Emmanuel Terray

La recherche de l'Absolue dans la pensée allemande: essai sur Luther, Kant, Schiller, Hölderlin et Kleist

Né en 1935 à Paris, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie (1960), docteur d'État (1984). Chargé d'enseignement à l'Université d'Abidjan (1964-1968), à l'Université de Paris VIII-Vincennes (1968 —1982); directeur d'études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales depuis 1982. Travail de terrain en qualité d'anthropologue au Sénégal (1962-63), en Côte d'Ivoire et au Ghana (1964-1968; 1970, 1976, 1984, 1986). Publications: *L'organisation sociale des Dida de Côte d'Ivoire,* Annales de l'Université d'Abidjan, 1969; *Le marxisme devant les sociétés primitives,* Maspero, 1969; en collaboration avec Jean Bazin, *Guerres de lignages et guerres d'états en Afrique,* Éditions des Archives contemporaines, 1982; éditeur de *L'État contemporain en Afrique,* l'Harmattan, 1987; *Lettres à la fugitive,* Éditions Odile Jacob, 1988; *La Politique dans la caverne,* Seuil, 1990; *Le troisième jour du communisme,* Actes-Sud, 1992. — Adresse: Centre de Recherche en Sciences Sociales, Jägerstr. 22/23, 1086 Berlin.

Depuis quelques années, j'essaie d'aborder sous des angles divers la question des rapports qui peuvent exister entre la politique et la vérité. A l'époque où je travaillais comme anthropologue dans un royaume traditionnel de l'Afrique de l'Ouest, j'avais été frappé par le fait que les institutions et les décisions politiques y étaient profondément enracinées dans la vérité, telle que la société la concevait. L'ordre politique était considéré comme un segment de l'ordre cosmologique, et il était dit bon ou mauvais selon qu'il était ou non conforme à celui-ci. Pour chacun des problèmes que posait l'action, il y avait une solution juste et seule, et la fonction du mode de délibération en vigueur dans le royaume — la fameuse «palabre» afri-

caine — était de trouver cette solution: non pas de l'inventer, mais de la découvrir.

A mon retour en France, j'ai étudié le christianisme primitif considéré en tant que mouvement politique. Comment ce qui n'était d'abord qu'une obscure secte juive a pu en trois siècles conquérir l'hégémonie religieuse et intellectuelle dans l'empire romain? Il y a là un phénomène qui présente des aspects politiques indiscutables, même s'il ne s'y réduit pas, et ces aspects sont d'autant plus intéressants qu' à mon avis, le christianisme primitif présente une sorte de modèle ou de matrice pour toutes les entreprises politiques qui se fondent sur une vérité absolue, et tentent d'assurer la domination universelle de celle-ci. J'espère publier un jour les résultats de cette recherche.

D'un autre côté, j'ai écrit un livre — *La politique dans la caverne,* éditions du Seuil, Paris 1990 — sur les écrivains grecs — les sophistes, les médecins de l'école hippocratique, Thucydide, Euripide — qui se sont efforcés de penser l'histoire et la politique en dehors de toute référence à une vérité transcendante ou absolue. Dans leurs oeuvres, on peut en effet trouver les fondements — et les apories constitutives — de ce que pourrait être une politique «laïque».

En arrivant au Wissenschaftskolleg, j'avais donc l'intention de poursuivre ces investigations en m'appuyant cette fois sur des auteurs et des penseurs allemands. En effet, l'un des aspects caractéristiques de la littérature et de la philosophie allemandes tient à mon sens au fait que la question de l'Absolu et du rapport que l'homme peut et doit avoir avec lui s'y trouve en permanence posée. En conséquence, je me proposais d'étudier différentes formes de ce rapport, à travers des oeuvres qui les incarneraient de façon particulièrement nette. Il ne s'agissait pas pour moi, de faire oeuvre d'historien — en tout état de cause, la compétence requise m'eût fait défaut; mon intention était plutôt de décrire diverses modalités de la relation entre l'homme et l'Absolu, en prenant pour guides quelques auteurs estimés représentatifs, à savoir: Luther, Kant, Schiller, Hölderlin et Kleist. Ce choix tient pour une large part à des considérations d'opportunité: entre les personnages cités, il y a des liens, mais assurément pas de filiation; ils ne forment en aucune façon un «courant» ou une «école». D'autres noms auraient pu être retenus, mais je souhaitais éviter ces deux massifs déjà très explorés que sont, d'un côté, l'idéalisme et, de l'autre, le romantisme. J'espère montrer toutefois qu'entre les cinq étapes de mon intinéraire le cheminement n'est pas tout à fait erratique.

Des six chapitres prévus, cinq ont été écrits. Avec Luther, l'Absolu fait un retour fracassant sur la scène de l'histoire et de la pensée européennes. Dans l'Europe chrétienne, l'Absolu prend naturellement la figure de Dieu. Or depuis deux siècles, le triomphe de la pensée thomiste au sein de l'Église

avait établi, entre Dieu et l'homme, une sorte de continuité: la foi ne contredisait plus la raison, elle la prolongeait et l'achevait. Du coup, l'Absolu se trouvait apprivoisé — sinon affadi. Le sens de l'intervention de Luther, c'est d'avoir creusé de nouveau l'abîme qui sépare le fini de l'infini et l'homme de Dieu. Pour franchir cet abîme, un seul moyen: l'appel lancé par Dieu à ses élus, et la réponse de ceux-ci, c'est-à-dire la foi. Mais en dehors du rapport direct qui s'établit ainsi entre Dieu et l'âme du croyant, rien n'a plus d'importance. La valeur morale des actions humaines est indifférente au regard de l'Infinité divine; les médiations traditionnellement introduites par l'Église entre le Créateur et ses créatures sont vidées de leur substance. Tout cela aurait dû conduire, comme l'a vu Kolakowski, à la naissance d'une chrétienté non-confessionnelle, dont les institutions auraient été réduites à leur plus simple expression. Mais celle-ci aurait été incapable d'affronter l'Église romaine; en outre elle n'aurait pu lutter contre les «Enthousiastes»; pour ces deux raisons, Luther change d'attitude à partir de 1525 et se résigne à fonder une nouvelle Église.

Deux siècles et demi plus tard, Kant -s'efforce de tracer une frontière nette entre le domaine de l'homme et celui de l'Absolu. Cette frontière est formée par les formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps. En deça, la raison peut s'exercer en toute sécurité, et l'édification d'une science est possible. Au delà, il n'y a qu'illusions et contradictions. Mais cette frontière peut-elle être respectée? D'un côté, la loi morale, la conscience de notre liberté et le sentiment du sublime traduisent l'irruption de l'Absolu au sein du monde fini, et notre raison ne peut pas ne pas tendre à l'Inconditionné. De l'autre côté, le sujet n'a de connaissance certaine que de ce qu'il introduit lui-même dans l'objet; le savoir empirique est en permanence menacé de basculer dans le non-sens; quant à la transparence à soi, elle est hors de portée des êtres limités que nous sommes. La loi morale nous révèle avant tout notre finitude et notre misère, et la liberté se découvre comme aptitude indéracinable au mal. Ainsi Kant oppose un Univers intelligible, dont nous pouvons pressentir l'existence et l'éclat, mais dont l'accès nous est interdit, à un monde des phénomènes qui se révèle finalement invivable.

Schiller prend pour prémisses les thèses et les distinctions kantiennes, mais c'est pour aboutir à des conclusions contraires, au moins dans ses oeuvres théoriques. Certes, la condition présente de l'homme est marquée par la scission et la division de soi. Mais celles-ci sont le produit d'une histoire. A l'origine, il y a eu la Grèce: une société dans laquelle l'homme ne faisait qu'un avec lui-même et communiait avec la nature; au terme, une fois achevé le processus de «l'éducation esthétique de l'homme» sonnera l'heure de la réconciliation et de l'unité retrouvée. Dans cette perspective, l'Absolu que Kant avait voulu tenir à l'écart de notre monde est de retour,

mais il est maintenant devenir et procès, et en tant que tel il se confond avec l'évolution de l'humanité: nous ne sommes plus très loin du Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit.* Mais à l'optimisme des essais, nous sommes obligés de comparer la nuit désespérée de *Wallenstein* et les doutes destructeurs de *Démétrius,* et ce contraste nous laisse dans l'incertitude quant aux intentions dernières de Schiller.

Pensant l'Absolu sous la forme du Tout, Schiller restaure une sorte de continuité entre le fini et l'infini. Pour Fichte, le non-moi est posé par le Moi absolu; pour Hegel, la Nature est aliénation de l'Esprit: l'idéalisme pose en principe un monisme de l'être, par rapport auquel la division et la contradiction ne sont jamais qu'un dédoublement secondaire et provisoire; ainsi se trouve garantie la possibilité de la synthèse. Mais l'assurance acquise se paye d'une sorte d'affadissement de l'Absolu. La grandeur et le drame de Hölderlin, c'est de n'avoir jamais renoncé à poursuivre simultanément deux entreprises contradictoires: d'un côté, il rend toute sa rigueur et son acuité à l'opposition entre l'Absolu et le relatif; l'Absolu est Autre; il nous faut aller à sa recherche, et rien ne nous promet à l'avance que nous parviendrons à le rencontrer. Hölderlin s'écarte donc résolument des chemins de l'idéalisme. Mais en même temps, il ne renonce nullement à l'espérance d'une unité reconstituée avec la Nature, d'un lien renoué avec les dieux. On peut penser que la tension entre ces deux tâches a joué un rôle dans sa destinée tragique.

Un dernier chapitre a fait l'objet de ma contribution aux «séminaires du Mardi»: il concerne le débat des intellectuels allemands de la fin du XVIIIe siècle à propos de la Révolution française. Celle-ci a été considérée comme un effort pour fonder l'organisation de la société sur des principes rationnels incontestés. En d'autres termes, il s'agissait d'enraciner la politique et l'histoire dans la Vérité. Dans quelle mesure la tentative était-elle légitime? Pourquoi a-t-elle échoué? Sur ces questions, Wilhelm von Humboldt, Goethe, Schiller, Fichte, Förster, Kant, Hegel — pour ne citer que quelques-uns des participants — échangent des arguments d'une modernité surprenante. L'exposé de ceux-ci formera la conclusion de mon essai; celle-ci sera précédée d'un chapitre sur Kleist.

Qu'il me soit permis en terminant de dire tout ma reconnaissance aux responsables du Wissenschaftskolleg et à tous ceux qui le font vivre: sans l'accueil et l'hospitalité qu'ils m'ont réservés, le travail qu je viens de présenter n'aurait jamais vu le jour.