

## DE L'ÉCOEUREMENT DE L'«ESTHÉTIQUE» OU L'ÉCONOMIE FATALE DU SUBLIME

«Ce à quoi on n'échappe pas, ce n'est pas au désir, c'est à la présence ironique de l'objet, c'est à son indifférence et à ses enchaînements indifférents, à son défi, à sa séduction, c'est à sa désobéissance à l'ordre symbolique [...], c'est en un mot au principe du Mal.»

Jean BAUDRILLARD<sup>363</sup>

«Il y a donc ceux qui s'obstinent à voir dans l'art une promesse d'émancipation fidèle à l'idéal des Lumières et qui désespèrent de voir la promesse trahie chaque jour davantage. Ils puisent dans Benjamin et Adorno un sursaut de négativité critique et ne valorisent que l'art qui dénonce ou du moins expose sa propre réification. Pour eux, l'art ne doit avoir de commerce qu'avec la vérité. Il a avant tout une fonction épistémologique, et celle-ci garantit sa probité éthique. L'esthétique n'y a que peu de place. Ce sont des "protestants" pour qui l'art est un concept critique et qui soupçonnent qu'en toute jouissance esthétique se fomentent une décadence hédoniste. Et puis il y a, par contraste, les "catholiques", les baroques pour qui l'esthétique est tout et l'art tout sauf un concept. Ils ont leur éthique également, mais elle balance entre le bien et le mal, elle n'oscille pas entre l'erreur et la vérité. Pour eux, l'art est du côté du semblant, de la dépense, de l'économie pulsionnelle, de l'affect. Ou même il est au-delà: au-delà de la précession de la copie sur l'original il y a la procession circulaire des simulacres; au-delà de la dépense il y a la mort excrémentielle du symbolique [...]; au-delà du subjectif et de l'affectif il y a la passion froide pour l'objet.»

Thierry de DUVE<sup>364</sup>

Il ne sera pas question ici de Paul Tillich. Quelque soit l'incongruité, pour moi, de n'en pas parler lors de ce colloque, je crois toutefois que la conjoncture dont je tenterai d'exhiber quelques éléments, n'est de loin pas étrangère à son oeuvre. De fait, si le terme même de sublime n'apparaît que fort peu dans les écrits tillichien<sup>365</sup>, la thématique en traverse l'oeuvre au même titre qu'elle informe des esthétiques comme celles de Benjamin, Luckás ou Adorno<sup>366</sup>. Il suffirait, pour s'en convaincre, de citer quelques-unes des notions tillichien<sup>365</sup>, celles de *Form*, *Gehalt* et *Inhalt*, du

<sup>363</sup> Jean BAUDRILLARD, *Les stratégies fatales*, Paris, Librairie Générale Française, 1990, p. 202.

<sup>364</sup> Thierry de DUVE, *Au nom de l'art. Pour une archéologie de la modernité*, Paris, Minuit, 1989, p. 74.

<sup>365</sup> Cf. notamment *Systematic Theology*, vol. 3, London, SCM Press, 1984, pp. 31-2; parlant de l'auto-transcendance en tant que fonction de la vie: «For the way in which this elevation of life beyond itself becomes apparent, I suggest using the phrase "driving toward the sublime". The words "sublime", "sublimation", "sublimity" point to a "going beyond limits" toward the great, the solemn, the high».

<sup>366</sup> «Il n'y a pas de pensée contemporaine de l'art et de sa fin, qui ne soit d'une manière ou d'une autre tributaire de la pensée du sublime qu'elle s'y réfère expressément ou non», Jean-Luc NANCY, "L'offrande sublime" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, p. 38. Sur la place du sublime dans l'esthétique "moderniste" voir Gary SHAPIRO, «From the Sublime to the Political. Some Historical Notes», *New Literary History*, 16 (1985) 2, pp. 213-235. Pour Benjamin, cf. Vera BRESEMANN, "Ist die Moderne ein Trauerspiel? Das Erhabene bei Benjamin" In: Ch. PRIES (éd.), *Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Grössenwahn*, Weinheim, VCH/Acta humaniora, 1989, pp. 171-184, et Rainer ROCHLITZ, *Le désenchantement de l'art. La philosophie de Walter Benjamin*, Paris, Gallimard, 1992, p. 61 sq. Pour Adorno, cf. Wolfgang WELSCH, "Adornos Ästhetik: eine implizite Ästhetik des Erhabenen" In: Ch. PRIES (éd.), *op. cit.*, pp. 185-213 et Albrecht WELLMER, "Adorno, die Moderne und das Erhabene" In: W. WELSCH; C. PRIES (éds.), *Ästhetik im Widerstreit. Interventionen zum Werk von Jean-François Lyotard*, Weinheim, VCH/Acta humaniora, 1991, pp. 45-66.

démonique<sup>367</sup>, ou encore de mentionner l'*analogie* que Rudolf Otto établit expressément entre Numineux et sentiment du sublime: «Par cette ressemblance, la notion du sublime s'associe étroitement à celle du numineux et est capable de l'"exciter" et d'être excitée par elle; chacune des deux tend naturellement à "passer" en l'autre et à lui communiquer sa résonance»<sup>368</sup>. Et c'est sans doute la notion de frontière, de limite, ou de "passage" qui m'importera le plus ici dans le traitement du sublime. Ceci, donc, comme une manière d'excuse. Ce sera en quelque sorte par la bande, de manière implicite, que mon exposé s'inscrira dans le cadre d'une réflexion sur «Art et religion» chez Tillich.

### I. Quand les forces sont en jeu. Ou comment on gère ses limites. Prélude théo-logique

A travers le sentiment du sublime, ce qui m'occupera ici pourrait s'inscrire sous la polarité classique de *force* et de *forme*. Polarité structurelle qui aura écrit, inscrit, commandé, la mise en scène, la dramatique — bref, le simulacre ou la simulation comme on voudra —, pour une bonne part, de "toute" la réflexion en régime de modernité du politico-théologique (de Hobbes à ... Foucault) aussi bien que du philosophico-esthétique (de Leibniz au ... structuralisme — et, par là, Schelling et Nietzsche). Mise en scène où, il en aura été d'une intégrité — physique ou facultaire — et d'une "altérité" qui confine toujours à l'altération. Intégrité d'une individualité face à un pouvoir (Politique) coercitif et absolu; d'une liberté humaine face à ce qui (se) déchaîne, anéantit absolument (Nature). C'est dire aussi que ce qui vaut ici au premier chef c'est le *rapport* de forces. Rapport de forces qui s'affectent, s'entre-affectent; rapport aussi de la forme comme composé de forces.

La première question qui suture ici l'horizon sera: «Étant donné les forces de l'homme (par exemple avoir un entendement, une volonté ...), avec quelles autres forces entrent-elles en rapport, et quelle est la forme qui en découle comme "composé"»<sup>369</sup>. En ce sens, penser sous les auspices de "force/forme" se devrait être avant tout interroger les *stratégies* économiques de délimitation, de hiérarchisation, d'appropriation, de marginalisation et particulièrement de *passage* touchant ce qu'on se contentera d'appeler ici le "Dehors", l'"extériorité", l'"Autre". Ce sera également exhiber la *violence* inhérente et, pour ainsi dire, nécessaire à la mise en scène qu'on a dite — et c'est bien de violence dont il sera question dans le «réglage» entre l'imagination et le sentiment du sublime dans la troisième critique de Kant. Violence qui ne peut que transparaître à même le discours<sup>370</sup>.

De fait, si Jean-François Lyotard a raison de dire que la métaphysique «fut une pensée des forces beaucoup plus que du sujet»<sup>371</sup> il devrait être pertinent de travailler le théologique à partir de sa mise en scène du rapport force/forme; c'est-à-dire de sa gestion de l'affection qu'encourent les forces. Mais, d'entrée, on devrait s'affranchir, congédier toute fascination ou tout «secret de la force»<sup>372</sup>, on devrait également

367 Sur le démonique, je renvoie à la communication, dans le présent recueil, de Christophe BOUREUX, notamment pour ce qui en est de la *négativité* liée au démonique. Cf. aussi Claude VIGÉE, *L'art et le démonique. XX Essais critiques*, Paris, Flammarion, 1978, principalement le chapitre: "L'art et le démonique: savoir et création chez Goethe".

368 Rudolf OTTO, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1929, p. 73. Sur le rapport entre sublime et numineux chez Otto, cf. Nathan ROTENSTREICH, "Sublimity and Terror", *Idealistic Studies*, 3 (1973) 3, pp. 238-251 (pp. 249 ss.) et Allan LAZAROFF, "The Kantian Sublime: Aesthetic Judgement and Religious Feeling", *Kant-Studien*, 71 (1980) 2, pp. 202-220 (pp. 215 ss.).

369 Gilles DELEUZE, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 136, cf. aussi, du même, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1991, pp. 3-11, 44 ss. et *Foucault*, Paris, Minuit, 1986.

370 Cf. à ce sujet ÉRIC WEIL: «la violence se montre à présent dans le discours même [...] Le discours [...] se sait à la fois discours de la violence, non seulement occupé de la violence, mais discours tenu et formé par la violence», *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 68.

371 Jean-François LYOTARD, *L'inhumain*, Paris, Galilée, 1988, p. 14.

372 "La force n'est pas l'obscurité, elle n'est pas cachée sous une forme dont elle serait la substance, la matière ou la crypte", Jacques DERRIDA, "Force et signification" In: *L'écriture et la différence*, Paris,

montrer l'impossible résolution de l'alternative entre le dionysiaque et l'apollinien<sup>373</sup>; entre «élan et structure»<sup>374</sup>. La problématique qui, en dernière analyse, m'occupe ici est celle que formule Jacques Derrida:

«Comment penser à la fois la différance comme *détour économique* qui, dans l'élément du même, vise toujours à retrouver le plaisir ou la présence différée par calcul (conscient ou inconscient) et d'autre part la différance comme rapport à la présence impossible, comme dépense sans réserve, comme perte irréparable de la présence, usure irréversible de l'énergie, voire comme pulsion de mort et rapport au tout-autre interrompant en apparence toute économie ? Il est évident — c'est l'évidence même — qu'on ne peut penser ensemble l'économique et le non-économique, le même et le tout-autre»<sup>375</sup>.

Penser la différance qui dit à la fois une logique de l'économie et une logique de l'anéconomie<sup>376</sup> c'est marquer l'hésitation entre dire la dépense et dire l'hypothétique intervention d'un "tout-autre" qui rompt (?) toute économie. C'est, très centralement, je crois, le rêve même de la théologie. Son rêve et sa "chance": «La venue aléatoire du tout autre, au-delà de l'incalculable comme calcul encore possible, au-delà de l'ordre même du calcul, voilà la "vraie" invention, qui n'est plus invention de la vérité et ne peut advenir que pour un être fini: la *chance* même de la finitude. Elle n'invente et ne s'apparaît que depuis ce qui *échoit* ainsi»<sup>377</sup>.

Lors même; comment tenir ensemble, dans leur différence, l'inscription économique et son échappatoire possible ? En marquer la différence et non l'opposition, l'hétérogénéité et non l'homogénéisation. Comment penser cela ? Comment penser la logique économique de «l'opération de la transcendance» — où la transcendance est toujours, comme le dit Georges Bataille, le «mouvement d'appropriation de l'énergie»<sup>378</sup> — et ce qui, peut-être, s'y soustrairait: le "tout-autre" ? Une nouvelle fois mise en scène, ici désirante autant que délirante, dont la délimitation, la marginalisation voire l'exclusion sera l'enjeu de notre modernité dans sa conscience-de-soi. Mise en scène du désir qui, quelques soient les dénégations théologiques modernes, aura été d'Augustin ou du *tendere in Deum* d'Anselme de Cantorbery la scène originaire du théologique. Désir qui est toujours déjà, comme l'énonce Julia Kristeva en des termes hegelien, «la négation de l'objet dans son altérité comme "vie indépendante"; [...] introduction de cet objet, ainsi amputé, dans le sujet connaissant; [...] assomption de l'altérité, la suppression de son hétérogénéité à l'intérieur de la certitude et de la conscience; [...] la résolution des différences, "l'universelle résolution", "la fluidité des différences". Si ce mouvement constitue la vie, la conscience de soi suit le même trajet par rapport à la vie comme "mouvement de figures distinctes" ou "processus" et n'a de sens que par rapport à la fluidité vitale»<sup>379</sup>.

---

Seuil, 1967, p. 46. Cf. également en matière de "crypte", lié cette fois à la sémiologie hegelienne, Jacques DERRIDA, "Le puits et la pyramide" In: *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, pp. 79-127.

<sup>373</sup> Alternative paradigmatique, qui selon le Nietzsche de *La naissance de la tragédie*, met aux prises rien moins que deux instincts. Mise en scène où s'opposent la démesure, l'art sans formes, la fusion dans la plénitude et la volonté de mesure, les "belles" formes, le principe d'individuation qui est la limitation même du sujet créateur.

<sup>374</sup> Jacques DERRIDA, "Force et signification" In: *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil, 1967, p. 47.

<sup>375</sup> Jacques DERRIDA, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 20.

<sup>376</sup> Cf. l'intervention de Derrida In: F. GUIBAL et S. BRETON, *Altérité. Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris, 1986, pp. 82-3.

<sup>377</sup> Jacques DERRIDA, "Invention de l'autre" In: *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 59.

<sup>378</sup> Georges BATAILLE cité par Robert SASSO, *Georges Bataille. Le système du non-savoir*, Paris, Minuit, 1978, p. 64.

<sup>379</sup> Julia KRISTEVA, *La révolution du langage poétique*, Paris, Seuil, 1974, p. 122. Cf. aussi, concernant Nietzsche, Ingeborg SCHÜSSLER, "Troeltsch et Nietzsche" In: P. GISEL (éd.), *Histoire et théologie chez Ernst Troeltsch*, Genève, Labor et Fides, 1992, pp. 116-7: «Car le trait fondamental de la vie est — depuis Aristote — l'*orexis* — le désir — qui a pour mouvement propre de sortir de soi, d'aller saisir un autre, de le rapporter à soi, de l'assimiler, de l'incorporer et d'établir par là des formations relativement constantes, qui sont les *êtres vivants* (*Lebendiges*). Or, le représentant le plus haut de cette vie [...] est [...] la raison elle-même en tant qu'elle se trouve située dans la subjectivité moderne. Car cette raison va saisir la totalité de ce qui est pour la rapporter à elle-même par la réflexion, et en faire son objet et s'assurer

Donc, si réellement comme l'affirme Derrida: «Il est évident — c'est l'évidence même — qu'on ne peut penser ensemble l'économique et le non-économique, le même et le tout-autre» qu'en est-il de cette discipline qui se nomme théologie? Qu'a-t-elle fait d'autre jamais que de se vouloir précisément cette pensée-là? Pourtant, tous les dispositifs qu'elle a mis en oeuvre, et singulièrement en modernité, semblent nous inciter à penser qu'elle a toujours voulu comprendre le "tout-autre" selon la logique du détour économique, en produisant sans fin des médiations, en activant des différenciations qui permett(r)aient une meilleure circularité. En faisant fond sur la différenciation fonctionnelle croissante de la société moderne<sup>380</sup>, — différenciation, qui selon le mot de Herbert Spencer, est le «passage de l'homogène à l'hétérogène» — la théologie en modernité semble n'avoir déployé que la démultiplication infinie de la différence<sup>381</sup>, n'avoir effectué que le réglage de plus en plus minutieux des médiations afin de différer toujours plus loin dans le temps et dans l'espace-ment la clôture du détour économique.

## II. Le sublime dans la troisième Critique kantienne. Ou, comment cela s'affecte, se finitise et se finalise.

Pour tenter de penser cette économie complexe ou du moins quelques-uns de ces aspects; sous l'espèce de *force* et de *forme*, je ne partirai pas ici d'un terrain "proprement" théologique. Je me situerai d'emblée dans la problématique de la *Critique de la faculté de Juger* et plus centralement dans le rapport entre beau et sublime. Compte tenu du cadre de cet exposé je ne formulerai que quelques trop brèves indications<sup>382</sup>.

L'on sait que Kant, lorsqu'il s'attache à dégager le principe transcendantal de la faculté de jugement esthétique, cherche un «passage» (*Übergang*), les conditions pour

---

ainsi de sa possession. La philosophie de Nietzsche [...] est *Métaphysique de l'esprit absolu en sa réinterprétation rescendante*. Car l'*orexis*, propre à la vie, est interprétée par Nietzsche "spirituellement" (*geistig*) comme étant la *réflexion moderne*. Le sujet qui porte et accomplit ce mouvement de la vie, se rapportant à tout ce qui est, c'est l'homme comme être sensible de la raison. Or, quand par son mouvement propre de l'*orexis* la vie s'empare de l'Autre, le rapporte à elle-même, et, en en faisant son objet, s'assure de sa possession, elle forme alors des sphères dont elle dispose c'est-à-dire des sphères de *puissance* (*Sphären der Macht*)».

<sup>380</sup> Sur l'impact de la différenciation fonctionnelle de la société dans le domaine théologique, cf. par exemple, Falk WAGNER, "Le problème de la théologie naturelle chez Albrecht Ritschl" In: *Albrecht Ritschl. La théologie en modernité: entre religion, morale et positivité historique*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 37 ss.

<sup>381</sup> En cela la théologie, en ses dernières augures, ne fait que répéter la philosophie spéculative allemande (elle-même héritant du théo-logique), tant il est vrai que Feuerbach ait eu raison de voir dans cette philosophie — en sa version hegelienne — «l'antithèse de la sagesse de l'Ecclésiaste», c'est-à-dire une philosophie qui «ne voit *que* du nouveau sous le soleil» et qui «exalte son sens de l'altérité et de la diversité jusqu'au délire de l'*Imaginatio luxurians*». Si «l'esprit de Hegel est un esprit *logique*, déterminé, un esprit que j'oserais dire *entomologique*: j'entends un esprit qui ne peut trouver d'habitat à sa convenance que dans un corps pourvu de multiples membres saillants, d'entailles et de segmentations profondes» n'en demeure pas moins le fait qu'en son texte même, Hegel «ne s'est pas *aliéné* (*entäussert*), il n'a pas *oublié* l'idée absolue, mais il pense déjà *dans la présupposition de l'idée* le contraire à partir duquel elle doit s'engendrer. [...] L'aliénation (*Entäusserung*) de l'idée n'est pour ainsi dire qu'une *feinte*; elle fait semblant, mais elle ne se prend pas au sérieux; elle *joue*», Ludwig FEUERBACH, "Critique de la philosophie de Hegel" [1839] In: *Manifestes philosophiques* (trad. L. Althusser), Paris, U.G.E., 1973, pp. 19, 20, 47-8.

<sup>382</sup> Indications entièrement redevables aux patientes lectures qu'ont entrepris Jean-François LYOTARD (*Le Postmoderne expliqué aux enfants*, Paris, Galilée, 1986; *L'inhumain*, Paris, Galilée, 1988; "L'intérêt du Sublime" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, pp. 149-177; *Pérégrinations*, Paris, Galilée, 1990, pp. 61-87; *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, Paris, Galilée, 1991), Jacques DERRIDA ("Economimésis" In: S. AGACINSKI; J. DERRIDA; et alii, *Mimesis des Articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, pp. 57-93; *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, pp. 136-168; Cf. aussi, non directement sur le sublime, *D'un ion apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983) et Jacob ROGOZINSKI ("Le don du monde" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, pp. 179-209).

qu'une «transition»<sup>383</sup> puisse s'opérer entre raison pure théorique et raison pure pratique, entre nature et liberté. Pour qu'enfin puisse se combler ce «gouffre immense» (*unübersehbare Kluft*) entre ces deux «domaines» (*Gebiete*), ces deux «législations» différentes qui occupent le seul «terrain de l'expérience» (*Boden der Erfahrung*)<sup>384</sup>. Il vaut la peine de citer ici un long passage de l'Introduction où, en quelque sorte, tout est dit quant à l'intérêt de cette troisième *Critique* pour l'économie générale de la systématisme kantienne:

«Bien qu'un gouffre immense existe entre le domaine du concept de la nature, en tant que sensible, et le domaine du concept de liberté, en tant que suprasensible, de sorte que du premier au second (donc au moyen de l'usage théorique de la raison) aucun passage n'est possible, tout comme s'il s'agissait d'autant de *mondes différents*, dont le premier ne peut avoir aucune influence sur le second, cependant ce dernier *doit* avoir une influence sur celui-là; en effet, le concept de liberté a le devoir de rendre effectif dans le monde sensible la fin imposée par ses lois, et la nature doit en conséquence pouvoir être pensée de sorte que la légalité de sa forme s'accorde au moins à la possibilité des fins, qui sont à effectuer en elle selon les lois de la liberté. Ainsi, il doit y avoir néanmoins un fondement de l'*unité* du suprasensible, qui réside au fondement de la nature, avec ce que le concept de liberté contient de façon pratique, fondement dont le concept, même s'il ne réussit ni théoriquement ni pratiquement à en donner une connaissance, et même s'il n'a donc aucun domaine propre, *rend toutefois possible le passage du mode de penser* selon les principes de l'un au mode de penser selon les principes de l'autre»<sup>385</sup>.

Dans ce cadre on peut suivre Jacob Rogozinski lorsqu'il souligne qu'«[e]n ce sens, la troisième critique ne s'intéresse à la beauté, ou plus exactement au beau et au sublime dans l'art et la nature, que dans la mesure où le jugement porte la promesse du passage»<sup>386</sup>. On doit également, comme le fait John Sallis, marquer la position stratégique de la troisième *Critique*, «position toujours si proche de la dissolution de toute position; une position qui entame un itinéraire/une dérouté [*a rout(e)*] de la raison, se déployant vers un abîme et transgressant toutes limites»<sup>387</sup>.

Entre Analytique du beau et Analytique du sublime, le texte kantien se tend vers la promesse de ce passage, de cette transition. Espoir qui, pour un temps, semblera déçu. Car si la *Critique de la raison pure* avait démontré la «possibilité de penser [...] la

383 L'«*Übergang*», cette «transition» marque-t-elle, chez Kant et sa «postérité», autre chose que le *metapherein*? «[L]a raison subjective, le besoin de la raison et la tendance à l'élargissement de Kant (*Trieb zur Erweiterung*) appartiennent à l'avancée ou à la pulsion métaphorique (*Trieb zur Metapherbildung*). C'est cette avancée métaphorique, annoncée dans *Vérité et mensonge en un sens extra-moral*, que Nietzsche radicalisera dans les textes plus tardifs en les détachant de ce qui restait substantiel — la définition du sujet artiste et «homme intuitif». L'homme ne sera, dès lors, qu'une «transition» (*Übergang*), un «pont» (*Ainsi Parlait Zarathoustra*, Prologue)», Georges LEYENBERGER, «Des rives du politique ou les métaphores de l'impossible présence» In: G. LEYENBERGER; J.-J. FORTÉ, *Politique et modernité*, Paris, Collège international de philosophie; Osiris, 1992, p. 48.

384 Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger* (trad. J.-R. Ladmiral; M. B. de Launay et J.-M. Vaysse), In: *Oeuvres philosophiques*, T. 2, Paris, Gallimard, 1985 (Pléiade), p. 928, [cité désormais *CFJ*]. L'édition du texte allemand utilisé est: *Kritik der Urteilkraft*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990, ici p. 82.

385 *CFJ*, p. 929 (All., pp. 83-4), [nous soulignons]. On remarquera la note des éditeurs du texte français (p. 1531): «Un gouffre immense [...]. Il s'agit ici de réaffirmer le caractère abyssal du dualisme nature/liberté, tout en définissant le projet de cette troisième Critique, qui est de conférer au tout de la critique la forme de la systématisme. Ce qui implique dès lors que le passage du sensible au suprasensible, comme mise en relation de l'inconditionné avec le conditionné, soit essentiellement *mondain* [...]. En d'autres termes, nous pourrions dire qu'il n'y a de progression vers la liberté à laquelle nous sommes destinés qu'*au prix d'une régression vers la forme de la finitude* dans laquelle nous sommes décidés.» [nous soulignons].

386 Jacob ROGOZINSKI, *op. cit.*, p. 180. De même, Kant indique bien que la troisième *Critique* étudie la faculté du goût non pas en vue «de la formation et la culture du goût [...], mais seulement selon une intention transcendantale (*transzendentaler Absicht*)», *CFJ*, pp. 920-1 (All. p. 76) (trad. mod.).

387 John SALLIS, *Spacings — of Reason and Imagination in texts of Kant, Fichte, Hegel*, Chicago; London, The University of Chicago Press, 1987, p. 85.

coexistence des deux législations et des facultés qui en relève *dans un même sujet*<sup>388</sup> et si l'Analytique du beau laissait «espérer la fondation du sujet comme unité des facultés, et une légitimation de la convenance des objets réels avec la destination authentique de l'homme, l'Idée de nature»<sup>389</sup>, l'entrée en scène du sentiment du sublime, par le déchaînement qu'il laisse augurer, semble couper court à toute unité. Toutefois, comme je l'ai dit, pour un temps seulement. Car, s'il est bien vrai que le sublime est, dans la tradition et jusque chez Kant, «la traduction en mode éthico-esthétique, voire théologico-esthétique»<sup>390</sup> de la distinction du sensible et du suprasensible, il semble aussi le plus propre à nous ouvrir à la transition dans la mesure où, avec lui, est en jeu rien moins que la «quasi évidence» (*gleichsam anschaulich*) de la supériorité de notre destination rationnelle sur le sensible<sup>391</sup>.

Il me faut reprendre de manière plus détaillée.

Le sentiment du beau procède du jeu, du libre accord entre entendement et imagination — dont l'union brûle d'une même clarté [*Ein/helligkeit*]<sup>392</sup>. Il ne concerne que les *formes* des phénomènes<sup>393</sup>. Le sentiment du sublime, quant à lui, “joue” sur un autre registre. Avec le sublime, l'imagination est aux prises avec la raison, la faculté de l'*inconditionné*, qui ordonne «l'extension» ou «l'élargissement» (*Erweiterung*<sup>394</sup>) de l'esprit afin de l'ouvrir à l'infini des Idées.

« [...] l'esprit [*Gemüt*] entend la *voix de la raison* [*Stimme der Vernunft*] dont l'exigence est celle de la *totalité* pour toutes les grandeurs données et même pour celles qui, bien qu'elles ne puissent être totalement appréhendées, sont néanmoins jugées comme données en totalité (dans la représentation [*Vorstellung*] sensible); la raison exige par conséquent la compréhension [*Zusammenfassung*] dans *une même intuition*, réclame *une présentation* [*Darstellung*] pour chacun des éléments d'une série numérique croissante, y compris même pour l'*infini* (espace et temps écoulé) puisque *la raison rend inévitable qu'on pense l'infini* [...] comme entièrement *donné* (dans sa totalité)». <sup>395</sup>

Le sentiment de l'inaccessibilité foncière des Idées à l'imagination et l'effort d'élargissement de celle-ci nous obligent, selon Kant, «à penser *subjectivement* la nature elle-même dans sa *totalité* [*Totalität*] *comme* présentation de quelque chose de

388 *CFJ*, p. 928 (All., p. 82), [nous soulignons].

389 Jean-François LYOTARD, “L'intérêt du Sublime” In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, p. 149.

390 Philippe LACOUÉ-LABARTHE, “La vérité sublime” In: *ibid.*, p. 116.

391 Cf. *CFJ*, p. 1026 (§ 27) (All., p. 180) (trad. mod.).

392 Cf. *CFJ*, p. 1028 (§ 27) (All., p. 182).

393 Il s'agit bien de la *forme* et non de l'*objet* lui-même. De fait, chez Kant, l'imagination (*Einbildungskraft*) n'est la faculté des formes que dans la mesure où occure le *retrait* de l'objet: «la simple forme de l'intuition, sans substance, n'est pas en soi un objet, mais sa condition simplement formelle (comme phénomène)», KANT, *Critique de raison pure*, In: *Oeuvres philosophiques*, T. 1, Paris, Gallimard, 1980 (Pléiade), p. 1010 [cité *CRP*] [A 291]. Cf. Eliane ESCOUBAS, “Kant ou la simplicité du sublime” In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, pp. 78-9, «Le retrait y est proprement un re-trait qui peut prétendre à un quelque chose (*etwas*), à un propre: la forme. L'imagination se donne comme faculté de la forme au coeur du rien objectif [...] L'inobjectivité, en tant que retrait, est affirmativité d'un propre de l'imagination “tour” qui donne à l'imagination son propre: la forme». Cf. aussi sur le retrait, John SALLIS, *op. cit.*, pp. 86-7.

394 *CFJ*, p. 1023 (§ 26) (All., p. 177). *Erweiterung*, «On prendrait ici le terme au sens métaphorique qu'il a dans l'expression: élargissement d'un détenu, sans exclure naturellement le sens plus littéral qu'il prend lorsqu'il s'agit de l'*extension* du registre que l'imagination tente dans sa “compréhension” de la multiplicité dans l'unité qui n'est plus celle qu'impose le concept de l'entendement», Louis GUILLERMIT, *L'élucidation critique du jugement de goût selon Kant*, Paris, CNRS, 1986, p. 117 n.

395 *CFJ*, pp. 1023-4 (§ 26) (All., pp. 177-8), [nous soulignons]. Dans une recension du *Magazine philosophique* d'Eberhard, Kant dira l'illusion de vouloir «surplomber (*überschauen*) l'espace infini donné en entier, de rassembler jamais en notre représentation ce qui ne cesse jamais, comme quelque chose qui cesse quelque part ... L'entendement, aussi peu que la sensibilité, ne peut embrasser l'infini», cité par Luc FERRY, “Sublime et système chez Kant. Essai d'interprétation du sublime mathématique”, *Les Études philosophiques*, (1975) 3, p. 317.

suprasensible»<sup>396</sup>. Toutefois, une telle présentation ne peut être accomplie *objectivement*: elle demeure purement «négative». Ainsi que l'exprime bien Jean-François Lyotard: «La "présentation négative" est le signe de la présence de l'absolu, et elle n'est ou ne fait signe que d'être soustraite aux formes du présentable. L'absolu reste donc imprésentable; sous son concept, aucune donnée n'est subsumable. Mais l'imagination peut en signaler la "présence", un mirage presque dément, dans le vide qu'elle découvre au-delà de sa capacité de "compréhension". [...] La "présentation négative" n'est, en ce sens, que la démonstration de l'inanité de la demande que l'absolu soit présenté»<sup>397</sup>.

Reprenons encore une fois l'argument. Ici à l'occasion du sublime mathématique.

L'imagination, qui est le pouvoir de donation (*Vermögen des Gebens*) des formes à travers le schématisme, est la pure puissance de figurer. Elle est ce qui donne à voir, présente, exhibe dans la forme qu'elle impose. Forme qui «n'est pas simplement *Gestalt*, [qui] ne désigne pas le contour arrêté d'une figure, mais le mouvement de sa figuration, le tracement de sa limite, l'unification de sa diversité»<sup>398</sup>. Dans le sublime mathématique, l'imagination est confrontée à un *quantum* d'une telle magnitude qu'il semble faire échec à la compréhension, à la faculté de *rassemblement* (*Zusammenfassung*) propre à l'*Einbildungskraft*. S'agissant de la Basilique Saint-Pierre de Rome ou des Pyramides — exemples que donne lui-même Kant —, la succession progressive et la sommation des appréhensions (*Auffassung*), c'est-à-dire des représentations partielles, excèdent la capacité de liaison, du "tenir ensemble dans une seule intuition", de la compréhension (*comprehensio aesthetica*):

«l'oeil a besoin d'un certain *temps* pour parvenir à une appréhension complète de la base jusqu'au sommet; cependant au cours de cette appréhension, les premiers éléments s'estompent toujours en partie avant que l'imagination n'ait saisi les derniers, et la compréhension n'est jamais totale. [...] le spectateur [...] éprouve alors [...] le sentiment d'inconvenance [*Unangemessenheit*] de son imagination pour présenter l'idée d'un tout; en ceci l'imagination atteint son maximum; dans l'effort pour en repousser [*erweitern*] les limites, elle reflue et s'effondre en elle-même [*in sich selbst zurück sinkt*] ...»<sup>399</sup>.

La fin de ce passage ne laisse pas de surprendre: «mais [elle] est ainsi transposée [*versetzt wird*] en une satisfaction émouvante [*rührendes Wohlgefallen*]». Alors que la satisfaction provenait, dans le beau, de ce que l'imagination, dans l'accord des facultés, parvenait à la synthèse, ici, c'est son échec, son inadéquation, bref sa *chute*, qui procure satisfaction. Mais ici, tout comme la présentation demeurerait négative, ce plaisir ne peut être lui-même que «simplement négatif» et "après coup". Liée à la raison, l'imagination va à sa perte; devant l'exigence de totalité réclamée par la «voix de la raison», l'imagination déchoit, et pourtant cet échec est transposé, converti, monnayé en satisfaction — qui plus est, émouvante. De ce naufrage des formes, de cette inconvenance qu'il y a dans «l'effort pour traiter la nature comme un schème» pour les idées, de cet abîme de l'imprésentable présentation où l'imagination a peur de se perdre naît le sentiment du sublime qui «provoque en nous le sentiment de notre destination suprasensible»<sup>400</sup>.

<sup>396</sup> CFJ, p. 1040 (§ 29, Rmq.) (All., pp. 193-4). Dans la *Critique de la raison pure*, la totalité (ici *Allheit*) «n'est pas autre chose que la pluralité (*Vielheit*) considérée comme unité», CRP, p. 838 [B 111].

<sup>397</sup> Jean-François LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, Paris, Galilée, 1991, pp. 186-7.

<sup>398</sup> Jacob ROGOZINSKI, *op. cit.*, p. 182.

<sup>399</sup> CFJ, p. 1020 (§ 26) (All., p. 174) (trad. mod.).

<sup>400</sup> CFJ, p. 1027 (§ 27) (All., p. 181): «Le sentiment du sublime est donc un sentiment de déplaisir suscité par l'inadéquation, dans l'évaluation esthétique de la grandeur, de l'imagination par rapport à l'évaluation par la raison; mais il suscite également un plaisir provoqué par l'accord entre précisément ce jugement sur l'inadéquation de la faculté la plus haute de l'esprit et les idées de la raison où l'effort pour les atteindre est bien pour nous une loi. [...] Donc la perception interne de l'inadéquation de tout critère sensible par rapport à l'évaluation de la grandeur par la raison s'accorde aux lois de celle-ci et suscite un déplaisir qui provoque en nous le sentiment de notre destination suprasensible, pour laquelle découvrir que tout critère de la sensibilité est inadéquat par rapport aux idées de la raison est conforme à une finalité et provoque donc du plaisir», pp. 1026-7.

«Ce qui est débordant [*Überschwengliche*] pour l'imagination [...] est en quelque sorte un abîme [*Abgrund*] où elle craint elle-même de se perdre; en revanche, pour l'idée rationnelle du suprasensible, produire pareil effort d'imagination n'est pas excessif [*überschwenglich*], mais conforme à la loi; c'est donc ce qui est à son tour attirant dans la mesure exacte où c'était écoeurant [*abstoßend*] pour la seule sensibilité»<sup>401</sup>.

C'est donc «dans l'exacte mesure» où la sensibilité — l'"esthétique" — est proprement écoeurée, repoussée par le jeu que l'exigence de la raison lui fait jouer à s'abîmer de la sorte que la loi y trouve son compte. La *volonté* de la raison, l'exigence de la loi, entraîne la faillite de l'esthétique et, dès lors, de tout "simple" plaisir. A un plaisir plus "élevé", désirant celui-là et, somme toute, intéressé s'agissant de notre «destination», il faudra sacrifier et soumettre le plaisir sensible «sans intérêt». Est désormais sublime, le "contre-intérêt", «ce qui plaît immédiatement par la *résistance* [*Widerstand*] qu'il oppose à l'intérêt des sens»<sup>402</sup>. Conflit de facultés autant que d'intérêts. Conflit qui exhibe la violence (*Gewalt*) que la raison exerce à l'encontre de la sensibilité à seule fin de l'élargir «à la mesure de son domaine propre (pratique), et de lui permettre de regarder vers l'infini qui, pour elle, est un abîme»<sup>403</sup>. Si donc, le sublime n'est rien que «contre final» (*zweckwidrig*) pour l'imagination, il demeure qu'il est bien final «pour l'ensemble de la destination de l'esprit»<sup>404</sup>. Au contraire du beau qui a partie liée à l'appréciation esthétique de la nature et de ses formes, le sublime n'apprécierait rien tant dans la nature qu'un «usage» [*Gebrauch*] contingent qui procurait une autre finalité et donc un autre type de plaisir. Entre le beau et le sublime, il en irait d'un «dehors» et d'un «dedans» comme donation de principe:

«Pour ce qui est du beau dans la nature, c'est en dehors de nous [*außer uns*] que nous devons chercher un principe, mais pour le sublime, c'est en nous [*in uns*] que nous devons en trouver un qui soit celui de la manière de penser propre à introduire [*hineinbringt*] le sublime dans la représentation [*Vorstellung*] de la nature»<sup>405</sup>.

Le plaisir [*Lust*] négatif et différé qu'occasionne le sublime n'est plus comme pour le beau «le plaisir de la simple réflexion». S'il présuppose le sentiment de notre destination, il est le «plaisir de la contemplation qui raisonne [*Lust der vernünftelnenden Kontemplation*]»<sup>406</sup>. En d'autres termes, dans le sublime, la nature et ses formes ou plutôt la nature «informe» — dé-mesurée et dé-chaînée — n'aurait *aucun* intérêt, aucun attrait et ne pourrait prétendre procurer aucun plaisir si l'homme n'avait la raison qui fondât sa moralité et suscît le sentiment de sa destination<sup>407</sup>.

A la lecture de cette mise en scène de l'"abîmement" de l'"esthétique" par la Loi, on ne peut qu'effectuer le rapprochement avec le constat que dresse Jean-François Lyotard quant au «divorce» de l'esthétique et de l'éthique chez Kant:

«La disjonction de l'esthétique et de l'éthique paraît ici sans appel. Elle obéit à l'hétérogénéité entre les deux facultés de l'âme respectivement en jeu, le sentiment de plaisir et de peine, la faculté de désirer. Il s'agissait pourtant dans la troisième *Critique*, d'établir un pont entre le pouvoir de connaître et le pouvoir de vouloir, et le sentiment en question, le sentiment esthétique, devait servir de pilier central pour lancer un pont à deux arches entre ces pouvoirs. Et voici que la première arche viendrait à manquer, celle qui devait ouvrir le transit de la volonté vers le sentiment ? Ce qui interdit de la bâtir, c'est

401 *CFJ*, p. 1027 (§ 27) (All., pp. 181-2) (trad. mod.). Luc FERRY (art. cit., p. 318) a sans aucun doute raison de rapprocher cet "effroi" kantien de l'expérience de l'angoisse et du néant chez Heidegger.

402 *CFJ*, p. 1039 (§ 29, Rmq.) (All., p. 193).

403 *CFJ*, p. 1036 (§ 29) (All., p. 190).

404 *CFJ*, p. 1028 (§ 27) (All., p. 182).

405 *CFJ*, p. 1012 (§ 23) (All., p. 167). Derrida (*La vérité en peinture*, p. 151) traduit ce "hinein/bringen" par «projeter» ce qui me semble plus propre à marquer le "forçage" de l'exercice. S'agissant de la "sortie" ou non de soi, sans doute faudrait-il rapprocher ce passage de celui de la deuxième *Critique* selon lequel: «Le concept de la liberté est le seul qui nous permette de ne pas chercher hors de nous-mêmes l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible», KANT, *Critique de la raison pratique* In: *Oeuvres philosophiques*, T. 2, Paris, Gallimard, 1985 (Pléiade), p. 737.

406 *CFJ*, p. 1070 (§ 39) (All., p. 223).

407 Cf. Louis GUILLERMIT, *op. cit.*, p. 107.



l'intérêt. Du même coup l'espoir d'une unité du sujet, d'unité entre ses divers pouvoirs, devrait être absolument déçu. Il y aurait toujours un différend entre "goûter" et vouloir. Et donc non pas un, mais deux sujets, hétéronomes, celui qui ne cesse de naître à soi, sans même y être intéressé, sans le vouloir, dans le pur plaisir du beau et celui qui ne cesse d'être tenu d'agir dans l'intérêt de la réalisation de la loi»<sup>408</sup>.

### III. Le temps des violences. Le sublime, la Loi et la "scène de famille"

Si le sublime a en définitive affaire à la loi morale — c'est-à-dire au *Père* et donc en définitive à l'institution du *symbolique*—, si ce n'est que par «subreption» que la nature est *occasion* du respect<sup>409</sup>, on ne peut être surpris de la violence qu'exerce la raison envers l'imagination et la sensibilité. Scène de violence familiale:

«Le sublime est l'enfant d'un malheur de rencontre, celle de l'Idée et de la forme. Malheur parce que cette Idée se montre si peu concessive, la loi (le père) si autoritaire, si inconditionnelle, l'égard qu'elle exige si exclusif, que ce père n'a que faire d'obtenir un consentement, serait-ce par une délicieuse rivalité, auprès de l'imagination. Il exige sa "rétractation". Il écarte les formes, ou les formes s'écartent, s'écartèlent, se démesurent, en sa présence. Il féconde la vierge vouée aux formes sans égard pour sa faveur. Il n'exige d'égard qu'à lui-même, à la loi et à sa réalisation. Il n'a nul besoin d'une belle nature. Il lui faut impérativement une imagination violée, excédée, épuisée. Elle mourra en enfantant le sublime. Elle croira mourir»<sup>410</sup>.

Mais Kant complique ici quelque peu l'économie de la scène: ce ne serait plus tant «la voix de la raison» exigeant l'impossible totalité qui ferait violence mais l'imagination qui exerce la violence contre elle-même. La subordination tourne au sacrifice, à l'auto-mutilation; bref, à quelque chose comme l'*intérieurisation* du commandement. L'élargissement [*Erweiterung*] demandé devient «privation de liberté» par son seul fait. Conduite à sa limite, l'imagination accomplit le rapt, la spoliation de sa propre liberté: «cette violence mutilante et sacrificielle organise l'expropriation à l'intérieur d'un calcul; et l'échange qui s'ensuit est justement la loi du sublime autant que le sublime de la loi»<sup>411</sup>.

«La satisfaction que procure le sublime [...] est en effet le sentiment que l'imagination se *dérobe* [*Beraubung*] à elle-même sa propre liberté dans la mesure où l'imagination est orientée par rapport à une fin en fonction d'une *autre loi* [*andern Gesetze*] que celle de l'usage empirique. C'est ainsi qu'elle reçoit une extension [*Erweiterung*] et une *force* [*Macht*] supérieure à celle qu'elle sacrifie [*aufopfert*], mais dont le fondement [*Grund*] lui reste caché, tandis qu'elle ressent ce sacrifice ou le rapt [*Beraubung*] de sa liberté et en même temps la cause [*Ursache*] à laquelle elle est subordonnée»<sup>412</sup>.

<sup>408</sup> Jean-François LYOTARD, "L'intérêt du Sublime" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, p. 153.

<sup>409</sup> «Le respect [*Achtung*] est le sentiment de l'impuissance de notre faculté à atteindre une idée qui pour nous-mêmes est une loi. [...] Donc, le sentiment du sublime dans la nature consiste en un respect pour notre propre destination [*eigene Bestimmung*], respect que, par une certaine subreption (substitution d'un respect pour l'objet au respect pour l'idée d'humanité dans les sujets que nous sommes), nous témoignons à un objet de la nature qui nous rend en quelque sorte manifeste la supériorité de la destination rationnelle», *CFJ*, p. 1026 (§ 27) (All., p. 180). Tant Jean-François LYOTARD (*Leçons sur l'Analytique du Sublime*, pp. 91-2) que Thomas WEISKEL, (*The Romantic sublime. Studies in the structure and psychology of transcendence*, Baltimore; London, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 46) n'ont pas manqué de rappeler l'origine ecclésiastique de la *subreption*. Ainsi Lyotard: «*Subreptio* désigne dans le droit canonique l'acte d'obtenir un privilège ou une grâce en dissimulant une circonstance qui s'oppose à son obtention. C'est une forfaiture. Quelle est dans le sublime, la grâce obtenue au prix d'une telle forfaiture? Entrevoir l'Idée, l'absolu de la puissance, la liberté. [...] En quoi consiste la subreption? A obtenir ou à arracher une quasi-présentation de cet objet, qui n'est pas présentable, en présence d'une grandeur ou d'une force naturelle "informe". [...] Il y a, [...] dans ce mot, sous la plume de Kant, le sens d'un abus, d'un délit, d'un péché presque [...]», pp. 91-2.

<sup>410</sup> Jean-François LYOTARD, *Leçons sur l'Analytique du Sublime*, Paris, Galilée, 1991, pp. 218-9.

<sup>411</sup> Jacques DERRIDA, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 150.

<sup>412</sup> *CFJ*, p. 1041 (§ 29, Rmq.) (All., p. 195) (trad. mod.). [nous soulignons].

Donc, en tant qu'«instrument de la raison», l'imagination exerce sa violence contre elle-même, c'est-à-dire en définitive, qu'elle la fait «éprouver au sujet». Violence contre «le sens interne», contre la temporalité. Et ici, nous retrouvons, ce sublime mathématique, où, comme on l'a vu, l'imagination tente de tenir ensemble, dans une unique intuition, la série des appréhensions. Redécouverte qu'il faut du temps. Du temps pour la progression de l'oeil. Mais le temps vient à manquer; les premières appréhensions s'estompent déjà. Ce temps requis de l'appréhension semble faire échec à la compréhension qui se vit sous le mode de l'*instant* [*Augenblick*]. Toutefois, nous dit Kant, la compréhension est proprement une «régression [*Regressus*] qui supprime [*aufhebt*] à nouveau la condition temporelle dans la progression de l'imagination et rend manifeste la coexistence [*Zugleichsein*]»<sup>413</sup>. Lors même que l'imagination progresse dans la succession des appréhensions, elle se trouve arrêtée:

«Dès qu'il devient évident qu'aucune appréhension schématique [...] puisse suffire en tant que présentation de l'infini, l'imagination du sujet est soudain stoppée dans sa progression continue sur le continuum temporel et, en un simple "instant" gelée dans le temps (*Augenblick*), elle "comprend" la pluralité. [...] lorsque l'imagination comprend la pluralité (*Vielheit*) [...] elle est capable de contenir ou de circonscrire un type de totalité, une intégralité dans laquelle toutes les discrètes entités des phénomènes puissent être "intuitionnées" ou, selon le mot de Kant, "coexister". Cette prétendue coexistence — à laquelle on peut substituer l'idée de "simultanéité", d'"identité", etc. — sera l'évidence pour Kant de l'existence de l'unité même lors de la coercition du sublime sur le sujet. Peu importe quelle caractéristique ("négative", "esthétique" ou "instantanéité") on lui donne, l'intuition "violente" de Kant de la totalité lors de la régression de l'imagination dans le sublime demeure au service de la raison, c'est-à-dire, reste une construction totalisante»<sup>414</sup>.

En ce sens, l'imagination qui vit de la condition de temporalité est la violence de la finitude qui tente sans cesse d'endiguer le temps. Néanmoins, sur son versant "compréhensif" l'imagination relève (*aufhebt*) le temps; elle suspend sa condition temporelle, elle s'oublie en se voulant dans l'instant de la coexistence. Tentative de soumission de la «différence temporelle» originaire à la *présence*:

«Dans son effort pour retenir la passivité du passé sous l'horizon du présent, pour recouvrir la différence temporelle sous l'apparence d'un flux homogène, la synthèse violente de l'imagination travaille au nivellement du temps. En le réduisant à une série continue et uniforme de mainteneurs, elle soumet la temporalité au règne de la présence, à la maintenance du temps. C'est la présence qui serait, comme telle violence. La violence de l'imagination doit surgir du maintenant»<sup>415</sup>.

<sup>413</sup> *CFJ*, p. 1028 (§ 27) (All., p. 182) (trad. mod.). Sur les implications décisives de cette régression, cf. l'important article de Rudolf MAKREEL, "Imagination and Temporality in Kant's Theory of the Sublime", *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 42 (1984) 3, pp. 303-315 et le commentaire qu'en donne Linda M. BROOKS, "Sublimity and Theatricality. Romantic "Pre-Postmodernism" in Schiller and Coleridge", *Modern Language Notes*, 105 (1990) 5, pp. 939-964 (p. 946 ss.).

<sup>414</sup> Linda M. BROOKS, art. cit., p. 946. Cette «construction totalisante» qui passe par l'*aufhebung* est bien me semble-t-il la condition même du non "éclatement" du sujet par fait de discontinuité et du "différer". Du temps il fait l'im-passe. Par contraste, on peut faire intervenir ici Merleau-Ponty et ce qu'il a décrit comme la succession des perceptions de la "réalité" et du "différent", du "toujours plus loin" de l'expérience de cette même "réalité" (cf. *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 48-74). Mark C. TAYLOR (*Altarity*, Chicago; London, The University of Chicago Press, 1987, p. 68) commentant ce passage exprime bien l'enjeu de cette "différence" temporelle pour la conscience: «Time enters reflection to displace centered consciousness [...]. The achievement of self-consciousness takes time. Merleau-Ponty uses the imaginary journey from the Étoile to Notre-Dame and back to suggest the inevitable delay between the constituting act of consciousness and the return of the constructive subject to itself through the process of recollection. The interval between the centrifugal and centripetal moments of consciousness and self-consciousness disrupts the coincidence of origin and conclusion in the life of the subject. As a result of this delay, the consummation of the union of subjectivity and objectivity remains a dream whose realization is perpetually "deferred" (*différée*). Temporal deferral opens a gap in the subject that self-consciousness cannot close».

<sup>415</sup> Jacob ROGOZINSKI, *op. cit.*, p. 193.

Toutefois, l'imagination en tant qu'elle est au service de la raison ne peut fournir qu'une présentation «abstraite» et purement subjective de la totalité. Cette «coexistence» n'est que le minimum requis pour que toute trace de finalité ne s'efface pas; pour que ce soit bien au sentiment du sublime auquel on ait affaire. Question de limite, de confins, de confinement. Il doit y avoir un semblant de coexistence, une liaison quelconque pour que le sublime ne vire pas au monstrueux [*ungeheur*] ou au hideux:

«Est monstrueux l'objet dont la grandeur *ruine* la finalité qui en constitue le concept. Est appelé colossale, en revanche, la simple représentation d'un concept dont la grandeur dépasse *presque* les capacités de toute représentation (c'est-à-dire *confine* aux limites de ce qui est monstrueux) [...]»<sup>416</sup>.

Ici comme ailleurs se pose la question de savoir jusqu'où l'on peut aller trop loin. Comment tenir l'équilibre entre un excessif censément récupérable pour le plaisir et un excessif qui serait rebelle à tout jeu réappropriatif? Donc, jusqu'où peut-on aller à se faire peur sans que la perte l'emporte sur le gain, sans que le sublime (présentation qu'il y a de l'imprésentable) devienne le monstrueux (impossibilité même de cette "présentation")? Bref, tout pourrait se résumer à savoir comment préserver "la loi du foyer" (*oikonomia*). Il vaut la peine de citer longuement ici Jacques Derrida:

«Bien que repoussant par une de ces faces, le sublime n'est pas l'autre absolu du beau. Il provoque encore un certain plaisir. Sa négativité provoque encore un certain plaisir. Sa négativité provoque certes un désaccord entre les facultés et un désordre dans l'unité du sujet. Mais elle est encore productrice de plaisir et le système de la raison peut en rendre compte. Une négativité encore interne ne réduit pas au silence qu'il impose à couper le souffle et à se garder de la parole est moins que jamais hétérogène à l'esprit et à la liberté. Le mouvement de réappropriation est au contraire plus actif. Ce qui y opère contre nos sens ou contre nos intérêts sensibles (*résistance* et *sacrifice*, dit Kant) garde en vue l'extension d'un domaine et d'un pouvoir. Le sacrifice (*Aufopferung*) et la spoliation (*Beraubung*), à travers l'expérience d'un *Wohlgefallen* négatif, permettent d'acquérir un domaine et une force (*Macht*) supérieures à ce qu'on leur sacrifie [...]. Le calcul économique permet d'avaler le sublime. [...]

Une seule "chose" est inassimilable. Elle formera donc le transcendantal du transcendantal, le non-transcendantalisable, le non-idéalisable, et c'est le *dégoûtant*. [...] Cet exclu absolu ne se laisse même pas conférer le statut d'objet de plaisir négatif ou de laideur sauvée par la représentation. Il est irréprésentable. Et en même temps innommable dans sa singularité»<sup>417</sup>.

Si l'"esthétique" connaît sa limite dans la loi, le sublime rencontre la sienne dans l'impossibilité de toute finalité. Plus question ici d'un quelconque détour économique et d'un jeu du "qui perd gagne"; tout semble suspendu, à jamais sans "relève". Le dégoût [*Eckel*] (mais il faudrait compliquer quelque peu l'analyse car là encore Kant y invite<sup>418</sup>) n'est pas seulement contre-final; il ne peut aucunement être relevé par un

416 Cf. *CFJ*, p. 1021 (§ 26) (All., p. 175) [nous soulignons].

417 Jacques DERRIDA, "Economimésis" In: S. AGACINSKI; J. DERRIDA; et alii, *Mimesis des Articulations*, Paris, Aubier-Flammarion, 1975, pp. 88-9.

418 Outre la lecture derridienne du "vomi" chez Kant, la notion d'abjection travaillée par Julia Kristeva (*Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980) fournit une piste de lecture fructueuse non seulement pour l'ambiguïté du sentiment du sublime mais aussi pour la "délimitation" et la "résistance" du monstrueux: «Quand je suis envahie par l'abjection, cette torsade faite d'affects et de pensées que j'appelle ainsi, n'a pas à proprement parler d'objet définissable. L'abject n'est pas un ob-jet en face de moi, que je nomme ou que j'imagine. Il n'est pas non plus cet ob-jeu, petit "a" fuyant indéfiniment dans la quête du désir. L'abject n'est pas mon corrélat qui, m'offrant un appui sur quelque'un ou quelque chose d'autre, me permettrait d'être plus ou moins détachée ou autonome. De l'objet, l'abject n'a qu'une qualité — celle de s'opposer à *je*. Mais si l'objet, en s'opposant, m'équilibre dans la trame fragile d'un désir de sens qui, en fait, m'homologue indéfiniment, infiniment à lui, au contraire, l'abject, objet chu, est radicalement un exclu et me tire vers là où le sens s'effondre», p. 9. L'abject serait «une doublure du sublime»: «L'abject est bordé de sublime. Ce n'est pas le même moment du parcours, mais c'est le même sujet et le même discours qui les font exister. Car le sublime, lui non plus, n'a pas d'objet», p. 19 [nous soulignons]. Pour une lecture de *Pouvoirs de l'horreur* cf. Mark C. TAYLOR, *Altarity*, pp. 151-183.

quelconque “vicariat”; il ne sert à rien dans le système, il ne peut fournir nul réconfort (passé le moment de l’effroi) comme le sentiment sublime. Il résiste à toute identification, rien ne lui est substituable: «la vicariance ne serait à son tour rassurante que si elle substituait un terme identifiable à un irréprésentable, si elle permettait de s’écarter de l’abîme vers un autre lieu, intéressé à quelque manège. Mais il faudrait pour cela être *elle-même* et se représenter comme telle [...]»<sup>419</sup>. Dès lors, la laideur [*Häßlichkeit*], ou du moins, précise Kant, un certain genre de laideur ne peut être représenté sans anéantir, «sans envoyer par le fond [*zu Grunde zu richten*] toute satisfaction esthétique»<sup>420</sup>.

S’il ne faut pas rabattre l’esthétique kantienne sur une psychologie, il reste toutefois permis de s’interroger sur les implications que le sentiment du sublime entraîne pour le sujet. Thomas Weiskel a admirablement montré comment le «*moment fictionnel*» du sublime chez Kant travaillait à la (re)constitution du soi, à sa préservation. Car si, comme nous l’avons vu, le sublime naît d’une “crise” de l’imagination, il faut bien admettre que cette crise, que l’insistance que met Kant à souligner sans relâche l’inadéquation et le différend qui sévit entre finitude et infini, n’est rien d’autre qu’une mise en scène; rien qu’une fiction censément capable de nous faire adopter une posture conforme à notre destination rationnelle. Le «sublime négatif» qu’exhibe Kant ne serait-il là que pour *exposer* et *subvertir* la fonction “réconciliatrice” de la beauté? Mise en scène qui aurait une double fonction de préservation: tout d’abord, en imposant à l’imagination une limite, Kant immuniserait l’esprit contre le toujours possible excès, contre la surproduction du jeu des formes qui pourrait «aller jusqu’à interdire la reconnaissance par concept, à dé-concerter ou à désespérer cette “conscience” qui est à la charge de l’entendement, faculté des concepts»<sup>421</sup>. Deuxièmement, si l’on suit l’interprétation psychanalytique de Weiskel et si l’on reprend ce qui a déjà été dit, il devient évident que le sublime kantien «*dramatise* le rythme de la transcendance dans sa forme extrême et la plus pure, le sublime commence là où les systèmes conventionnels [...] s’effondrent et il trouve dans cet écroulement le fondement pour *un autre ordre de sens*»<sup>422</sup>. Si, par exemple dans le sublime dynamique, la force oppressive de la nature est l’occasion d’une *élévation* des «forces de l’âme» qui révèle en fin de compte une capacité de *résistance* bien plus grande face «à l’apparente toute-violence [*der scheinbaren Allgewalt*] de la nature»<sup>423</sup>, il semble que le sublime kantien adopte, et à plus d’un titre, la stratégie du “transport” c’est-à-dire de la métaphoricité. En d’autres termes, tout fonctionne ici par effet de *substitution*. La stratégie *énergétique* du sublime kantien n’est que de résoudre «l’effondrement du discours par la substitution»<sup>424</sup>: à toute demande poussée au blocage et à l’insuccès devra correspondre une neutralisation puis un élargissement qui ne visera qu’à la conservation et à l’éveil à la conscience de soi. De l’anxiété au réconfort par la sublimation de la “nature”. Schéma qui s’exemplifie dans ce passage du § 28:

419 *Ibid.*, pp. 92-3.

420 *CFJ*, p. 1095 (§ 48) (*All.*, p. 247) (trad. mod.).

421 Jean-François LYOTARD, *Leçons sur l’Analytique du Sublime*, Paris, Galilée, 1991, p. 97. «Il suffit d’imaginer, comme résultat de l’imagination productrice dans le goût et le génie, une telle prolifération de représentations greffées sur un même donné que vienne à manquer la conscience conceptuelle qui devait rendre ces représentations “reconnaissables”, c’est-à-dire les situer dans une seule et même série d’appréhensions et de reproductions diverses. [...] Un tel emportement n’évoque pas seulement les “excès” du baroque, du maniérisme ou du Surréalisme, c’est un dérèglement qui est toujours potentiel dans la “calme” contemplation du beau. Le *Geist*, le “vif” de l’“animation”, peut toujours excéder la “lettre”, la faire céder et démissionner, et le “bonheur” d’écriture se muer en délire de surabondance d’“images”», *ibid.*, pp. 96-7. La stratégie de Kant serait alors similaire à celle que Derrida a décrite dans des textes comme ceux de Platon où la grande affaire serait de discriminer l’écriture comme «répétition vivante du vivant» et l’écriture en proie à la dissipation et au brouillage de l’origine; une écriture morte donc (Cf. “la pharmacie de Platon” In: *La dissémination*, Seuil, Paris, 1972). L’écueil pour Kant serait ici donc plutôt une imagination trop vive, trop impétueuse pour le sérieux de la *reconnaissance*.

422 Thomas WEISKEL, *The Romantic sublime. Studies in the structure and psychology of transcendence*, Baltimore; London, The Johns Hopkins University Press, 1976, p. 22.

423 *CFJ*, p. 1031 (§ 28) (*All.*, p. 185) (trad. mod.).

424 Thomas WEISKEL, *op. cit.*, p. 28.

«le caractère irrésistible de [la] force [de la nature] nous fait d'un côté reconnaître, à nous êtres naturels, notre faiblesse [*Ohnmacht*] sur le plan physique, mais, d'un autre côté, il nous révèle [*entdeckt*] en même temps une faculté de nous juger indépendants [*unabhängig*] par rapport à cette force irrésistible, ainsi qu'une supériorité sur la nature; cette supériorité fonde une *conservation de soi* [*Selbsterhaltung*] d'un tout autre ordre que celle qui s'offre aux attaques de la nature extérieure et à ses menaces. Ainsi l'humanité en notre personne reste-t-elle *non humiliée* [*unerniedrigt*] bien que l'homme dût succomber face à cette violence [*Gewalt*] de la nature»<sup>425</sup>.

A cette lecture on est en droit, à la suite de Weiskel, de soupçonner que la stratégie fatale du sublime, cette "fiction" mise en oeuvre par Kant, ne trouve pas son ressort dans l'efficience mais dans la téléologie (c'est-à-dire dans une efficience d'un *autre* ordre): «finalement on ne se réfère pas à l'échec de l'imagination empirique mais au projet de la raison qui requiert cet échec»<sup>426</sup>. Et si jamais, comme les théories modernistes tentent de le faire croire, l'art pût être sublime, il nous faudrait faire sienne cette réflexion de Jean-Luc Nancy:

«A ce compte, c'est beaucoup moins l'art qui viendrait à trouver ici sa raison ou ses raisons, que la Raison, en fait qui se saisirait de l'art pour en faire la technique de son autoprésentation»<sup>427</sup>.

#### IV. La résistance, la souveraineté, le soi et (encore) le sacrifice

Le motif de la violence de la finitude, dont nous avons parlé, nous est commun. Trop commun peut-être. Commun aussi, un sublime comme "résistance" ou contre-violence, rupture, dé-chaînement des "belles formes" et d'un plaisir jugé trop humain. Rupture et violence du sublime contre la rupture et la violence du génie.

Dans sa *Théorie esthétique*, Adorno a loué Kant d'avoir défini «le concept de sublime par la résistance de l'esprit contre la surpuissance»<sup>428</sup>. Toutefois, il a bien vu ce qu'il y avait de «comique» dans la scène kantienne du sublime:

«Devrait être sublime la grandeur de l'homme en tant qu'esprit dominateur de la nature. Cependant, si l'expérience du sublime se dévoile comme la conscience que l'homme a de son essence naturelle, la structure de la catégorie "sublime" se modifie. Même dans sa version kantienne, elle est affectée par l'inanité de l'homme; en elle, précarité de l'individu empirique, devait apparaître l'éternité de sa définition universelle, celle de l'esprit. [...] Par le triomphe de l'intelligible dans l'individu qui résiste à la mort de l'esprit, l'individu se rengorge comme si, porteur de l'esprit, il était malgré tout absolu. Il est ainsi livré au comique. [...] Le sublime souligne l'investissement immédiat de l'oeuvre d'art par la théologie qui revendique le sens de l'existence, une dernière fois, en vertu de déclin de celui-ci»<sup>429</sup>.

Toutefois, une certaine ambiguïté demeure ce me semble. Car, quel que soit le constat «comique» de la situation, n'en demeure pas moins le fait que «même l'hybris de la religion de l'art, l'exhaussement de l'art en absolu par lui-même, possède son *moment de vérité* dans la vérité l'allergie à ce qui n'est pas sublime dans l'art, dans *l'allergie au jeu* qui s'en tient à la *souveraineté de l'esprit*»<sup>430</sup>. Quoi qu'il en soit de la position adornienne, il reste que l'esthétique et la pensée allemande n'ont eu de cesse que le sublime se réduise au rapport de force entre la domination violente (nature) et l'affirmation de la souveraineté (esprit). Et entre les protagonistes le choix fût toujours

<sup>425</sup> *CFJ*, p. 1032 (§ 28) (All., p. 186) (trad. mod.), [nous soulignons].

<sup>426</sup> Thomas WEISKEL, *op. cit.*, p. 41.

<sup>427</sup> Jean-Luc NANCY, "L'offrande sublime" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, p. 45.

<sup>428</sup> Theodor W. ADORNO, *Théorie esthétique. suivi de Paralipomena. Théories sur l'origine de l'oeuvre de l'art. Introduction première* (trad. M. Jimenez; E. Kaufholz), Paris, Klincksieck, 1989, p. 254.

<sup>429</sup> *Ibid.*

<sup>430</sup> *Ibid.*, [nous soulignons].

le même. Ce qui impliquera aussi que l'on préfère le «sérieux de l'activité» du sublime au «jeu» de l'imagination. L'imagination, qui dans la première *Critique* était essentiellement un jeu procurant un plaisir désintéressé est proprement assignée au sérieux par la destination rationnelle humaine. Ainsi que le dit Derrida, le sublime: «suspend le jeu et élève au sérieux»<sup>431</sup>. Ne retrouve-t-on pas aussi ici le Kierkegaard dont parle Adorno ?:

«Ce que le subjectivisme de Kierkegaard appelle le sérieux esthétique, l'héritage du sublime, est le renversement des oeuvres en quelque chose de vrai en vertu de leur contenu»<sup>432</sup>.

L'on doit donc — c'est l'injonction autant que l'intérêt — récuser ce que d'aucuns ont appelé «le monde absolutiste des formes» au profit de la mise en scène du sublime. De toute façon, a-t-on le choix devant la «voix de la raison», ou toute autre voix d'ailleurs ? Dans le même registre, il suffirait de relire les premières pages de *Die protestantische Theologie im 19. Jarhundert* de Karl Barth pour voir surgir à nouveau "l'hybris" de cette «volonté absolutiste des formes», cette souveraineté de l'esprit qui serait si caractéristique du XVIIIe siècle, ce siècle de l'esthétique, des Lumières, bref, de la modernité:

«s'il y a une forme de vie [*Lebensgestalt*] extérieure [...] au XVIIIe siècle, je crois qu'on peut la ramener au concept d'un absolu dans la tendance à imposer aux choses une forme [*Begriff des Strebens nach absoluter Formung gebracht werden*]»<sup>433</sup>.

L'ennemi ici encore est explicitement désigné sous les traits de «la volonté souveraine de forme [*souveräner Formwille*]». Est-ce la *Formtrieb* schillerienne qui est ici visée ou plutôt cette violence qui, quoiqu'on en pense, est la condition même de tout apparaître ? Cette «violence transcendantale», élémentaire qui, comme le dit Jacob Rogozinski, «ouvre l'horizon des phénomènes: sans elle, aucun phénomène ne pourrait apparaître et s'enchaîner aux autres dans la cohésion d'un monde»<sup>434</sup>.

Que ce soit dans l'esthétique ou dans le théologique, il semble que nous ayons fait la part belle à l'économie de la violence et de la contre-violence. Violence de la finitude et de la nature et résistance qui se dirait à l'occasion du sublime en marquant la supériorité de l'E/esprit. Si l'on suit Weiskel pour qui la mise en scène du conflit "désespéré" entre la nature et l'homme «devient la structure obsessionnelle de la sensibilité allemande»<sup>435</sup>, l'on devrait pour le moins s'interroger sur la part non négligeable que cette économie a prise dans les deux domaines qui nous intéressent ici au premier chef; à savoir l'art ou l'esthétique et le théologique. Mais aussi à

431 Jacques DERRIDA, *La vérité en peinture*, Paris, Flammarion, 1978, p. 148 [nous soulignons].

432 Theodor W. ADORNO, *op. cit.*, p. 253.

433 Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jarhundert*, Zurich, EVZ Verlag, 1946, pp. 36-7. [Trad. française: *Images du XVIIIe siècle*, Neuchâtel; Paris, Delachaux et Niestlé, 1949, p. 44].

434 Jacob ROGOZINSKI, *op. cit.*, p. 194.

435 Thomas WEISKEL, *op. cit.*, pp. 5-6. Outre Kant, on songe bien évidemment ici à Schiller (Cf. notamment: "Du sublime" In: *Oeuvres de Schiller* (trad. Ad. Régnier), tome VIII, Paris, Librairie de L. Hachette et Cie, 1862, pp. 455-475; "Fragment sur le sublime", *ibid.*, pp. 477-504 et *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Paris, Aubier, 1943) et à sa postérité "idéaliste". Notons également la détermination bien différente d'un Coleridge par exemple s'agissant du sublime: «He did not tolerate any form of crisis or pain as part of experience of sublimity and remained unresponsive to the *fascination with power* which was so widespread among the proponents of the sublime. He was particularly critical of the dominant attitude in the German sublime of "resistance to Fate & Nature, and rest of the hyper-tragic histrionic Stoicism borrowed from the late Theories of the Greek drama". For Coleridge the sublime involved neither a laborious struggle against inimical forces nor the exhilarating sense of triumph over all obstacles. Coleridge does not refer to an actual moment when the experience of sublimity is consummated and the mind regards its quasi-divine power with awe», Raimonda MODIANO, "The Kantian Seduction. Wordsworth on the Sublime" In: T. G. GISH; S. G. FRIEDEN (éds.), *Deutsche Romantik and English Romanticism. Papers from the Univ. of Houston, third Symposium on literature and the arts "English and German romanticism: cross-currents and controversy"*, München, W. Fink, 1984, p. 19 [nous soulignons].

l'intersection des deux, le politique<sup>436</sup>. Est-ce un *destin* pour nous que l'auto-position du soi ne se constitue que sur un arrière-fond de danger, de t/Terreur et de crise ?

Neil Hertz a bien mis en valeur ce qu'il y avait de «stabilisation du soi» dans le processus du sentiment du sublime. Sublime dont l'apport serait essentiellement d'arranger le «face à face», entre le sujet et l'«agent» extérieur qui ferait blocage; à seule fin de permettre «l'identification surrogatoire avec l'agent bloquant qui est celui qui garanti l'intégrité du soi en tant qu'agent»<sup>437</sup>:

«le moment de blocage aurait pu être interprété comme une perte totale de soi, il fut, même avant sa récupération en tant que exaltation sublime, une confirmation du statut unitaire du soi. Le passage à la limite peut sembler horrifiant, mais a son utilité éthique et métaphysique»<sup>438</sup>

Bien évidemment, la présentation purement «négative» dont témoigne le sublime interdit une identification pleine et entière du soi et de la «destination suprasensible». Néanmoins, le soi qui *se* constitue lui-même à l'occasion de la scène du sublime peut espérer une coïncidence partielle. Là encore la limite est fragile; cette identification temporaire est toujours susceptible de se déchaîner en *Schwärmerei*. Rien n'est plus mal venu pour Kant que cette sorte de «vision exaltée», de «communication surnaturelle» ou «d'illumination mystique» qui est proprement la «mort de la philosophie»<sup>439</sup>. Kant est encore ici à la limite. Son texte et l'instauration de la négativité sont censés devenir le *garde-fou*, la mauvaise conscience hantant tous les mystagogues, tous les théosophes; ceux pour qui la *Stimmung* de la raison devient *Verstimmung* [dés-accord, délire]. Si le sublime distord les limites de l'esthétique, le cadre [*parergon*] du sublime doit pouvoir contenir les assauts de l'extravagante exaltation qui risquent toujours de dissoudre le sérieux de la quête du soi. Exaltation ruinant la minutieuse mise en scène du *travail* de la négativité et du deuil. Il en va donc de son sérieux, de la destination finale du sujet humain et de son «origine». Car le sublime, selon Jay M. Bernstein, serait bien le «parergon de la lutte à la vie à la mort, l'originnaire bataille constitutive de la vérité de la conscience de soi»:

«A l'intérieur de la narration du sublime est caché [*secreted*] la continuelle répétition et suppression du récit de l'origine de la conscience de soi dans l'expérience de la menace d'une mort violente et soudaine: la confrontation de Descartes avec le mauvais génie, la menace d'une mort violente et soudaine dans l'état désordonné (sublime) de la nature chez Hobbes, cette même menace induite par le souverain dans la seconde *Critique*, et finalement l'éveil à l'authenticité dans l'être-pour-la-mort de *Être et Temps*. Mais dans

436 Comme l'a bien montré Philippe-Lacoue LABARTHE (*Fictions du politique*, Strasbourg, Ass. des Publications près les Universités de Strasbourg, 1987) à propos de Heidegger et de *l'esthétisation du politique* par le régime nazi. Sans pouvoir le développer ici, je crois qu'avec la mise en scène du sublime par Kant et le forçage pathétique que l'idéalisme allemand en fit on a déjà les *premisses* du «droit du peuple à l'auto-représentation», de «la catastrophe en tant que film» ou de la mise-en-scène-de-soi-entant-que-destin-et-communauté qui détermineront l'esthético-politique du Troisième Reich. Dans ce contexte, la «contre puissance» du sublime décrite par Adorno ou l'attaque de Barth ont une valeur politique et éthique évidente surtout à la lecture des déclarations d'un Goebbels pour qui la «souveraineté de la volonté de forme» n'est pas un vain mot: «La mission de l'art et de l'artiste n'est pas seulement d'unir, elle va bien plus loin. Il est de leur devoir de créer, de donner forme»; «la politique est l'art plastique de l'État», cité in *ibid.*, pp. 53-4.

437 Neil HERTZ, «The Notion of Blockage in the Literature of the Sublime», In: Geoffrey H. HARTMAN (éd.), *Psychoanalysis and the Question of the Text*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1978, p. 76. Pour une lecture de Hertz et de Weiskel cf. Steven KNAPP, *Personification and the sublime. Milton to Coleridge*, Cambridge; London, Harvard University Press, 1985, p. 74 ss.

438 Neil HERTZ, art. cit., p. 76.

439 KANT, «Sur un ton supérieur [*erhoben*] nouvellement pris en philosophie» In: *Oeuvres*, T. 3, *op. cit.*, p. 406. «Or, qu'il y ait ici un certain tact mystique, un saut (*salto mortale*) des concepts à l'impensable un pouvoir de s'emparer de ce qu'aucun concept n'atteint, l'attente de mystère, ou plutôt la promesse réitérée qu'on y accédera, mais à proprement parler une fâcheuse disposition des cerveaux à l'exaltation c'est l'évidence. [...] Qui ne voit ici le mystagogue qui, non seulement s'exalte pour lui-même, mais en même temps appartient à une secte et, en parlant à ses adeptes [...] fait le supérieur avec sa prétendue philosophie», *ibid.*, pp. 406-7. On se reportera à la lecture de ce texte faite par Derrida (*D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris, Galilée, 1983).

chacun de ces cas nous trouvons aussi la suppression de l'altérité à travers laquelle la conscience de soi est confirmée. Ainsi, l'autre sublime (malin génie, nature désordonnée, souverain) devient, comme le sublime chez Kant, la simple occasion contingente pour la possession-de-soi [*self-possession*]. [...] la menace est seulement menace par ce quoi est toujours déjà donné: la conscience de soi. Dès le début, la découverte violente de la conscience de soi en modernité a toujours déjà été contrôlé narrativement. Avec cela, la constitution politique de la subjectivité devient sans dommage encadrée [*safely framed*]; la liberté de la conscience de soi est légitimée théoriquement/esthétiquement quasiment avant qu'elle ait émergé»<sup>440</sup>.

Un mot encore avant de conclure. Un mot sur le sacrifice. Jean-François Lyotard dans *L'intérêt du sublime* marque bien l'enjeu, si l'on veut, économique du sublime et sa valeur sacrificielle. Stratégie fatale et «logique du pire». Je cite ici longuement, en guise aussi de «reprise»:

«S'il s'agit maintenant de l'intérêt ou du désintérêt éprouvé par le sujet empirique affecté par l'émotion sublime, [...] l'indifférence qu'il porte aux formes des objets peut paraître relever, plutôt que d'un désintérêt ou d'un intérêt, d'un *inintérêt* pur et simple. Les formes imaginatives n'ont aucune pertinence quant à l'éveil du "sentiment spirituel". Cependant à y regarder de plus près, leur absence, au moins n'est pas sans intérêt pour le sujet quant à la découverte de sa destination véritable. Si leur non pertinence est un moyen, si la douleur que leur impossibilité procure à l'esprit est une "médiation" qui autorise la "joie" de découvrir la destination véritable (éthique) de l'esprit, qui autorise donc le respect, c'est que le désastre des formes, tout "contre-final" qu'il paraisse par rapport au goût et à la finalité de la nature, est cependant finalisé, ou finalisable, sur l'Idée de cette destination véritable»<sup>441</sup>.

L'intérêt indirect ici évoqué, tiré de ce que Kant nomme «l'évanouissement [*verschwinden*] de la nature devant les idées de la raison»<sup>442</sup> est ce qui motive «l'usage contingent» que le sujet fait de la nature dans le sentiment du sublime.

«Le désastre des formes est intéressant. Et donc, intéressé l'asservissement de l'imagination à une finalité pourtant incompatible avec la sienne, la libre production des formes. [...] L'"usage contingent" de la nature procède donc d'une économie sacrificielle des pouvoirs facultaires. L'égard que le sublime adresse à la loi s'obtient, et se signale, par un usage des formes qui n'est pas celui auquel elles destinent et sont destinées elles-mêmes. Conversion (ou perversion) de la destination, qui peut-être connote toujours l'institution du sacré. Celle-ci exige le *potlatch*, la destruction ou la consommation du donné, du "riche" présent (présence, don) qu'est la forme naturelle pour obtenir en retour le contre-don de l'imprésenté. [...] Mets le feu au beau pour que, de ces cendres, le bien te revienne. Tout sacrifice comporte ce sacrilège. [...] On est tenté de dire: un sacrilège ontologique»<sup>443</sup>.

Des détours de cette économie sacrificielle nous avons déjà reconnu les linéaments. Mais, ce qu'il faut bien voir, c'est que ce sacrifice — quel que soit son utilité pour "l'éveil" de la conscience à la destination suprasensible — n'est pas regardé avec "faveur" par la raison. Sacrifice en définitive inutile ? Peut-être, car à en croire Kant ce qui gênerait suprêmement c'est que le sublime ou l'enthousiasme demeurent des affects. Or, un affect «n'est d'aucune manière digne d'une satisfaction de la raison [*ein Wohlgefallen der Vernunft verdienen*]»<sup>444</sup>. Lors même que le sublime «donne de l'élan» à l'esprit, il ne *mérite* pas la satisfaction de la raison.

«La loi ne se laissera pas fléchir par la consommation des formes. Car, tout uniment, la loi exige l'égard seul, une pure obéissance désintéressée. Elle n'a que faire des démonstrations

440 Jay M. BERNSTEIN, *The fate of art. Aesthetic alienation from Kant to Derrida and Adorno*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 174.

441 Jean-François LYOTARD, "L'intérêt du Sublime" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, p. 173.

442 CFJ, p. 1026 (§ 26) (All., p. 180) (trad. mod.).

443 Jean-François LYOTARD, "L'intérêt du Sublime" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, p. 174.

444 CFJ, p. 1045 (§ 29, Rmq.) (All., p. 199).



d'héroïsme. Le respect ne s'obtient pas, serait-ce à coups de macération. [...] Il ne s'acquiert pas, y mettrait-on le prix de la nature tout entière. Pas plus que la loi le respect ne peut faire l'objet d'un négoce, même expiatoire. Et surtout pas transcendantal»<sup>445</sup>.

Voilà donc bien le dernier mot de cette fatale stratégie. A la Loi, au père, on n'accède pas, on ne satisfait jamais. Quel que soient les gesticulations, les extorsions, les humiliations, les sacrifices des formes qui habitent un monde, rien n'y fera. Tout cela reste du "sentiment". Une "impiété" que de penser satisfaire (à) la Loi pour si peu de chose; rien qu'un monde en somme. Lyotard a bien raison de parler d'une «anéconomie»<sup>446</sup> chez Kant. Il y donc une réserve dans la "capitalisation" du sublime. Une anéconomie vient rappeler à l'ordre, c'est-à-dire à la raison et briser toute économie. Le plaisir de la «quasi évidence» de notre destination n'atteint pas au respect de la Loi. Limite du plaisir et de l'enthousiasme. Évidemment, les "suiveurs" ne feront pas preuve d'autant de réserve. Avec eux, elle ne (se) tiendra plus. Hegel le premier. Car si chez lui, comme chez Kant il y a: «cette ruse bien moderne qui consiste à "exploiter" le moment du sublime en le distribuant selon une économie, qui est économie de la pensée. S'il y a chez lui court-circuit du sublime, c'est précisément qu'au lieu de le penser dans l'ébranlement de toutes les certitudes symboliques, il l'exploite au profit de la certitude symbolique censée être véritable du système symbolique», il reste que pour Hegel rien n'est "insurmontable", pas même la Loi. Aussi, en va-t-il chez lui de ce "tour de passe-passe", dont parle Marc Richir dans sa belle étude, qui réside «dans la réintégration, au sein de l'immanence, de ce qui, pourtant, dans le sublime surgit toujours comme irréductiblement au-delà, c'est-à-dire comme irréductiblement transcendant»<sup>447</sup>. L'économie sacrificielle est ici totale, "sans réserve". Dès lors, et ce n'est pas la moindre des choses, ce n'est plus le sujet qui, à l'occasion du sentiment sublime, joue à se faire peur; c'est proprement l'Esprit qui joue à se perdre et à se retrouver. La réserve de Kant est ainsi proprement la *restriction du jeu*. La Loi, elle, ne joue pas. Elle ne calcule pas; elle exige et n'approuve pas les sacrifices de finitude. Peut-être dans la scène hegelienne le risque n'est-il pas plus réellement encouru que chez Kant. N'importe; ici c'est l'Absolu qui (se) joue.

## VI. Conclusion

Qu'il me soit permis de conclure par une hypothèse — ou, si l'on veut par un "sentiment":

Que le sentiment du sublime compris comme la "révélation" de la limite et des confins — c'est-à-dire, de la finitude *en même temps que* de la destination suprasensible —, comme le toujours possible de la rupture de l'enchaînement, comme l'irruption d'une anéconomie est toujours le sublime "négatif". Dans les systèmes de penser esthétique ou théo-logique il se voit conférer, pour ainsi dire, une position de "transcendantal". Il demeure comme le toujours possible de la *contre-puissance* économique. Contre-puissance "sentie" ou plutôt *révée*? Un autre sublime — si tant est qu'il puisse y en avoir un — est peut-être à l'oeuvre aujourd'hui. Sublime qui serait plus proche de cette expérience proprement terrifiante que le «Il y a» n'ait pas lieu, qu'il n'occure pas<sup>448</sup>. Une sorte de "contre-sublime" qui nierait «que le sublime est justement ce qui *arrive*, la pure occurrence de l'événement»<sup>449</sup> qui "présenterait" que le «Il y a» (de la contre-puissance ou d'autre chose) ne s'offre plus. Un sublime qui ne se/nous destine plus; un sentiment qui ne pourrait plus prendre prétexte de quelque objet sensible pour nous destiner. Un sentiment qui, à jamais serait incapable aussi bien "d'élévation" [*Erhabene*] que "d'intensification". Et que rien n'y fera. Ni la nostalgie

445 Jean-François LYOTARD, "L'intérêt du Sublime" In: *Du Sublime*, Paris, Belin, 1988, p. 175.

446 *Ibid.*, p. 176.

447 Marc RICHIR, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 241.

448 En ce sens plus proche de Edmund Burke que de Kant, le *delight* en moins. Cf. Jean-François LYOTARD, *L'inhumain: causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 110.

449 Jacob ROGOZINSKI, *op. cit.*, p. 184.

de l'esthétique protestante décrite par Hegel<sup>450</sup> ni la passivité phénoménologique et/ou le dé-scissionisme [*Ent/scheidung*] existentiel des générations qui nous ont précédées.

De fait, la nature et les objets du monde ne sont plus "occasion". De rien. Et surtout pas de révélation ou d'élévation. De même pour les "oeuvres d'art". Ils ne "présentent" rien qu'eux-mêmes sans événement ni avènement. Même "négativement" ils n'"intrigue(nt)" plus, ne donnent plus lieu à quelque mise en scène. Ils sont là, simplement. Sans vocation ou con-vocation. Rien n'«à y lire, à y trans-paraître, à déchiffrer ou à décrypter (ex-égèse et ex-humation). Rien non plus à y entendre. Et s'il fallait encore parler de résistance, ce ne serait plus que de leur résistance face à la Loi et au symbolique. En ce sens, théologiquement, Baudrillard a raison de parler ici de Mal. Car le Mal est ce qui ne se laisse pas approprier sans reste par le symbolique. Le Mal et la Mort. Tant il est vrai que la stratégie du sublime ressortit au refoulement du danger réel, de la perte irrémissible; de la mort enfin.

Faudra-t-il donc choisir entre "esthétique" et "éthique" ? Irréconciliation de "domaines" que nous aurait légué la modernité. Le christianisme et la théologie chrétienne veulent pourtant les tenir ensemble et Lyotard a bien dit le péché et l'orgueil inouï que cela représentait:

«Voilà le péché et l'orgueil, avoir le texte et l'illustration. Cette hésitation est celle du christianisme même [...]: écoute d'une Parole, mais philosophie de la création. Par la première, il est demandé de se délivrer de la chair épaisse, de fermer les yeux, d'être tout oreille; par la seconde, il faut bien que le bougé des choses, qui les constitue en monde, que leur miroitement, que l'apparence, et la profondeur qui la permet, soient absous de quelques façon s'il est vrai qu'ils procèdent de ce qui peut tout et de ce qui peut tout aimer. Hésitation que trace l'histoire non seulement de la pensée occidentale, mais de la peinture, issue de l'Écriture, osant illustrer, mal tenue en bride, ne cessant de revenir s'y soumettre et pourtant d'y échapper.

Ou bien alors, il faut laisser là la Création, soutenir crûment la seule radicalité de l'éthique, [...] ne plus vouloir qu'entendre juste, et peut-être même moins encore que cela. Dans sa radicalité, ce retour à l'Écriture entendu comme allocution de l'Autre et comme promesse, où se rejoignent pensée juive et pensée chrétienne démythologisée, renonce même à ce que l'oeil écoute»<sup>451</sup>.

Qui parle ne fait rien à l'affaire. Que ce soit la «voix de la raison» qui exige, que ce soit la «voix de l'être» qui appelle, que ce soit «ça» qui parle ou que ce soit Dieu qui parle et "voca-tion", n'importe. Nous n'entendons plus. Plus d'entente. Par manque de "sens commun" ou d'accordance [*Stimmung*] ? Quelque chose comme une in-destination, comme une forclusion sans "retour".

La modernité nous avait enseigné que les choses arrivaient, et que si elles tardaient, si ça se différait, l'on pouvait toujours les presser; que le «Il y a» nous était en principe destiné. L'enthousiasme n'est plus notre lot<sup>452</sup>.

450 On sait que pour Hegel, le protestantisme — c'est-à-dire l'*Aufklärung* en termes religieux — est le retrait craintif dans la pure *intériorité*, il est la défense face aux indéterminités de l'entendement qui, chaque fois, risquent de démasquer le *vide* de cette même *intériorité*. C'est proprement la *négativité* du protestantisme: «La religion [du protestantisme] construit dans le coeur de l'individu ses temples et ses autels, et des soupirs et des prières cherchent le Dieu dont il ajourne lui-même l'intuition parce que le danger de l'entendement est présent, qui pourrait voir ce qui est intuitionné comme une chose et reconnaître le bosquet sacré pour des arbres», G. W. F. HEGEL, *Foi et savoir. Kant-Jacobi-Fichte*, Paris, Vrin, 1988, p. 93 [nous soulignons]. Alexis PHILONENKO dans l'introduction à cette traduction de *Foi et Savoir* a fort justement souligné la dimension *esthétique* du protestantisme qu'avait dégagé Hegel: «[...] le protestantisme fut un immense retrait dans l'intériorité de la conscience désireuse d'être pour elle-même essentiellement une *belle âme*. Aux trésors de la terre devaient se substituer les joyaux de l'intériorité [...] Il y eut donc, mais on ne le souligne que trop peu, une *esthétique protestante* et Hegel le vit fort bien. Ceci est tellement vrai qu'il n'est pas absurde de poser la question de savoir si, après l'élan donné par la Réforme, le protestantisme ne fut pas essentiellement une *esthétique morale*. Le calvinisme fut le moment extrême: [...] c'est par la force la plus sublime de l'âme seule qu'on doit s'élever aux plus profondes méditations», *ibid.*, pp. 17-8.

451 Jean-François LYOTARD, *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 10 [nous soulignons].

452 Enthousiasme qui est en accointance avec le sublime — *Affekt* tous deux, *déclencheurs* dont les marges sont difficiles à "défendre"; à la limite de l'«extravagance» de la *Schwärmerei* pour

Aujourd'hui, le réquisit minimum est ce type d'affranchissement que formule Michel Foucault au cours de sa lecture de Gilles Deleuze:

«Affranchissez-vous des vieilles catégories du Négatif (la loi, la limite, la castration, le manque, la lacune) que la pensée occidentale a si longtemps tenu sacré en tant que forme de *pouvoir* et *mode d'accès* à la réalité»<sup>453</sup>.

Et puisqu'il fut question du postmoderne<sup>454</sup>. Une note encore.

Lyotard à expliqué le postmoderne aux "enfants". Mais peut-être ne sait-il pas à quel point ces enfants prennent ça au "sérieux" (mais évidemment pas au tragique) ni jusqu'à quelles conséquences cela les mènent.

«[Autrefois] l'*enfant* était encore le symbole de l'union, de la réconciliation. Aujourd'hui, il est en revanche le symbole de l'impossibilité de la réconciliation. [...] L'enfant est le *témoin* du postmoderne (comme dans les films). [...] les enfants de la postmodernité ne sont pas ceux qui s'assoient par terre sur un quai désert et se mettent à pleurer parce que "le train est parti". C'est plutôt ceux qui ne sont pas assez grands pour la tragédie. C'est pourquoi ils restent gentiment sur le quai à faire signe, même lorsque le train est hors de vue. Et ils continuent à faire signe comme le font les enfants quand les parents ne sont plus là pour leur dire qu'il est temps d'arrêter»<sup>455</sup>

En exergue de son dernier livre *Moralités postmodernes*, Lyotard, parlant de l'artifice qu'il y a dans l'«esthétisation postmoderne» nous dit: «La vie va vite aujourd'hui. Elle volatise les moralités. La futilité convient au postmoderne, à la chose comme au mot». Pourtant, il y a de la réserve chez Lyotard. Pour le moins. Ce serait un livre *sur* cette esthétisation, mais aussi *contre* elle. Comme une volonté d'opposer la réserve critique à la *capitalisation* et à cette humanité «au spectacle d'elle-même sur tous les théâtres»<sup>456</sup>. Pourtant, s'il y a de la mise en scène, s'il y a une posture dans cette esthétisation, il demeure qu'elle n'est pas *naïve* non plus que *a-critique*. Bien au contraire. La postmodernité est pour nous ce manque de destination, cette inaccordance, cette ir-réssolution foncière qui n'est pas même une *condition* si cela veut dire qu'elle ferait un destin. Simplement, nous sommes fatigués des mises en scène, des intrigues, des crises ostentatoires et des dramaturgies d'une certaine modernité. De ses «Méta-récits» comme de sa propension narrative et identitaire. Mais peut-être, dira-t-on, manquons-nous d'*élévation*.

\* \* \*

«Faire que désormais l'homme se tienne devant l'homme, [...] avec les yeux intrépides d'un Oedipe et les oreilles bouchées d'un Ulysse, sourd aux appeaux des oiseleurs métaphysiciens qui lui ont chanté trop longtemps: "tu es davantage ! tu es plus *élevé* ! [...]"»

Friedrich Nietzsche<sup>457</sup>

Pierre EVRARD  
Faculté de Théologie. Université de Lausanne.

---

l'enthousiasme (cf. *CFJ*, pp. 1044-9 [§ 29]). Pour une lecture de ce *pathos* historico-politique cf. Jean-François LYOTARD, *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire*, Paris, Galilée, 1986.

<sup>453</sup> Michel FOUCAULT, "L'anti-Oedipe: une introduction à la vie non faciste", *Magazine Littéraire*, n° 257 (sept. 1988), p. 50 [nous soulignons].

<sup>454</sup> Cf. le texte de Anne FORTIN-MELKEVICK dans le présent recueil.

<sup>455</sup> Kasper Nefer OLSEN, "Anesthésique. Le sublime expliqué aux amants" In: N. BRÜGGER, F. FRANSEN, D. PIROTTE, *Lyotard, les déplacements philosophiques*, Bruxelles, De Boeck-Wesmael, 1993, p. 81.

<sup>456</sup> Jean-François LYOTARD, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilé, 1993, p. 22.

<sup>457</sup> Friedrich NIETZSCHE, *Par delà bien et mal*, (G. Colli; M. Montinari, éd.), Paris, Gallimard, 1971, p. 150 [trad. mod.].