

Café Philo de la Maison Güth de HOSTE

La séance du 29/10/20 s'est tenue à Puttelange-aux-Lacs (17h15-19h15)

Sujet de discussion : « Qu'est-ce qu'une pensée libre ? »

Retour sur les débats (J.-Y. Trépos)

*

Avant-propos

J'ai rédigé ces pages, un peu plus nourries que d'habitude, parce que cette séance – tenue quelques heures avant le deuxième confinement – n'avait réuni que huit participants et qu'il me semblait normal que les absents puissent avoir écho de ce qui s'y est dit. Pour autant, il ne s'agit pas d'un compte rendu (plusieurs interactions et plusieurs affirmations ont sans doute disparu, faute de prise de notes de ma part), ni d'une dissertation : c'est plutôt un guide pour s'orienter dans cette réflexion.

*

Les philosophes ont appris à mettre à distance des questionnements de ce type, qui appellent à une réponse ontologique (c'est-à-dire : qui dit ce qu'est l'être – ici : de la pensée libre). Non point qu'il faille récuser cette démarche, mais à tout le moins faut-il s'assurer préalablement d'avoir écarté quelques obstacles à la connaissance de ce qui seraient des critères objectifs et pérennes d'une pensée libre.

Plusieurs présupposés à traiter

Notre vigilance pourrait s'exercer tout d'abord à l'égard du mot « pensée ». Se réfère-t-on ici au terme massif (la pensée en tant que tout indivisible : par exemple la pensée de Pascal) ou au terme comptable (des pensées, comme celles qui ont été réunies pour former *Les Pensées*, du même Pascal) ? Se pourrait-il que notre réponse à la question diffère selon qu'on utilise l'un ou l'autre ? Des pensées pourraient être libres, comme s'échappant d'une pensée qui globalement considérée ne le serait pas ? Et inversement : une pensée libre est-elle compatible avec des pensées que l'on dirait contraintes, soumises ou sous influence et qui pourraient se situer à sa périphérie (par exemple hors de son aire de vigilance) ?

Supposons que nous ayons trouvé une sortie satisfaisante de ce questionnement. Reste à se demander si le terme « pensée » convoqué ici inclut d'autres phénomènes mentaux que les dimensions cognitives traditionnellement attachées à la notion : des émotions, des pulsions inconscientes. Une pensée pourrait-elle être libre en tant qu'exercice rationnel de connaissance, alors qu'elle serait envahie d'émotions qui la paralyseraient, sans que la personne qui en serait le théâtre ne s'en aperçoive (elle aurait l'impression de penser rationnellement) ? De la même manière, on pourrait se demander si une pensée ne pourrait pas être libre seulement en surface, parce qu'elle aurait repoussé (refoulé ?) des processus inconscients. Jacques Lacan substituait au fameux cogito de Descartes (je pense donc je suis), la formule : « je pense : je suis », qu'il commentait ainsi : je pense là où je ne suis pas, je suis là où je ne pense pas¹. A quoi bon dire d'une pensée qu'elle est libre si c'est au prix d'une méprise sur qui (ou : ce que) je suis vraiment ?

¹ Jacques Lacan, « L'instance de la lettre dans l'inconscient. Ou : la raison depuis Freud ». In : *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, pp. 516-517.

Admettons encore que nous ayons pu résoudre ces difficultés : il se présentera toujours quelqu'un pour nous reprocher d'avoir laissé dans l'ombre le terme « libre ». Que voulons-nous dire ? S'agit-il de la liberté de penser, c'est-à-dire de la possibilité de penser comme bon nous semble, qui pourrait nous être refusée dans une tyrannie mettant notre capacité de raisonner sous anesthésie (comme on pourrait le trouver dans une dystopie²) et qui n'autoriserait que des pensées conformes ? Ou bien s'agit-il de la liberté en pensée, celle de quelqu'un qui se trouve maintenu de force (en prison, en esclavage) mais qui parvient à sauver une pensée libre et rendre son état momentanément supportable – comme le Serviteur dans la fameuse Dialectique du Maître et du Serviteur, dans *La Phénoménologie de l'esprit* de Hegel³ ?

Eclaircissements philosophiques et enjeux socio-anthropologiques

A ce point de notre analyse, il serait peut-être temps de se demander pourquoi cette question un peu surprenante se pose. Parce qu'après tout, il est assez naturel – sans même s'occuper des obstacles comme nous venons de le faire – de se dire que si une pensée libre est possible, il pourrait y en avoir des milliers de formes différentes et qu'il est assez vain de chercher à en caractériser la forme idéale. Mais peut-être est-ce précisément l'intérêt de ce questionnement : il se pourrait que toutes ces formes ne soient pas équivalentes et qu'à défaut de nous accorder sur la plus estimable, nous pourrions trouver quelque intérêt à en examiner les facteurs de variation. Se pourrait-il, par exemple, qu'au-delà de la prolifération des pensées libres, nous puissions accéder à quelques critères qui seraient présents au sein de cette infinie variété ? Se pourrait-il – exemple symétrique – que notre enquête aboutisse à récuser, non point la possibilité pour une pensée d'être libre, mais la possibilité d'en aligner les caractéristiques (au sens où telle pensée pourrait être dite libre pour des raisons sans rapport avec celles qui nous permettent de dire la même chose de telle autre) ?

Supposons donc qu'ayant pris toutes ces précautions nous acceptions de réfléchir sur le problème tel qu'il est posé. Encore faut-il se demander à quoi notre réponse pourrait servir. En d'autres termes : quel est l'enjeu ? On voit bien que les conditions d'une pensée libre sont un souci qui taraude notre époque, puisqu'il croise des débats concernant les sociétés démocratiques (à propos de la liberté d'expression), mais aussi concernant le devenir anthropologique de l'être humain (qui semble vouloir accélérer un lent processus d'individualisation au moment même où il est confronté au développement d'intelligences – dites artificielles – pour lesquelles la liberté n'est pas un souci majeur).

Des notions courantes aux concepts opératoires

Pour aller plus loin sur la voie de propositions pour définir des réponses possibles, nous avons besoin de conceptualiser. Nous partons de trois entités aux contours flous (que rendent les mots « pensée » et « libre », sans oublier le verbe « être » conjugué à la troisième personne du singulier). Pour en faire des concepts opératoires, nous devons préciser les conditions d'utilisation de ces termes, voire rechercher d'autres points d'appui conceptuels.

« Pensée », tout d'abord. On l'a vu plus haut, plusieurs alternatives sont à considérer (approche globale / approche séquentielle ; processus essentiellement cognitif / mix émotionnel et cognitif ; états conscients / états conscients et inconscients). La question du rapport pensée / langage n'apparaissait pas ci-dessus, mais elle est incontournable : pour autant qu'on ne réduise pas le langage à l'acte de phonation, il est indispensable de retenir que pensée et langage sont étroitement liés (nous pensons dans et par un langage et notamment dans une ou plusieurs langues). Le concept de pensée peut donc être forgé par une combinaison de ces éléments. Par exemple, la pensée pourrait être utilisée dans notre analyse comme une série d'états cognitivo-

² Voir par exemple cette dystopie de Samuel Butler, (*Erewhon*, Paris, Gallimard, 1981 – écrit en 1872) qui décrit une société où c'est un crime d'être malade et où il faut traiter les autres criminels avec compassion.

³ Voir la conférence sur « Etre cultivé... » sur le site de La Maison Güth.

émotionnels cadrés par le langage et agités par des pulsions : à charge pour nous de signaler au fur et à mesure quel élément est activé dans l'analyse. D'autres dimensions, que nous aurons peut-être à mobiliser plus loin, devraient être prises en compte, justement pour leur impact sur la question des libertés et, pour n'en citer qu'une : le rapport entre processus de pensée automatisés selon des règles et processus chaotiques de dérive imaginaire.

Notre examen du concept de liberté sera plus léger puisque nous avons consacré, il y a moins d'un an, une séance à une réflexion qui reposait sur cette notion (voir le compte rendu de « la conscience rend-elle libre ? » sur lamaisonqueth.eu). Pour mémoire : au-delà de la conception commune, de bon sens mais un peu étriquée (la liberté c'est l'absence de contrainte ; ma liberté s'arrête là où commence celle des autres), les conceptions philosophiques savantes s'affrontent sur la question du libre-arbitre (fondamentale pour Descartes, illusoire pour Spinoza), mettent en avant la question de l'autonomie (c'est-à-dire l'auto-prescription de lois) et soulignent – ce qui peut être important pour nous – la marge que creusent les efforts d'arrachement aux contentions, qu'on nomme libération. Enfin, rappelons aussi la remarque de Heinz Wismann qui attirait notre attention sur ce qu'il appelait la liberté « à l'allemande » (*Freiheit* porte la mémoire des liens de solidarité entre frères, enchaînés pour résister aux Romains), c'est-à-dire une conception horizontale, qui se distinguait d'une liberté « à la française », garantie par un père tout puissant, conception verticale de la liberté⁴. Chacun devra, là aussi, élaborer un concept de liberté à partir de ces éléments et indiquer lequel se trouve engagé à tel ou tel moment de la réflexion.

C'est précisément en relation avec ce dernier aspect que nous avons déjà noté, au cours de cette séance précédente sur la liberté, l'intérêt de recourir, en sus, au concept de réflexivité : considérée comme une suspension du cours des événements, pour effectuer un retour sur un faire ou un dire (en général les deux), la réflexivité est à la fois mise à distance du flux de pensées qui accompagne l'action et remobilisation de ces faits dans une perspective décalée. A ne pas confondre donc avec la « prise de conscience » chère aux théoriciens révolutionnaires (cette dernière suppose le franchissement une fois pour toutes d'un cap). Retenir le concept de réflexivité ne signifie pas qu'il faille en faire l'axe de la problématique mais qu'on se donne les moyens de s'en servir comme un outil de liaison.

Enfin, reste la question du mot « est ». Nous savons bien, même sans être métaphysiciens, que si l'on cherche à abstraire à partir de ce terme, on tombe soit sur l'existant (est=exister), soit sur l'étant (est=être ; ce qui est). Existe-t-il une pensée libre (une pensée qui pourrait tout à la fois être postulée et dont on pourrait constater la mise en œuvre) ? Y a-t-il une essence de la pensée libre (quelque chose qui en serait la nature invariable) ? Telles pourraient être les deux questions correspondant à cette distinction. Pourrait-on les mobiliser au sein d'une même conception ? C'est peut-être ce qu'essaie de faire Martin Heidegger (voir Appendice 1).

Pour parvenir à construire une réponse, parmi toutes les problématiques envisageables (et avec sans doute d'autres concepts possibles), on pourrait fixer quatre bornes (qui pourraient être quatre exigences indépassables aussi bien que étapes successives si on parvient à les coordonner) à notre raisonnement : la première indique l'importance de la règle (suivre des règles pour penser, est-ce abandonner la liberté ?), la deuxième balise les questions de responsabilité (s'obliger à une pensée responsable est-ce renoncer à penser librement ?), la troisième questionne le poids des attachements (se libérer de ses attachements de pensée, est-ce quitter tout attachement ?) et enfin la quatrième postule que l'interaction est essentielle à la pensée (la pensée libre est-elle une pensée construite en communication avec autrui, voire pour autrui ?). Voyons successivement ces quatre polarités.

⁴ Heinz Wismann, *Penser entre les langues*, Paris, Albin Michel, 2012, p. 50.

Comment une pensée libre pourrait-elle composer avec les règles ?

On peut sans doute penser sans suivre une règle fixée à l'avance, mais ne risque-t-on pas de découvrir après coup que ce qui peut ressembler au vagabondage aléatoire d'un esprit détaché, est en fait plus logique qu'il n'y paraît ? Ainsi, au début de la nouvelle « Le double assassinat de la rue Morgue » (*Histoires extraordinaires*⁵), Edgar Poe décrit-il la promenade silencieuse de deux amis, soudain interrompue lorsque l'un termine à voix haute le soliloque de l'autre : le fin limier de la pensée explique qu'il a suivi le coq-à-l'âne intérieur de son compagnon en observant ses mimiques et ses regards posés sur les objets environnants. Pour fantaisiste que soit cette expérience, elle nous fait sentir qu'un cheminement mental peut avoir sa logique sans pour autant obéir à la logique commune. La libre divagation de nos pensées n'est donc pas incompatible avec l'existence de règles, pour autant qu'il ne s'agisse pas de l'application obtuse et mécanique d'un schéma conçu par d'autres : c'est, entre autres choses, ce que dit Kant dans le passage (§4) de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, qui a été proposé en préparation de cette séance.

Pour être plus fin, il faudrait peut-être distinguer deux formes de pensées qui seraient libres tout en étant réglées : l'une aurait pour règle celles de l'improvisation (chacun sait, par exemple en jazz, qu'il faut bien des heures de mémorisation de séquences jazzistiques pour arriver à jouer avec elles et à s'en détacher), l'autre la mise en œuvre scrupuleuse d'un enchaînement descriptible a priori. La première est une heuristique (un art de trouver, fondé sur des repères personnels parfois indescritibles), la seconde une algorithmique (un raisonnement suivant un protocole), mais les deux pourraient être des manifestations d'une pensée libre. Cette distinction est susceptible d'être traduite en de multiples versions qui favoriseraient l'orientation de notre problématique dans des directions intéressantes (par exemple, le sociologue Franck Cochoy, spécialiste du *packaging*, a proposé la notion de « *calcul* » pour rendre compte du caractère rigoureux de certaines estimations de nature pourtant qualitative et non quantitative⁶). Elle repose, notons-le, sur l'idée d'une égale dignité de ces deux formes de pensée réglée.

Pourtant, il s'est trouvé plusieurs philosophes pour considérer la pensée avant tout comme un calcul : c'est le cas, par exemple, de Leibniz, pour qui l'esprit est une combinatoire de dyades (l'arithmétique binaire n'en est qu'une exploitation)⁷, ce qui aura une postérité chez le logicien George Boole (1815-1864) – connu au moins pour son algèbre binaire dont les valeurs sont 0 et 1 – et, selon d'autres médiations, chez Alan Turing⁸, le premier modélisateur des automates qui deviendront nos ordinateurs. D'une certaine manière, Turing est celui qui, en inventant le concept de machine universelle (machine de toutes les machines), pousse le plus loin la comparaison de l'esprit humain et de la machine, en définissant pour cela trois conditions : définir des opérations de l'esprit qui soient élémentaires (on pourrait dire : atomiques), définir une notion d'état (un moment stable, comparable à une case sur le ruban de la machine de Turing), identifier des méthodes de pensée entièrement descriptibles et répliquables. Comme on peut s'en douter, aucune de ces trois conditions n'est remplie aujourd'hui, malgré tous les progrès de l'intelligence artificielle – ce rappelle avec force Raja Chatila, spécialiste de robotique (dans *Le Monde des Livres* du 30/10/2020, page 3 : « *Penser n'est pas calculer* »), qui souligne l'originalité de l'esprit humain par rapport aux machines : la possibilité de sortir à tout moment de l'algorithme.

⁵ Edgar A. Poe, *Histoires extraordinaires*, traduction de Charles Baudelaire, Paris, Folio-Gallimard, 1972 [1852].

⁶ Franck Cochoy, « Le « calcul » économique du consommateur : ce qui s'échange autour d'un chariot », *L'Année sociologique*, vol. vol. 61, no. 1, 2011, pp. 71-101.

⁷ Leibniz voit la création du monde comme résultant du calcul divin : « *dum deus calculat et cogitationes exercet fit mundus* » (traduction libre : tandis que [à mesure] que Dieu calculait et déployait ses plans, le monde se faisait).

⁸ Alan Turing (1912-1954) est connu du public pour sa contribution décisive au déchiffrement de la machine à crypter nazie « Enigma ».

Wittgenstein (1889-1951), qui a lui aussi beaucoup insisté sur la notion de règle et de calcul, précisait que la pensée réglée, pour affirmer sa dignité et assumer le fait d'être un jeu de langage, devait trouver son cheminement entre deux extrêmes : la tautologie (soit : A=A, c'est-à-dire lorsque le prédicat n'apporte rien de plus que ce qui est déjà dans le sujet) et la contradiction⁹ (qui « *n'est pas une catastrophe* » mais « *un mur* » qui nous oblige à changer la règle pour pouvoir aller plus loin). La pensée libre serait alors celle qui se donne des règles pour s'émanciper de la logique (ou pour ne pas la suivre aveuglément¹⁰). On est ici très loin d'une analyse psychologique de la pensée (ce n'est pas, pour Wittgenstein, un processus).

C'est encore Kant qui nous apporte les éléments de mise à distance de ces débats. Dans le texte mentionné ci-dessus, au début du §8 (et par allusion au §6 : voir la note 7), il met en avant le libre examen, par la raison, des faits, un libre examen qui doit être accessible à tous, sans pour autant n'être que du bon sens, ni de l'enthousiasme intuitif, puisque ce n'est pas sans règles. Il y a à cela de bonnes raisons : rien ne peut remédier à l'absence de jugement naturel (même pas les exemples, qui n'en sont que les roulettes – *Gängelwagen* ; même pas l'éducation, dit *La critique de la raison pure*), mais la mise en œuvre d'un jugement n'est pas une simple traduction du bon sens. Et même, le bon sens n'a d'intérêt que s'il s'interdit les spéculations : on doit en faire preuve par des actes et non l'invoquer comme l'alpha et l'oméga de l'intelligence humaine¹¹.

La conquête de l'originalité lève-t-elle tout impératif de responsabilité ?

Si l'on suit Kant, il est donc prudent de tenir éloignée l'équation facile : pensée libre = pensée originale. On comprend pourtant pourquoi une telle association peut surgir : qu'y a-t-il de plus soumis (aux rumeurs, aux modes, mais aussi aux dispositions intériorisées de longue date) qu'une pensée qui se conforme à la règle d'une manière toute mécanique (et l'on pourrait dire « extérieure » s'il ne venait précisément pas d'être question de dispositions incorporées) ? Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron donnent l'exemple de l'élève qui, à l'oral de l'examen, reproduit sans les comprendre les consignes données par le professeur, au risque qu'à la moindre question « de travers » de l'examineur, il ne puisse répondre qu'en revenant à la récitation de son point de départ. Si ce psittacisme (*psittakos*= perroquet) est, pour les deux sociologues, fortement corrélé avec l'appartenance aux classes moyennes traditionnelles¹², il n'est pas sans équivalent dans d'autres domaines de la vie pour tout un chacun – car comme l'affirme Heidegger, « répéter » n'est justement pas « redire ». Pour s'en tenir à un seul autre domaine, rappelons le fameux début du *18 Brumaire de Louis Bonaparte*, où Karl Marx, passant en revue les transformations politiques (la Révolution française singe la République romaine,

⁹ Voir : Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Suivi de Investigations philosophiques*, traduit par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, propositions 4.461 à 4.466.

¹⁰ Pour Leibniz, la pensée symbolique est aveugle (*cogitatio caeca*) : lucide à la loi, mais aveugle à l'objet. Voir Appendice 2.

¹¹ Dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science* (1783), Kant nous envoie une mise en garde qui résonne encore aujourd'hui : « (...) *Quand l'intelligence et la science sont sur leur déclin, en appeler alors, et pas avant, à l'entendement commun* <gemeiner Menschenverstand>, *voilà une des plus subtiles inventions des temps modernes, grâce à quoi le plus fade bavard peut se mesurer avec assurance à l'esprit le plus profond, et lui tenir tête. Mais tant qu'il reste encore un peu d'intelligence, on se gardera bien de recourir à cet expédient. Et examiné au grand jour, ce recours n'est rien d'autre qu'un appel au jugement de la foule : claquement de mains dont le philosophe rougit, mais où l'amuseur populaire trouve matière à triompher et à se donner des airs de défi (...)* » (*Prolégomènes* ..., Préface, II, p. 22).

¹² Voir les remarques sur l'oral comme lieu de reconnaissance des affinités de classe, dans : Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers*, Paris, Ed. de Minuit, 1964, p. 113-114.

Napoléon III singe Napoléon I^{er}) écrit que « *la tradition de toutes les générations mortes pèse très lourd sur le cerveau des vivants* »¹³.

C'est face à cette reproduction à la fois conforme et proprement impensée de l'ordre social qu'il faudrait affirmer une sorte de devoir d'originalité, sans pouvoir vraiment assurer qu'une telle émancipation soit facile, ni peut-être même possible. L'histoire des mouvements artistiques est pleine de ces pas de côté qui font émerger des artistes au moins autant pour leur singularité que pour leur talent et personne ne s'en plaindra vraiment, au nom du fameux « il suffit qu'il en sorte un seul génie ». Soit. Mais quels enseignements chacun de nous pourrait-il en tirer pour une conduite de sa pensée qui se voudrait libre ? Chacun doit-il absolument chercher à être original, au risque de l'absurdité (l'absurdité est toujours une ambivalence) ? N'y aurait-il pas quelques bons exemples à suivre qui pourraient nous être de grand secours ? Heidegger évoque quelque part un fragment de Hölderlin, sur le rapport entre ce qui nous est propre et ce qui nous est étranger, qui mérite d'être cité : « *Mais le propre, il nous faut l'apprendre tout comme ce qui est étranger. C'est pourquoi les Grecs nous sont indispensables. Pourtant nous ne pourrions jamais les rejoindre précisément dans ce qui nous est propre, national, parce que, comme je viens de le dire, le libre usage du propre est ce qu'il y a de plus difficile.* »¹⁴ Ainsi, ce qui est le plus original (le plus « soi » de soi) est-il aussi difficile d'accès que ce qui est le plus éloigné. Nous porter vers ce qui nous est étranger ne nous permettra peut-être jamais de comprendre vraiment cet étranger (sauf à vouloir le réduire à ce que nous sommes), mais nous montre l'effort à faire pour comprendre qui nous sommes vraiment.

Peut-être est-ce au prix de ce retour sur l'action que nous avons nommé ci-dessus « réflexivité ». Avant d'y venir, ayons en mémoire les quelques lignes écrites par Nietzsche à Turin le 4 janvier 1889, juste avant de sombrer totalement dans la folie. Il les adresse au professeur danois qui fut le premier en Europe à donner un cours sur l'œuvre nietzschéenne : « (...) *Après que tu m'as eu découvert, ce n'était pas un exploit de me trouver : la difficulté est maintenant celle de me perdre* (...) » Les interprétations de cette carte postale sont diverses, mais nous pouvons au moins retenir l'idée qu'une pensée peut trouver aliment dans la pensée d'un autre – si possible ayant quelque valeur intellectuelle – à la condition de s'en départir pour entreprendre un saut qualitatif équivalent (ça c'est sans doute ce que voulait dire Nietzsche), c'est-à-dire frayer son propre chemin de pensée en étant en quelque sorte averti (pour Heidegger « Qu'appelle-t-on penser ? », dans le livre éponyme, signifiait : « qu'est-ce qui nous appelle à penser ? »).

C'est à ce point qu'émerge la question de la responsabilité (l'originalité conduirait-elle à l'irresponsabilité ?). Une pensée peut-elle être dite libre bien qu'elle s'affranchisse de toute question de responsabilité ? On ne se place pas ici dans le cas de figure d'une divergence à propos du jugement de responsabilité (tel pourrait juger responsable une pensée que tel autre jugerait irresponsable), mais dans le cas d'une déconnexion volontaire entre liberté et responsabilité. Le plus difficile est sans doute de se dégager du sens usuel de « responsabilité » : être responsable ce serait tenir compte des effets éventuellement dévastateurs d'un propos sur ceux qui le reçoivent et cela conduirait à atténuer ce propos. On imagine bien l'écho que peut avoir une telle question dans la France de 2020 où se succèdent les prises de position polémiques au sujet de la republication des caricatures de Mahomet par *Charlie Hebdo* : liberté de pensée et liberté d'expression existent-elles encore si elles doivent passer sous les fourches caudines du débat moral, voire politique ? On imagine bien combien est insupportable pour beaucoup une telle assignation. Pourtant, « en répondre », c'est ce qu'implique l'action en public (responsabilité = répondre de ce qu'on fait). Ce qui ne veut pas dire nécessairement s'obliger au compromis. Il est donc légitime de poser la question de la responsabilité, justement

¹³ Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Editions sociales, 1969 [1852], p. 15.

¹⁴ Friedrich Hölderlin, *Fragments de poésie et autres textes*, trad. de l'allemand et présenté par Jean-François Courtine, Paris, Imprimerie nationale, coll. « La Salamandre », 2006, p. 205-206.

dans un Etat laïc (ce qui est différent d'un Etat qui serait « tolérant ») : puisque la laïcité me garantit la libre expression de mon propos, être responsable pourrait signifier expliquer le sens de ce que j'ai dit, écrit ou dessiné (en d'autres termes : le projet), dès lors que je le destine à d'autres. Faute de quoi, je serais porteur d'un propos qui serait de l'ordre de l'acte gratuit (thème romanesque de Dostoïevski à André Gide¹⁵). On atteint ici les limites du territoire de la liberté.

Peut-on se libérer une fois pour toutes ?

La thématique de la libération est apparue en filigrane des analyses des deux pôles de questionnement précédents. Si l'on décide de la prendre cette fois comme noyau de réflexion, quelle en serait la contribution spécifique ? Exercer une pensée libre est-ce tout simplement faire effort pour se détacher d'un univers mental contraint, restreint, astreint, comme on vient de le suggérer dans le pôle précédent ? Nous en avons examiné certains effets, sans nous attarder sur l'effort lui-même. Se pourrait-il que la dimension de liberté, dans ce détachement, tienne plus à l'arrachement (qui pourrait se nommer libération) à ce qu'on quitte qu'à l'installation dans ce qu'on obtient ? En d'autres termes, si l'un des effets indésirables d'un détachement est de nouer de nouveaux attachements, où est le bénéfique, sinon dans la conviction qu'il s'agit d'un travail incessant contre l'inertie ?

Jean-Paul Sartre, dans *La critique de la raison dialectique*, a donné une version de cette interrogation, tournée vers la description des collectifs : il appelle ce détachement libérateur « praxis » (« projet organisateur dépassant des conditions matérielles vers une fin »¹⁶) et « pratico-inerte »¹⁷ sa retombée « réifiée » dans la « sérialité » (ce mode de coexistence d'une multiplicité humaine dont chacun des membres est à la fois interchangeable et autre par les autres et pour lui-même¹⁸). L'une des difficultés bien connues de l'action politique révolutionnaire est de dépasser le « groupe en fusion », qui se constitue lorsque la sérialité se dissout, sous l'effet des coups de boutoir des praxis, révoltées par l'apparition d'un danger ou d'une menace. Comment arriver à une « totalisation » en vue d'un objectif commun, tout en évitant que cette totalisation ne retombe à son tour et ne me prive de ma liberté ? Sartre estime que l'un des moyens en serait le serment (on peut penser au Serment du jeu de Paume – même s'il intervient avant la prise de la Bastille, ce bel exemple de « groupe en fusion »)¹⁹ : le serment est ce par quoi je me protège contre la trahison des autres et contre ma propre trahison. A plus long terme, le serment est la source du droit. Nous atteignons par là un nouveau sens de l'inertie au sein du groupe : elle est la peur, nécessaire pour éviter la dispersion et elle doit être réinterrogée en permanence pour éviter l'oppression.

Une pensée n'est jamais libre quand elle se satisfait de contempler ce qu'elle est, pourrait-on dire en traduisant sur un plan anthropologique ce que décrit Sartre (« quel beau parcours que le mien », entend-on parfois dire). En somme, cette autosatisfaction est tout le contraire de ce que nous avons appelé la réflexivité. La réflexivité (ce retour sur l'action achevée par lequel je me réapproprie ce que j'ai fait comme si c'était quelqu'un d'autre qui l'avait fait) est l'autre manière d'entrer dans ce pôle de questionnement. Bien comprise, elle pourrait fournir des ressources supplémentaires à l'analyse du processus de libération : tant que la réflexivité est mise en œuvre comme effort individuel, elle est une lourde tâche et elle conduit à un déplacement coûteux hors d'une trajectoire balisée ; mais si elle est assumée collectivement, comme un impératif de mise à distance que le collectif s'adresse à lui-même, elle soulage chaque membre tout en démultipliant les possibles. C'est particulièrement net si on examine le

¹⁵ Fiodor Dostoïevski, *Crime et châtiment*, vol. 1, trad. André Markovitz, Arles, Actes Sud, 2002 ; André Gide, *Les caves du Vatican*, Paris, Gallimard (Folio), 1972.

¹⁶ *Critique de la raison dialectique*, tome 1, Paris, Gallimard, 1985 [1960] p. 813.

¹⁷ Id., tome 1, p. 424 et suiv.

¹⁸ Id., tome 1, p. 363 et suiv.

¹⁹ Id., tome 1, pp. 518-542.

sentiment d'impuissance. Ce sentiment, aussi fréquent dans l'univers professionnel (un professeur dans une classe surchargée en zone prioritaire ; un chef de service aux urgences face à la multiplication des arrivées) que dans le monde privé (un parent, un conjoint, le membre d'une fratrie) est souvent synonyme de démobilisation (« qu'est-ce que j'aurais pu faire de plus ? »). Que signifierait entreprendre une démarche réflexive collective face au sentiment individuel d'impuissance (ce que Sartre appelait : « *la solitude d'impuissance*²⁰ ») ? Plusieurs choses : d'abord, identifier la « zone d'impuissance » pour redistribuer les tâches au sein du groupe ; puis hors du groupe (une manière de renoncer à la tentation de la toute-puissance : « je ne sais pas le faire, mais personne n'y arriverait mieux que moi ») ; et parfois tout simplement réduire ses ambitions (ce n'est évidemment pas sans écho dans les théories de la décroissance). Faire face, par une réflexivité collective, à l'impuissance serait alors une manière de faire exister de la « pensée libre » dans du commun.

Dans quelles conditions pouvons-nous espérer une autonomie de pensée ?

La dimension collective, qui vient d'apparaître dans notre réflexion comme posant ou résolvant des problèmes de la raison pratique, nous conduit à une quatrième polarité de questionnement : une pensée libre peut-elle être une pensée pour soi-seul ?

Le texte de Kant figurant en annexe donne quelques éléments de réponse en esquissant « *la [bonne]marche des choses* ». Il part de la liberté de penser (une notion qui ne va pas de soi en tant que liberté publique encore à son époque) et, s'opposant à une conception de type stoïcien, il énonce une exigence plus haute : « (...) *Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres ? (...)* » A supposer que cela lui soit accordé, reste une version plus difficile à repérer : après la liberté de penser, qu'en est-il de la liberté en pensée (celle-là même qui est le fleuron du stoïcisme dans sa version hégélienne) ? Il renvoie ici à ce que nous nommerions aujourd'hui la domination idéologique, « *impression sur les esprits* » pouvant aller jusqu'à « *la crainte poignante* », imposée via des « *formules de foi obligatoires* » par des « *tuteurs* » religieux contre toute tentative d'exercice personnel de la raison. On remarquera, non sans ironie, qu'en cette controverse où il s'agit de se soustraire à l'accusation de spinozisme, Kant reprend à peu près les termes du penseur d'Amsterdam (dans le *Traité Théologico-politique* et dans l'Appendice du livre I de *L'éthique*). La troisième étape de la marche des choses a déjà été partiellement mentionnée ci-dessus (c'est la nécessité pour la pensée de suivre des règles), mais nous n'avons pas insisté sur ce à quoi elle est liée : l'autonomie. Des « *restrictions imposées par la raison* », mais après un libre examen. Des règles oui – remèdes contre l'« *orgueil* » et l'« *étourderie* » – mais des règles qu'on s'est soi-même fixées.

A l'opposé, la mauvaise « *marche des choses* » ne nous met pas sur le chemin d'une pensée libre : les illuminés commencent par préférer l'enthousiasme à la raison, mais comme il y a autant d'enthousiasmes que d'enthousiastes, il faut bien qu'ils s'accordent sur quelque chose et ce sera, en toute fin du processus, « *la superstition* ». Mais, face à ces dérives qui menacent les Lumières, est-on plus rassuré en regardant du côté de ceux qui s'en réclament mais qui sont enivrés par les pouvoirs sans limites qu'ils attribuent à la raison « *spéculative* », hors de tout contrôle ? Pas vraiment.

Kant propose donc de « *chercher la pierre de touche de la vérité en soi* », non sur le mode d'une illumination intérieure ou d'une conviction dogmatique, mais sur le mode de la précaution rationnelle, c'est-à-dire faire « *un usage négatif de la faculté de connaître* », selon deux principes : se demander constamment quelles sont les conditions de possibilité et les limites des connaissances plutôt que les connaissances elles-mêmes (dans ces cas, l'usage de la

²⁰ Id., tome 1, p. 518.

raison est universalisable). S'il est très important, aux yeux de Kant, que cette disposition à penser soit à la portée de tous, il s'en faut de beaucoup qu'il la voie comme facilement accessible : les dernières lignes du texte sont loin d'affirmer une foi dans la diffusion aisée des Lumières par la seule vertu de l'éducation.

A la question posée au début de cette section (une pensée libre pour soi seul ?), l'arpenteur des ponts de Königsberg, répond : une pensée libre est nourrie de l'interaction, émancipée des brumes de la tradition et des tentations dogmatiques, mais aussi capable de se soumettre à ses propres règles. C'est une manière d'envisager la présence de l'activité de pensée (on pourrait dire « intellectuelle », s'il n'y avait pas de risque de confusion) pour laquelle le collectif concret est un repoussoir (les dogmatiques et les enthousiastes, sans oublier les despotes qu'il observe autour de lui) par rapport à un collectif potentiel (l'humanité éclairée). On est très loin des « ensembles pratiques », c'est-à-dire du collectif tel que l'envisageait Sartre – groupes en fusion, groupes connectés par un serment – bien que les deux philosophes mettent la liberté au centre et mettent en garde contre toute tentative pour l'essentialiser.

Arguments pour poursuivre

Le principal enseignement de notre réflexion est finalement qu'il est inopportun de définir a priori ce qu'est une pensée libre, tant la temporalité (une pensée n'est pas libre une fois pour toutes) et le mouvement (l'exercice de penser combat l'inertie et la routinisation) sont en mesure d'en modifier les effets. Si l'on veut aller plus loin et s'inspirer un peu de Heidegger²¹, on pourra dire qu'on ne peut rien dire d'une pensée qui n'assumerait pas sa fondamentale duplicité : elle doit penser un objet d'expérience, mais en même temps penser les conditions de possibilité de l'expérience (c'est le jugement synthétique a priori selon Kant).

Il est tout aussi risqué de négliger le va-et-vient entre les pensées et la pensée : ignorer l'éventuelle cacophonie des premières c'est se priver de la compréhension de ce qu'est une pensée au travail, dévaloriser la seconde, c'est renoncer à tirer parti du pouvoir de synthèse.

Pour construire une réponse personnelle à la question posée, nous disposons désormais de quatre pôles de ressources dont quatre concepts pourraient être les indices : règle, responsabilité, émancipation, autonomie. On peut très bien les articuler tels quels selon deux niveaux d'analyse (par exemple : une pensée libre est une pensée (1) autonome, pratiquant la réflexivité pour s'émanciper, (2) tout en obéissant à des règles, avec un horizon de responsabilité) ou par hybridation (si on considère que émancipation et autonomie sont deux faces d'une même exigence ; ou que la responsabilité n'est qu'une forme spécifique de règle) ou encore faire graviter l'ensemble des concepts autour d'un concept nodal (par exemple : la règle, dont on se demanderait jusqu'à quel point elle est mise en péril par l'émancipation et ainsi de suite).

²¹ On peut ne pas suivre ses conclusions, surtout quand elles sont formulées ainsi : « [La question-titre] se laisse résumer en quatre phrases : 1° La pensée ne conduit pas à un savoir tel que les sciences ; 2° La pensée n'apporte pas une sagesse utile à la conduite de la vie ; 3° La pensée ne résout aucune énigme du monde ; 4° La pensée n'apporte pas immédiatement de forces pour l'action. » (M. H., *op. cit.*, p. 243.

APPENDICES

App.1

Remarques sur : Martin Heidegger, « Qu'appelle-t-on penser ? »

Martin Heidegger consacre toute la deuxième partie de *Qu'appelle-t-on penser ?*¹, au commentaire d'un fragment obscur du philosophe grec Parménide (fin VI^e siècle – milieu du V^e siècle avant notre ère) : *Chrè to legein te noein t'eon emmenai* (la traduction courante en est : « Il est nécessaire (*Chrè*) de dire (*to legein*) et de penser (*te noein*) que l'étant (*eon*) est (*emmenai*) » – ce qui, il faut l'avouer, nous fournit une information pauvre, à la limite de la tautologie).

Heidegger nous conduit, au bout d'un long cheminement à travers (ce qui est le sens de traduction) la langue et la philosophie grecques, à travers le penser grec, vers de toutes autres relations entre les termes.

Passons, bien que ce soit intéressant, sur « *Chrè* », qui nomme plus un usage qu'une nécessité, sur (*te*) marque de l'« aussi », du « même », mais aussi du « réciproquement » et regardons avec l'auteur le reste de la sentence.

« *Legein* » (qui a donné « *logos* »), c'est plus que « dire », c'est : être posé devant et laissé ainsi.

« *Noein* » c'est plus que « penser », c'est : prendre garde à, prendre sous sa garde.

« *Eon* », bien sûr, c'est « l'étant » (le fait que quelque chose soit), mais si on sait que « *emmenai* » est une des formes de « être » (*einai*), on ne voit pas très bien où est la différence entre les deux, sinon que le premier est un participe et le second un verbe. Selon M.H. ce qui est en jeu, c'est une assertion sur la nature essentielle de cette entité qui « est », donc sur l'être de l'étant. Mais la caractéristique de cet être de l'entité c'est qu'elle est un étant présent. Nous sommes alors conduits, au-delà de la tautologie, à la répétition : « *eon emmenai* » devrait être entendu comme : « l'étant-présent étant » ! Il est ici question de duplicité (mais pas au sens péjoratif du terme).

Selon Heidegger, ce fragment de Parménide est d'ailleurs moins une phrase qu'un collage (une parataxe plus qu'une syntaxe), c'est-à-dire des affirmations mises côte-à-côte.

On aurait alors pour traduction (j'ai rajouté parenthèses et crochets et j'ai installé une syntaxe) : « *ce qui est d'usage* (en philosophie ?) [c'est que] *ce qui est laissé devant soi* (est-ce l'objet de la pensée ?) [soit] *pris sous sa garde* [pour entendre l'appel de] *l'Être* [à penser] *l'étant*. »

A quoi bon ces subtilités lexicographiques – du moins pour nous qui réfléchissons sur la pensée libre ? C'est finalement chez Heidegger (qui s'ingénie dans tout le livre à ne pas répondre à la question qu'il a lui-même posée) que l'on peut trouver à quoi cela est bon : « (...) **nous avons appris à voir que l'essence de la pensée se détermine à partir de ce qu'il y a à penser, c'est-à-dire à partir de l'être pré-sent de l'étant pré-sent, à partir de l'Être de l'étant** (...) » (p. 225) – c'est moi qui introduis les caractères gras. Penser, c'est penser ce qui est devant moi (ce qui est à prendre en un sens très large). S'il n'y a rien devant moi, je ne pense pas.

App.2

Leibniz, la pensée aveugle et la pensée intuitive

G.-W. Leibniz, « Méditations sur la connaissance, la vérité et les idées ». In : *Opuscules philosophiques choisis*, traduits par Paul Schrecker, Paris, Vrin, 1966 [1684], p. 11.

« (...) Mais le plus souvent et surtout si l'analyse est très longue, nous n'embrassons pas toute la nature de la chose à la fois ; nous substituons alors aux choses des signes dont, pour abrégé, nous avons coutume d'omettre l'explication dans le travail actuel de la pensée, sachant ou croyant que cette explication est en notre possession. Ainsi, lorsque je pense à un chiliogone, c'est-à-dire à un polygone à mille côtés, je ne considère pas toujours ce qu'est un côté, une égalité, le nombre mille (ou le cube de dix), mais je me sers mentalement de ces mots pour qu'ils tiennent lieu des idées que j'ai des choses, – bien que sans doute j'aie le sens de ces mots

¹ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduit par Gérard Granel, Paris, PUF, 1959 [1954].

confusément et imparfaitement à l'esprit – parce que j'ai conscience de posséder la signification de ces mots et que j'estime que l'explication n'en est pas nécessaire pour le moment. J'appelle cette connaissance aveugle ou encore symbolique ; nous en faisons usage dans l'algèbre et dans l'arithmétique et presque en tout domaine. Et sans doute, lorsque la notion est très composée, nous ne pouvons embrasser à la fois par la pensée toutes les notions qu'elle enveloppe ; mais quand cela peut se faire, j'appelle cette connaissance intuitive (...) »

App.3

Emmanuel Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, traduit par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1959 [1786] (p. 86-89)

Kant écrit ce texte « *contre son gré* » en 1786, plus ou moins contraint par la polémique, connue sous le nom de *Pantheismustreit*, de défendre la philosophie des Lumières (*Aufklärung*), attaquée par des adversaires qui se réclament, les uns de l'intuition irrationnelle (Jacobi) et les autres de la tradition (Wizenmann). Kant était réticent à intervenir parce qu'il n'approuvait pas davantage la philosophie du principal représentant de l'*Aufklärung* à l'époque, Moïse Mendelssohn, que celle de Jacobi ou de Wizenmann. Il finit par écrire ce court texte (une quinzaine de pages) pour ne pas être entraîné lui-même dans une querelle dont les conséquences pourraient être graves, puisqu'il y est question d'athéisme (il faut se défendre de l'accusation de spinozisme), dans une période historique où la perspective de la mort de Frédéric II de Prusse fait craindre le retour de mesures politiques autoritaires, voire liberticides. La seule issue pour Kant est donc de se démarquer – tout en restant courtois – des trois théories qui s'affrontent – la plupart d'ailleurs en se déclarant proches de lui.

Je donne ci-dessous la troisième et dernière partie de l'article de Kant, paru dans la *Berlinische Monatsschrift*, au mois d'octobre 1786. C'est le seul véritable texte de vulgarisation écrit par Kant.

NB : les termes en allemand figurent tels quels dans la traduction d'Alexis Philonenko (1932-2018). J'ai rajouté quelques notes pour lier les propos de Kant à d'autres qui figurent dans les pages précédentes de l'article. J'ai aussi numéroté les paragraphes pour pouvoir plus facilement me référer au texte.

« -III-

§1. Hommes de grand talent, vous qui avez des vues si larges ! J'honore votre talent, et j'affectionne votre sentiment de l'humanité. Mais avez-vous bien songé à ce que vous faites, et où la raison se verra entraînée par vos disputes ? Sans doute, vous désirez que la liberté de penser soit maintenue intacte : sans elle, en effet, c'en serait bientôt fait des libres élans de votre génie² lui-même. Voyons ce qui doit naturellement suivre de cette liberté de penser, si le genre de méthode dont vous avez commencé (de vous servir) se généralise.

§2. A la liberté de penser s'oppose, en premier lieu la contrainte civile. On dit, il est vrai, que la liberté de parler ou d'écrire peut nous être ôtée par une puissance supérieure, mais non la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup, et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas pour ainsi dire en commun avec d'autres, qui nous font part de leurs pensées et auxquels nous communiquons les nôtres³ ? Aussi bien, l'on peut dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte également la liberté de penser – l'unique trésor qui nous reste encore en dépit de toutes les charges civiles et qui peut seul apporter un remède à tous les maux qui s'attachent à cette condition.

§3. En second lieu, la liberté de penser est prise au sens où elle s'oppose à la contrainte exercée sur la conscience (*Gewissenszwang*). C'est là ce qui se passe lorsqu'en matière de religion en dehors de toute contrainte externe, des citoyens se posent en tuteurs à l'égard d'autres citoyens et que, au lieu de donner des arguments, ils s'entendent, au moyen de formules de foi

² C'est Jacobi qui est visé ici. Comme on le devine un peu plus loin, Jacobi défend l'idée d'une vérité qui se révèle dans un sens intérieur, une intuition immédiate qui subvertit, en un véritable « *saut périlleux* » (Jacobi) les principes de la raison. Cet « *enthousiasme* » (un terme qui signifie étymologiquement qu'une divinité est en nous) débouche sur un « *égoïsme spéculatif* » que Kant critique dans le paragraphe suivant.

³ Kant énonce ici – contre l'égoïsme spéculatif de Jacobi – ce qu'on pourrait appeler la formule de dignité des êtres raisonnables : penser librement c'est penser en commun. *Ich denke = in-Gemeinschaft-mit-anderen-denken*.

obligatoires et en inspirant la crainte poignante du danger d'une recherche personnelle, à bannir tout examen de la raison grâce à l'impression produite à temps sur les esprits.

§4. En troisième lieu, la liberté de penser signifie que la raison ne se soumette à aucune autre loi que celle qu'elle se donnera à elle-même. Et son contraire est la maxime d'un usage sans loi de la raison – afin, comme le génie en fait le rêve, de voir plus loin qu'en restant dans les limites de ses lois⁴. Il s'ensuit comme naturelle conséquence que, si la raison ne veut point être soumise à la loi qu'elle se donne à elle-même, il faut qu'elle s'incline sous le joug des lois qu'un autre lui donne ; car sans la moindre loi, rien, pas même la plus grande absurdité (*Unsinn*) ne pourrait se maintenir bien longtemps (*sein Spiel lange treiben*). Ainsi l'inévitable conséquence de cette absence explicite de loi dans la pensée ou d'un affranchissement des restrictions imposées par la raison, c'est que la liberté de penser y trouve finalement sa perte. Et puisque ce n'est nullement la faute d'un malheur quelconque mais d'un véritable orgueil, la liberté est perdue par étourderie (*verscherzt*) au sens propre de ce terme.

§5. La marche des choses est approximativement la suivante. Le génie se complaît d'abord dans son audacieux élan, après avoir rejeté le fil par lequel la raison le conduisait autrefois. Bientôt, il charme aussi les autres par des sentences impérieuses et de brillantes promesses ; il semble s'être enfin placé sur le trône qu'une raison lourde et pesante ornait si mal, sans toutefois cesser d'en tenir le langage. Nous autres, en hommes du commun, nous appelons « enthousiasme » (*Schwärmerei*) la maxime dès lors admise de l'invalidité (*Ungültigkeit*) d'une raison souverainement législatrice ; mais ces favoris de la bonne nature (la nomment) : « illumination » (*Erleuchtung*). Mais cependant, comme une confusion de langage doit bientôt naître parmi eux, puisque seules les prescriptions de la raison sont universellement valables et que chacun s'abandonne maintenant à sa propre inspiration, ces inspirations intérieures doivent aboutir à des faits garantis par des témoignages extérieurs et par des traditions qui, qui au commencement étaient encore choisies mais qui avec le temps (sont devenues) des sources (*Urkund*) obligatoires. En un mot, il doit en sortir l'entier asservissement de la raison aux faits, c'est-à-dire la superstition, car celle-ci se laisse tout au moins réduire à une forme de légalité et de ce fait à un état d'équilibre⁵.

§6. Néanmoins, comme la raison humaine ne cesse jamais de tendre vers la liberté, il sera nécessaire⁶, si elle parvient à briser ses chaînes, que le premier usage d'une liberté longtemps restée sans exercice dégénère en abus, et qu'une confiance téméraire en l'indépendance de son pouvoir à l'égard de toute restriction engendre la persuasion de la souveraineté exclusive de la raison spéculative⁷. La raison n'admettra rien que ce qui peut se justifier par des raisons objectives et une démonstration dogmatique, et rejettera témérairement tout le reste⁸. La maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son propre besoin – renoncer à la croyance rationnelle – se nomme donc incrédulité. Non point, certes, une incrédulité historique qu'on ne peut absolument pas concevoir comme délibérée, ni par conséquent comme imputable – étant donné que chacun, qu'il le veuille ou non, est forcé de croire à un fait suffisamment établi comme à une démonstration mathématique – mais une incrédulité rationnelle, état pénible de l'esprit humain qui ôte aux lois morales pour commencer toute leur force comme mobile du

⁴ Jacobi affirmait que les règles de la raison commune doivent, lorsqu'il s'agit de la question de Dieu, céder devant l'intuition transcendante, une foi intérieure. C'est ce que Kant dénonce plus loin comme de l'orgueil.

⁵ La « *marche des choses* » conduit les disciples de Jacobi au désarroi (chacun s'en remet à sa propre inspiration) et les conduit à rechercher ailleurs un sol solide : Wizenmann propose que ce soient les « *faits* » (historiques), ce que Kant interprète comme la soumission à « *la tradition* » – notamment biblique. Or il est toujours plus facile de mettre en forme et en « *état d'équilibre* » les traditions et ainsi soumettre la liberté de penser.

⁶ Kant veut dire que c'est inévitable.

⁷ Tout le paragraphe est une critique (avec retenue) de Mendelssohn, qui prétend respecter le sens commun tout en revendiquant de s'élever bien au-delà et, pour reprendre ses termes, « *sortir de l'ornière* ». Il entendait ainsi défendre un principe d'autorité supérieur (et condescendant).

⁸ C'est-à-dire notamment la rationalité commune. Voir dans la *Critique de la raison pure* : « *Pouvez-vous exiger qu'une connaissance qui intéresse tous les hommes dépasse le sens commun et ne puisse être découverte que par les philosophes ?* ».

cœur, et, avec le temps, toute autorité, et qui suscite la façon de penser qu'on appelle impiété, c'est-à-dire : le principe de ne plus admettre aucun devoir. C'est alors que l'autorité intervient pour empêcher que les affaires civiles ne tombent dans le plus grand désordre, et le meilleur moyen étant à ses yeux le plus prompt et le plus efficace, elle enlève la liberté de penser et soumet cette affaire comme toutes les autres aux règlements du pays. Ainsi la liberté de penser, quand elle va jusqu'à vouloir s'affranchir des lois mêmes de la raison finit par s'anéantir de ses propres mains⁹.

§7. Amis de l'humanité et de ce qui est le plus sain à ses yeux ! Qu'il s'agisse de faits, qu'il s'agisse de raisonnements (*Vernunftgründe*), admettez ce qui vous paraîtra le plus digne de foi après un examen attentif et loyal. Mais ne contestez point à la raison ce qui en fait le souverain Bien sur la terre : je veux dire le privilège d'être la pierre de touche décisive de la vérité^a. Sinon, indignes de cette liberté, vous ne sauriez manquer de la perdre aussi, entraînant dans cette infortune tous vos semblables qui étaient innocents et volontiers prêts à user légalement de leur liberté et à lui donner pour fin de servir au bien de l'Humanité (*Weltbeste*).

§8. Ce débat, tout un chacun peut le mener avec soi-même ; en un tel examen, il verra bientôt l'enthousiasme et la superstition perdre pied, même s'il est bien loin de posséder les connaissances pour les réfuter l'un et l'autre en vertu de raisons objectives. C'est en effet qu'il se sert simplement de la maxime de la conservation de la raison par elle-même (*Selbsterhaltung*). Instaurer l'*Aufklärung*, au moyen de l'éducation, en quelques sujets, est une chose aisée par conséquent ; il suffit d'habituer de bonne heure de jeunes esprits à une telle réflexion. Mais éclairer tout un siècle est très long et pénible (*lang-wierig*). Il se trouve, en effet, des obstacles extérieurs qui peuvent en partie interdire ce genre d'éducation ou le rendre plus difficile. »

(Note de Kant) « a/ Penser par soi-même signifie : chercher la pierre de touche de la vérité en soi – c'est-à-dire en sa propre raison. Et la maxime de toujours penser par soi-même est l'*Aufklärung*. Cela suppose bien moins que ne se l'imaginent ceux qui veulent voir l'*Aufklärung* dans les connaissances acquises ; elle consiste plutôt en un principe négatif de l'usage de la faculté de connaître et il arrive que celui qui est abondamment pourvu de connaissances soit le moins éclairé sur leur usage. Se servir de sa propre raison ne signifie rien de plus que poser cette question au sujet de tout ce qu'on doit admettre : est-il possible de prendre pour un principe universel de l'usage de la raison celui en vertu duquel on admet quelque chose ou bien encore la règle qui dérive de ce que l'on admet. »

⁹ Le 9 juillet 1788, Johann Christoph Wöllner (que le roi précédent, Frédéric II, appelait le « *calotin comploteur et intrigant* »), ministre des Cultes du roi Frédéric-Guillaume de Prusse proclame un édit sur la religion qui admet la liberté de penser à condition que chacun conserve « *pour soi ses propres opinions* » et se garde « *soigneusement de les répandre* ». L'extension de l'édit le 19 décembre atteint directement Kant.