



## Le langage et l'homme

Par FRANÇOIS DUBUISSON  
*Université de Liège*

En 1800, dans une *Metakritik über den Purismus der reinen Vernunft*, le penseur allemand Johann Georg Hamann reprochait à Kant d'avoir, dans sa première *Critique*, sinon éludé, en tout cas insuffisamment considéré, la question du langage : serait-ce à dire que, selon Hamann, il n'est pas « venu à l'esprit » de Kant « de préparer d'abord le champ par la critique de l'instrument », mais que ce « manque » doit bel et bien lui être imputé, davantage « qu'à la façon de penser de son époque »<sup>1</sup> ? Ou, du moins, que, de façon regrettable, le philosophe de Königsberg « ne prêtait au langage qu'une attention d'à côté »<sup>2</sup> ?

La raison profonde de ce reproche formulé à l'encontre de Kant résiderait, dans les termes de Hamann lui-même, en ce que « Non seulement la faculté tout entière de penser repose sur le langage [...], mais le langage est aussi le foyer des malentendus de la raison par rapport à elle-même »<sup>3</sup>. Le langage constitue en effet, à ses yeux, « l'organon et le critère de la Raison », et il estime que « C'est là que se trouve la Raison pure et en même temps sa critique »<sup>4</sup>. Le langage serait donc juge et jugé, comme la raison elle-même dans la philosophie transcendantale kantienne.

---

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, trad. fr. J.-L. Delamarre et F. Marty, Paris, Gallimard, « Folio », Préface de la seconde édition, BXXXVI-BXXXVII, p. 58.

<sup>2</sup> C'est, selon Michel Foucault, Nietzsche, après Kant donc, qui le premier a « rapproché la tâche philosophique d'une réflexion radicale sur le langage », *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 316.

<sup>3</sup> *Métacritique d'un purisme de la raison pure*, cité dans A. Jacob, *100 points de vue sur le langage*, Paris, Klincksieck, 1969, p. 82.

<sup>4</sup> Lettre à Scheffner du 11 février 1785, citée dans E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 1. Le Langage*, trad. Ole Hansen-Love et Jean Lacoste, Paris, Minuit, coll. « Le sens commun », 1972, p. 98.

Personnellement interpellé par cette critique adressée à Kant<sup>1</sup> parce que profondément marqué précédemment par celle développée par Kant, je devais ne jamais m'en remettre totalement. C'est en effet à l'occasion de ce questionnement que mon attention d'étudiant fut dirigée par le professeur Giovannangeli vers le néo-kantien marbourgeois Ernst Cassirer, qui a, quant à lui, thématiqué le langage au point de le compter au nombre des *formes symboliques*, ces « activités formatrices constituantes du monde »<sup>2</sup>, c'est-à-dire, en somme, les différentes manières dont l'esprit humain met en forme le monde<sup>3</sup>. La pensée de Cassirer — lequel aborde d'ailleurs l'œuvre de Hamann dans le premier tome de la *Philosophie des formes symboliques* — peut en effet faire office de réponse indirecte à ce problème, en ce qu'elle accorde un rôle prééminent au langage au sein d'une entreprise qui s'inscrit résolument dans le sillage kantien, tout en élargissant sa perspective : « La critique de la raison devient alors une critique de la culture »<sup>4</sup>, écrira-t-il.

J'aimerais, dans ce texte, tenter d'emprunter ce fil « souterrain » de la question du langage afin d'esquisser une relecture partielle de certains points d'histoire de la pensée, à partir de l'œuvre kantienne et de sa postérité, me sentant autorisé à faire ainsi retour, au prix d'un éventuel parasitage, d'un potentiel dévoiement, sur la question de l'homme et de la philosophie.

Je commencerai d'emblée par me référer à Ernst Cassirer lui-même — en ne me privant pas, dans ce qui suit, d'adopter parfois la perspective qui est la sienne, sans toutefois prétendre y demeurer toujours strictement —, lequel

---

<sup>1</sup> Laquelle fut à l'époque similairement émise par Johann Gottfried von Herder, auteur lui-même d'une *Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*. Elle ne fait toutefois pas l'unanimité aujourd'hui, comme en témoigne le passage suivant : « En parlant de la “langue de la philosophie” à propos de Kant, [Josef Simon] suggère, contre toute la tradition interprétative, que Kant s'est préoccupé du langage plutôt qu'il n'a esquivé la question et qu'il est même un “classique de la philosophie du langage”. Hamann et Herder qui ont, les premiers, attiré l'attention sur l'absence de thématisation du langage dans la *Critique* se seraient ainsi fourvoyés, ignorant la véritable portée de la réflexion transcendantale. » D. Thouard, « Langage et subjectivité. Sur le Kantbuch de Josef Simon », dans C. Berner, F. Capeillères (éds), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine 1804-2004*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2007, p. 247.

<sup>2</sup> E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, trad. fr. P. Aubenque *et al.*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 26.

<sup>3</sup> Et plus précisément, selon la définition qu'en donne Cassirer dans les *Trois essais sur le symbolique* : « toute énergie de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret », trad. Jean Carro, Paris, Les Éditions du Cerf, coll. « Passages », 1997, p. 13.

<sup>4</sup> E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, I. Le Langage*, *op. cit.*, p. 20.

s'attaque directement à la question anthropologique et propose, dans son *Essai sur l'homme*<sup>1</sup>, une définition de celui-ci comme « *animal symbolicum* » plutôt que comme seulement *animal rationale*, expression qu'il considère comme étant davantage l'énonciation d'un « impératif moral fondamental » de la part de ses défenseurs, qu'un compte rendu empirique objectif. La capacité symbolique est le propre de l'homme, sa différence spécifique vis-à-vis des autres animaux.

Néanmoins, je me permettrai de resserrer d'emblée le propos plus directement autour de la thématique du langage, qui me paraît jouer un rôle fondamental chez l'homme, sinon en tant qu'animal, du moins en tant que sujet connaissant. L'homme est la question et la question est formulée dans le langage. Or, je perçois en celui-ci notre « transcendantal » par excellence, la condition de possibilité de la connaissance *telle que nous la connaissons*.

Le langage semble se présupposer toujours lui-même. L'épineuse — mais certes passionnante — question de son origine, à laquelle se sont justement essayés Herder et Hamann en leur temps, a depuis été abandonnée ou, à tout le moins, reconnue par certains comme circulaire. Le langage est lui-même fondamentalement une origine. Au début de la Genèse, le langage est déjà là<sup>2</sup> — et l'évangéliste Jean ne l'oubliera pas. Dans le dépouillement acquis du *Cogito* — cette *proposition* vraie, « toutes les fois que je la prononce »<sup>3</sup> —, il est toujours là. S'il n'a pu disparaître, n'est-ce pas parce qu'il soutient en réalité toute l'entreprise cartésienne ? N'est-il pas la condition de possibilité — impensée — du doute et de l'hyperbole — mais aussi, bien entendu, du jugement —, en deçà de laquelle on ne peut remonter ? Le *Cogito* pourrait probablement se « dire » autrement, mais je conçois difficilement, en ce qui me concerne, qu'il ne puisse — ou ne doive — nécessairement se dire.

Cependant, ce que je reconnais comme le caractère éminemment « contingent » du langage le détermine comme *notre* moyen particulier de

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, p. 43-44 : « Comparé aux autres animaux, l'homme ne vit pas seulement dans une réalité plus vaste, il vit, pour ainsi dire, dans une nouvelle *dimension* de la réalité. [...] Il ne vit plus dans un univers purement matériel, mais dans un univers symbolique. Le langage, le mythe, l'art, la religion sont des éléments de cet univers. Ce sont les fils différents qui tissent la toile du symbolisme, la trame enchevêtrée de l'expérience humaine. »

<sup>2</sup> Notre figure divine y crée ce qu'elle *dit*. Son « intuition », plus encore qu'intellectuelle, est en quelque sorte performative. En tant que nous la *concevons*, elle passerait également par le langage. Voir *infra*.

<sup>3</sup> R. Descartes, *Méditations métaphysiques*, dans *Œuvres et lettres*, Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1937, Méditation seconde, p. 167.

connaissance, une « manière qui nous est propre »<sup>1</sup>, qui ne s'impose *a priori* nullement de manière nécessaire à « tout être pensant fini ». Il ne me paraît indispensable « qu'au point de vue de l'homme »<sup>2</sup>. Je crois y déceler, il est vrai, davantage la marque d'une certaine contingence, de notre particularité, nous autres êtres « langagiers », que de notre finitude. Le langage est aussi limité<sup>3</sup> qu'il est illimité, mais pas du même point de vue. N'ouvre-t-il pas l'homme à un infini — en puissance —, qui est comme son prolongement ? Depuis l'indéfini des mots (la signification n'est pas figée, mais « mouvante »), se déploie l'infinie puissance des phrases.

Il faut insister sur le fait que le langage n'est pas que « positivité empirique »<sup>4</sup>, que nous ne sommes pas limités au « mot lui-même »<sup>5</sup>, c'est-à-dire à sa face *matérielle*. Il y a surtout le sens que les mots permettent de produire — mais qui ne leur préexiste guère en tant que tel — la « signification spirituelle » qu'ils nous permettent de partager. En fait, en tant qu'il signifie, le langage ne peut exister « qu'en nous, et non en soi »<sup>6</sup>. Comme l'écrit Cassirer : « Un symbole n'a pas d'existence effective comme partie du monde physique ; il a une "signification". Il est encore très difficile pour la pensée primitive de distinguer entre les deux sphères de l'être et de la signification. Elles sont constamment confondues : le symbole semble doté de pouvoirs magiques ou physiques. »<sup>7</sup> Comme tout processus de symbolisation, l'activité langagière « se sert » de la dimension matérielle, « passe par » le sensible, mais n'y est jamais limitée, c'est-à-dire ne s'en retrouve jamais « prisonnière ». Au fond, le symbolique n'est pas là où il est. Vous me

---

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, *op. cit.*, A42/B59, p. 107.

<sup>2</sup> *Ibid.*, « Esthétique transcendantale », § 3, A26/B42, p. 94.

<sup>3</sup> Je renvoie ici à Ludwig Wittgenstein qui, dans les *Vermischte Bemerkungen*, s'autorise à ce propos une furtive allusion à Kant : « La limite de la langue se montre dans l'impossibilité de décrire le fait qui correspond à une proposition (qui est sa traduction) sans, justement, répéter la proposition. (Nous avons affaire ici à la solution kantienne du problème de la philosophie.) » L. Wittgenstein, *Remarques mêlées*, trad. Gérard Granel, Paris, GF Flammarion, p. 63 [1931].

<sup>4</sup> M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, *op. cit.*, p. 393.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 317.

<sup>6</sup> E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, *op. cit.*, A42/B59, p. 107.

<sup>7</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'Homme*, *op. cit.*, p. 86. Ce passage semble presque le miroir, ou le pendant, d'une formule que l'on trouve chez Fernando Pessoa : « Car l'unique signification occulte des choses, c'est qu'elles n'aient aucune signification occulte. [...] les choses n'ont pas de signification : elles ont une existence. » *Le Gardien de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caeiro*, trad. Armand Guibert, Paris, Gallimard, 1987, p. 91.

permettez dès lors, à la faveur également de la séparation kantienne entre empirique et transcendantal, de séparer clairement la linguistique de cette philosophie du langage dont je parle.

Force est néanmoins de constater que nous recevons bien le langage de l'extérieur. Mais n'est-ce pas précisément parce que nous l'y avons « placé » ? Écoutons Claude Lévi-Strauss : « L'Univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait ; cela va sans doute de soi. Mais, de l'analyse précédente, il résulte aussi qu'il a signifié, dès le début, la totalité de ce que l'humanité peut s'attendre à en connaître. »<sup>1</sup> Autrement dit, tout serait déjà là, au dehors. Le sens serait « dans » le monde, attendant d'être dévoilé — ou peut-être dévoyé. Mais n'est-ce pas plutôt l'esprit qu'il fallait étudier ? N'est-ce pas le connaissant, en tant qu'il connaît, ou la connaissance elle-même, qui est à connaître<sup>2</sup> ? Si, mais cela doit se faire *à travers* le monde, là où l'on rencontre l'esprit<sup>3</sup>, où il s'extériorise, quitte éventuellement à effectuer un « mouvement de rétrocession »<sup>4</sup>. Le langage nous porte au dehors de nous, parce que nous devons nécessairement en passer par là<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. XLVIII.

<sup>2</sup> « Le regard doit donc quitter le produit pour se retourner vers la fonction de la connaissance théorique [...] seule clé qui puisse nous ouvrir la “vérité des choses” ; il doit se diriger sur la modalité d'ouverture et non plus exclusivement sur le champ ainsi ouvert. Il s'agit désormais de comprendre le mécanisme même de la clé destinée à ouvrir les portes de la connaissance, la “structure de signification” du savoir théorique. [...] “la philosophie transcendantale” [...] il n'y a qu'elle pour avoir affaire moins à des objets qu'à notre manière de connaître des objets [...]. Elle seule veut bien moins être un savoir d'objets précis qu'un “savoir du savoir” » E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, 3. *La phénoménologie de la connaissance*, trad. C. Fronty, Paris, Minuit, 1972, p. 18.

<sup>3</sup> Monde et esprit (je privilégie ce terme cassirerien par rapport à celui de « conscience », peut-être plus marqué phénoménologiquement) apparaissent intriqués, l'un sans l'autre inconnaissables, « introuvables » : l'on peut les distinguer rationnellement (c'est alors une simple « *distinctio rationis* »), éviter de les confondre, mais on ne peut selon moi les séparer radicalement. L'esprit parmi les choses.

<sup>4</sup> D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, Bruxelles, Ousia, 2002, p. 68 : « Ils prennent [...] appui sur le fait pour en dégager l'origine non empirique, la condition transcendantale de possibilité. »

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre propose par ailleurs un intéressant rapprochement entre le langage et le corps : « Nous sommes dans le langage comme dans notre corps ; nous le sentons spontanément en le dépassant vers d'autres fins, comme nous sentons nos

Le langage est donc à la fois *en nous*, et *hors de nous*. Il est aussi *par nous*, et *pour nous*, la chose du monde la mieux partagée, qui nous rend le monde des choses partageable. Il nous permet de nous « mettre à la place de tout autre être humain »<sup>1</sup>. Parler avec autrui, constater sa maîtrise du symbolique, qui se situe d'emblée sur un pied d'égalité avec la nôtre<sup>2</sup>, c'est disqualifier *en acte* le solipsisme.

Je vais à présent en passer par un point « théorique » particulier qui doit m'autoriser à mettre en lumière les possibilités du langage et ses conséquences possibles dans notre manière de connaître, et de faire de la philosophie. Dans le § 76 de la troisième *Critique*, Kant traite de la distinction, essentielle, entre le réel (ou effectif) et le possible. Cassirer, en kantien revendiqué, reprendra le thème : c'est cette capacité à distinguer entre le réel et le possible qui différencierait l'entendement humain de tous les autres modes possibles de connaissance<sup>3</sup> : de l'animal restreint au réel, et de Dieu pour qui le possible est aussi réel. Nous sommes, en effet, capables de « penser quelque chose qui n'existe pas », mais, et c'est une autre particularité humaine, nous pouvons tout aussi bien penser quelque chose qui, peut-être, ne peut pas exister. Cette nuance ne me paraît pas anodine. Il y aurait alors ici un troisième terme, à côté du réel et du possible (et sans traiter du nécessaire) : ce que nous pouvons concevoir — ou imaginer — et formuler, mais qui ne serait pas, en fait, possible. N'est-ce pas là, en même temps que le déni de notre omnipotence par rapport au monde, le signe du pouvoir sans bornes de l'imagination, notre écart spécifique ou un prolongement de notre

---

mains et nos pieds. » J.-P. Sartre, « Qu'est-ce que la littérature ? », dans *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 70.

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, trad. J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann, Paris, Gallimard, « Folio », 1989, § 40, p. 245.

<sup>2</sup> Notamment, pourrait-on dire, parce que les significations ne sont pas « dans la tête », ou parce qu'il n'y a pas de langage « privé ». Cette considération n'est, par ailleurs, pas tout à fait éloignée de l'argument que Jean-Paul Sartre avance contre le solipsisme dans *La Transcendance de l'Ego* : j'ai autant accès à l'*ego* d'autrui qu'au mien. Ce dernier ne jouit d'aucune préséance.

<sup>3</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, p. 85. « C'est ce caractère de la connaissance humaine qui détermine la place de l'homme dans la chaîne universelle des êtres. Pour les êtres inférieurs à l'homme comme pour les êtres supérieurs, nulle différence n'existe entre le "réel" et le "possible". [...] La différence entre actualité et possibilité n'est pas métaphysique mais épistémologique. Elle ne dénote aucun caractère des choses en elles-mêmes, mais s'applique uniquement à la connaissance que nous en avons. »

pouvoir de « néantisation » : l'expression libre de ce qui ne peut pas être ? Le langage fait émerger le seulement « concevable » : ce qui peut se révéler impossible, mais qui est pourtant dicible. Et dont on peut, malgré tout, faire un certain usage. Je note en passant que l'inexistence du langage est, à l'inverse, très probablement possible (son existence n'est pas nécessaire), mais difficilement concevable pour nous, qui en « dépendons » dans notre rapport particulier au monde (lequel pourrait sans doute être autre)<sup>1</sup>. L'apparition du langage — à la fois « historique » chez l'espèce humaine, et « génétique » chez l'enfant — s'apparenterait en quelque sorte au *Big Bang* de notre univers de connaissance, au-delà duquel nous ne sommes pas en mesure de remonter.

C'est sous cet angle que je voudrais revenir, tout d'abord, sur la question de l'intuition intellectuelle et en particulier sa critique husserlienne, avant de passer à la réfutation de l'idéalisme et sa critique heideggerienne. On sait que, à la fin de l'« Esthétique transcendantale » (B72), Kant sépare l'intuition sensible (ou dérivée) qui est celle de l'homme — et peut-être de « tout être pensant fini » —, c'est-à-dire la perception et la « réception » des objets selon l'espace et le temps, de l'intuition intellectuelle (ou originaire) qui serait celle de l'« Être suprême ». On sait aussi que, dans le § 150 des *Ideen*, Edmund Husserl répond en quelque sorte à Kant sur ce point, en arguant que toute perception serait forcément prise dans l'espace et le temps, même celle, éventuelle, de Dieu, qui n'échapperait donc pas à la règle. En somme, s'il y a un Dieu qui perçoit, alors il perçoit comme l'homme<sup>2</sup>. Le propos de Husserl serait alors de dire que l'intuition intellectuelle n'est pas possible — même si elle est donc concevable, formulable, discutable. Mais Kant affirme-t-il qu'elle est possible ? Il ne s'en sert que pour déterminer, par

---

<sup>1</sup> C'est pourquoi, plutôt que de parler du « langage de l'homme », suggérant par là qu'il pourrait y en avoir d'autres (l'on peut en tout cas se demander dans quelle mesure nous les appellerions effectivement « langages »), je préfère parler de l'homme du langage : *celui-là* et pas un autre.

<sup>2</sup> « “Pour nous hommes”, une chose spatiale apparaît toujours selon une certaine “orientation” : par exemple dans notre champ visuel elle est orientée selon le haut et le bas, la droite et la gauche, le proche et le lointain ; nous ne pouvons voir une chose qu'à une certaine “profondeur” ou “distance” [...]. Il s'avère ainsi que tout ce qui a le caractère d'une chose spatiale ne peut être perçu non seulement des hommes, mais même de Dieu — en tant que représentant idéal de la connaissance absolue — qu'au moyen d'apparences où elle est donnée et doit être donnée sous une “perspective” variable, selon des modes multiples quoique déterminés, et présentée ainsi selon une “orientation” variable. » E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. fr. P. Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, p. 506.

opposition, la perception humaine : « L'intuition intellectuelle qu'il attribue, par hypothèse, à Dieu, permet à Kant de déterminer *a contrario* ce que l'intuition sensible n'est pas », écrit à ce propos Daniel Giovannangeli<sup>1</sup>. C'est bien d'une *hypothèse* dont il s'agit : tout dépend alors de la fin à laquelle on l'emploie, de la stratégie discursive que l'on adopte, de ce que l'on cherche à *dire*. Ne peut-on au moins conserver l'*idée* d'intuition originaire en vue de clarifier le propos ? « Cette dernière remarque, cependant, est à prendre comme éclaircissement et non comme preuve », précise immédiatement le texte kantien. Même si une telle connaissance n'est pas possible, elle n'en demeure pas moins « imaginable », on peut donc s'en écarter, préciser que ce n'est pas de cela dont il est question : encore faut-il le signifier. Si Husserl ne souhaite pas attribuer cette perception à « Dieu », il pourrait nommer autrement son sujet fictif (presque une « fonction », plutôt qu'un Dieu actuel), sans quoi il se prive, à mes yeux, d'une dimension importante bien qu'« imaginaire », d'un écart toujours possible dans l'expression, d'un recul au service de l'intelligibilité philosophique. C'est en effet aussi la question du mode de discours philosophique, presque de sa rhétorique d'un point de vue pragmatique, qui se pose inévitablement à nous à cet égard. En poussant quelque peu, nous pourrions estimer, dans la même optique, que nous n'avons pas non plus besoin de l'*idée*, même négative, de chose en soi. Mais, à mon sens, nous y perdrons quelque chose : entreprendre de déterminer ce qui est effectivement possible ou non parmi ce que l'on peut concevoir et dire (et qu'il ne faut donc pas taire) — autrement dit, convoquer l'imaginable en vue de mieux circonscrire le possible — n'est-ce pas un enjeu crucial de la pensée, voire une des tâches majeures — et probablement infinie — du travail philosophique ?

Je voudrais encore, avant de passer au point suivant, émettre deux remarques concernant celui qui nous occupe présentement. Premièrement, j'avancerais que c'est à quelque chose comme un réalisme « projectif » que nous avons affaire dans ce paragraphe de Husserl, en tant qu'il paraît projeter directement sur la chose les qualités dont elle semble dotée. Elle serait nécessairement « spatiale », sans égard à *qui* la perçoit ; il ne s'agirait plus alors d'une forme humainement *a priori*. Cela revient-il à dire que nous nous trouverions déjà, par avance, indifféremment à la place de tout autre, en quelque sorte condamnés à reconnaître la « qualité objective » de toute

---

<sup>1</sup> D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, *op. cit.*, p. 61.



chose, l' « irréductible propriété qui constitue sa nature même »<sup>1</sup> ? N'est-ce pas là un monde appauvri — et à vrai dire peu fait pour les artistes — puisque, en tant qu'objectif, il n'est plus que ce qu'il est ? Du moins pour nous autres proustiens... À la faveur d'une nouvelle référence à Ernst Cassirer, je manifesterais pour ma part quelque circonspection à l'encontre d'un tel réalisme : « Loin d'avoir rapport aux choses mêmes, d'une certaine manière, il [l'esprit] s'entretient constamment avec lui-même »<sup>2</sup>. J'y reviendrai.

Deuxièmement, je m'aventurerais à affirmer que j'aperçois dans cette inflexion husserlienne un certain renoncement à la capacité d'abstraction et même, bien que cela puisse au premier abord sembler légèrement paradoxal, de l'humilité humaine, lorsque nous ne pouvons plus même *imaginer* une perception qui serait différente de la nôtre, et « sortir » de nous-mêmes. Identifier le point de vue de Dieu au point de vue de l'homme, n'est-ce pas aussi bien identifier le point de l'homme au point de vue de Dieu ?

Me permettant de laisser cette question ouverte à la réflexion, j'aimerais à présent, comme annoncé précédemment, envisager dans le même esprit un autre point de la pensée kantienne face à sa critique par un penseur postérieur. De la même manière que Husserl refusait l'idée d'intuition intellectuelle, Heidegger refuse l'idée d'un sujet isolé du monde. C'est en effet, dans le § 43 de *Sein und Zeit*, ce qu'il reproche à la « Réfutation de l'idéalisme » proposée par Kant dans la seconde édition de sa première *Critique*. De nouveau, je rétorquerais que l'on peut sans difficulté *imaginer* — et construire discursivement — un sujet isolé du monde, même si on ne le juge pas comme étant possible. D'autant plus facilement d'ailleurs, en l'occurrence, que cette vision est effectivement défendue par certains auteurs. Pourquoi ne faudrait-il pas leur faire droit, discuter avec eux ? Quitte, pourquoi pas, si l'on se sent en mesure de le faire, à endosser consciemment mais temporairement la charge de la preuve. Kant répond à ceux qui considèrent que « l'existence des objets dans l'espace hors de nous » est « douteuse »<sup>3</sup>. Cela voudrait-il dire que, aux yeux de Heidegger, on ne peut en douter ? Qu'il serait irrationnel d'en douter ? L'esprit critique comme critique de l'esprit en prendrait un coup, si vous me permettez l'expression.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », dans *La Transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1965, p. 112-113.

<sup>2</sup> E. Cassirer, *Essai sur l'homme*, *op. cit.*, p. 43.

<sup>3</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, B274, p. 260.

En outre, est-ce réellement Kant qui « exige » cette « preuve »<sup>1</sup> ou tient-il simplement compte d'objections possibles, faisant concession à la manière d'envisager le problème qui est celle de ses « adversaires » philosophiques, sans toutefois souscrire à leurs thèses ? Ne s'emploie-t-il pas pourtant dans ce passage à démontrer qu'un sujet isolé du monde n'est pas possible ?

La question de l'existence du monde extérieur serait même « dépourvue de sens » si l'on doit en croire Heidegger : mais le sens va plus « loin » que le réel, et que le possible ; il est notre conquête au-delà de ceux-ci. Chercher à rabattre le dicible ou le « devoir dire » sur le sensé — c'est-à-dire, naturellement, une certaine forme de « sensé » prédéterminée —, n'est-ce pas en partie succomber à la tentation de développer une grammaire logique, forcément restrictive ? Cette « réfutation » kantienne, dont on peut peut-être estimer qu'elle n'est pas tout à fait logiquement contraignante, voire qu'elle est *ad hoc*, n'est-elle pas au moins en partie utilement stratégique ? Heidegger écrit que « le *Dasein* bien compris répugne à de telles preuves »<sup>2</sup> ; soit donc des preuves qui vont, finalement, dans son sens. Je suis, il est vrai, peu sensible à l'invitation au silence en philosophie, en ce qu'elle témoigne selon moi d'un purisme, voire d'un rigorisme, excessif. Tout en admettant l'idée heideggérienne d'un être-au-monde originaire, voire d'une certaine « extériorité » première<sup>3</sup>, je ne puis manquer de me demander pourquoi il ne pourrait être renversé dans l'ordre du discours, si c'est en vue de l'asseoir. Est-ce réellement un « moyen » qui n'est pas acceptable ? Pourquoi s'imposer de telles barrières dans le sein de son propre texte ?

J'ai parlé plus haut de l'extériorité essentielle du langage comme étant nécessairement complémentaire de son « intériorité ». Nous ne sommes pas

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 154.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 155.

<sup>3</sup> Une extériorité qu'en tout cas Fernando Pessoa, encore lui, tient pour première, tout à l'inverse de l'expérience du *cogito* (*Le Gardeur de troupeaux et les autres poèmes d'Alberto Caero*, p. 138.) :

Être réel, cela veut dire n'être pas au-dedans de moi.  
De ma personne intérieure je ne tiens aucune notion de réalité.  
Je sais que le monde existe, mais je ne sais pas si j'existe. [...]  
Je crois en mon corps plus qu'en mon âme,  
parce que mon corps se présente au milieu de la réalité,  
pouvant être vu par d'autres,  
pouvant en toucher d'autres, [...]  
Oui, avant que d'être intérieur nous sommes extérieur.  
Et partant, nous sommes extérieur essentiellement.

très loin de la réfutation kantienne et l'on pourrait probablement entreprendre de réfuter l'idéalisme de cette autre manière encore : par le recours à la forme langage. Je ne vais toutefois pas m'y atteler ici, même si j'ai pu, en creux, dessiner l'ébauche d'une telle réfutation.

Il faut bien noter que Kant s'emploie ici à réfuter l'idéalisme qu'il nomme *matériel*, conservant évidemment intact le principe de l'idéalisme *transcendantal*. Il est donc permis, tout en demeurant fidèle à Kant sur ce point, de se proclamer « idéaliste » dans un certain sens, ce que n'hésite pas à faire Cassirer qui utilise régulièrement le terme, sans ambages, lorsqu'il s'agit de désigner sa propre orientation philosophique. Il défend même ouvertement cette position contre ce qu'il appelle « une conception naïvement réaliste du monde »<sup>1</sup>. Il s'inscrit ainsi dans la lignée de cet idéalisme critique, *transcendantal* donc, qui est chez lui foncièrement « épistémologique », plutôt qu'ontologique ou métaphysique et, enfin, comme il le qualifie lui-même, tout simplement « symbolique ». Cassirer s'oppose fermement à la théorie gnoséologique du reflet, l'« *Abbildtheorie* », selon laquelle la connaissance consisterait en une copie passive du monde. Au contraire, nous avons doté les choses d'une signification dont elles sont par elles-mêmes dépourvues (il n'y a donc pas de « retour » à effectuer), nous les avons « produites » en tant que signifiantes. La connaissance ne débute qu'avec l'arrivée du sujet connaissant en général (il n'y a pas de retard en ce sens), même si chaque individu particulier peut se sentir devancé. Ce n'est pas à dire que l'esprit « crée » *absolument* le monde ou les objets, quoiqu'il les produise *en tant qu'objets*. Autrement dit encore : il ne crée pas la « matière » du monde, mais bien les « objets » de connaissance ; il n'est, en cela, *ni* absolu *ni* en retard (un double refus qui me paraît préférable à une alternative stricte de type « *ou bien ou bien* »).

Enclin à reconnaître dans le langage le fondement de *notre* connaissance particulière (et non de toute connaissance possible), je parlerais pour ma part d'un idéalisme transcendantal de type « langagier » (je n'emploie pas le terme « linguistique », afin de le différencier de la discipline constituée, empirique, qui porte ce nom), qui n'est pas tout idéalisme transcendantal possible — toute mise en forme n'est pas forcément langagière —, mais celui qui me semble correspondre aux hommes que *nous* sommes — et que nous aurions pu, peut-être, ne pas être. C'est là ma modeste proposition. Les pensées, pas plus que les objets, ne préexistent telles quelles à l'action du langage (à l'action de l'esprit par le langage). Ce dernier les rend saisis-

---

<sup>1</sup> E. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques, 1. Le Langage, op. cit.*, p. 21.

sables, connaissables<sup>1</sup>. Notons toutefois que si le langage est principe créateur — ou manière de « produire » —, il n'est pas lui-même « producteur » au sens propre (il faut se méfier de toute personnification qui ferait du langage en tant que tel le « sujet » de l'action), et reste un outil : c'est bien *nous autres hommes* qui sommes actifs par son moyen. C'est, pour nous, par le langage que le monde et le langage se rencontrent, sans délai. Le langage est notre avance, notre avantage. Il permet, il n'interdit pas.

Nous sommes aujourd'hui assez spontanément disposés à considérer que la terre et ses objets accomplissent leur révolution autour du soleil de la connaissance, qui est source de lumière naturelle, et peut-être condition de la véritable clarté. Nous sommes notre propre centre, le centre de notre monde : l'« intelligence humaine » qui « reste une », l'esprit humain sans limite<sup>2</sup>, ou encore, pour emprunter une autre formulation, le « royaume autonome et libre de l'esprit »<sup>3</sup>. Alexis Philonenko fait d'ailleurs remarquer que Cassirer « voit en Descartes un précurseur de Kant », et qu'il « part des *Regulae* où Descartes affirme — anticipation du “Je pense kantien” — l'unité de la *mens humana*, semblable à un soleil éclairant toutes les sciences »<sup>4</sup>. Le même Cassirer soutient : « Il n'y a qu'une voie de salut : il faut prendre au sérieux le renversement que Kant désigne du terme de “révolution copernicienne” »<sup>5</sup>. Les deux métaphores ne sont nullement incompatibles : le centre est le sujet connaissant (et parlant), transcendantal et non empirique — ce que représente ici le soleil —, plutôt que l'objet terrestre connu, nommé.

Alors, qu'est-ce, au fond, que l'homme ? Il est colombe plutôt que pierre projetée. Sa capacité à se déplacer dans le ciel est certes entièrement tributaire de la présence de l'air — ses ailes ne lui sont utiles qu'à condition qu'il ne se situe pas dans le vide —, mais c'est bien lui, par sa volonté libre, qui fait battre ces ailes et parvient à s'envoler. Sa liberté est conditionnée, mais pas « déterminée » mécaniquement, et elle est, finalement, infinie. La

---

<sup>1</sup> C'est par le langage que « le monde de l'homme devient symboliquement significatif et par là conceptuellement saisissable » (*Débat sur le kantisme et la philosophie*, op. cit., p. 26). Mentionnons également cette phrase des *Mots et les Choses* qui exprime la même idée : « les choses n'accèdent à l'existence que dans la mesure où elles peuvent former les éléments d'un système signifiant. » M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, op. cit., p. 393.

<sup>2</sup> R. Descartes, *Règles pour la direction de l'esprit*, trad. G. Le Roy, dans *Œuvres et lettres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1937, p. 5.

<sup>3</sup> *Débat sur le kantisme et la philosophie*, op. cit., p. 25.

<sup>4</sup> A. Philonenko, *L'École de Marbourg. Cohen — Natorp — Cassirer*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989.

<sup>5</sup> E. Cassirer, *Langage et Mythe*, trad. O. Hansen-Love, Paris, Minuit, 1973, p. 16.

véritable liberté consiste peut-être à créer ses propres conditions, puisqu'on ne peut s'en passer. La liberté n'est pas le vide. Mais elle n'est pas non plus *hubris* : ce soleil n'est pas là pour nous brûler les ailes mais pour nous permettre de voir où nous allons. C'est en tant qu'esprit *critique*, que l'homme peut être esprit libre.