processus de libération de l'homme, à une volte-face dans la direction opposée. L'*Aufklärung* aboutit au type d'homme vide, répété en série, produit multipliable et insignifiant qui se laisse organiser dans des foules artificielles, dans le *On*, dans l'être abstrait et impersonnel.

1. Kant ne rejette pas pour autant l'idée d'un monde transcendant. Néanmoins, ce monde doit être tiré de la contemplation et de la connaissance du monde ici-bas.

2. Voir à ce sujet, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *La dialectique de la raison : fragments philosophiques*, Paris, Gallimard, 1974.

3. Peter Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire* suivi de *L'heure du crime et le temps de l'oeuvre d'art*, Paris, Hachette Littératures, 2001, p. 31.

4. À ce sujet, voir : Jean Grondin, *Introduction à la métaphysique*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 207.

5. Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 1999, p. 141.
6. Rainer Maria Rilke cité par Peter Sloterdijk in Peter Sloterdijk, *Le palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*, Maren Sell Éditeurs, 2006, p. 296.
7. Voir à ce sujet : Jacob Taubes, «L'exode hors de la religion biblique : Friedrich Nietzsche et Sigmund Freud» dans *La Théologie Politique de Paul*, Paris, Seuil, 1999, pp. 113-141.
8. La thématique de Nietzsche est bien connue : par défaut de vitalité, par une maladie de l'instinct on a inventé un monde de la vérité, qui est détaché de celui-ci – voire même opposé –, qui lui confère un caractère de fausseté et lui dénie toute valeur ; on a inventé un monde de l'être et de la vérité qui est la négation et la condamnation de celui du devenir et de la réalité vivante. Ce monde de l'être et de la vérité est à la fois celui du christianisme et des *Lumières*.
9. Voir à ce sujet : Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983.
10. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Op. cit.*, p. 110.