

## ***Ein erhabener Affekt. Passions, émotions et raison chez Kant.***

(Thomas Bolmain, Aspirant FNRS-ULg).

### 1. Introduction.

Cette leçon poursuit deux objectifs :

- Situer précisément Kant [1724-1804] au sein d'une approche historique de la philosophie morale problématisée à partir du thème émotions/rationalité.

Pour ce faire, il faudra débrouiller l'écheveau de notions se rapportant, chez Kant, à la dimension de l'affectivité. Il convient de distinguer, à ce propos, trois concepts majeurs : *die Leidenschaft* (la passion), *der Affekt* (l'émotion), *die Rührung* (que je propose de traduire par é-motion. On m'accordera ce jeu de mot typiquement philosophique : quoiqu'il puisse légitimement énerver, il rend bien justice au mot *Rührung* – du verbe *rühren* (remuer, mouvoir) – qui retrouve, à sa façon, l'étymologie de « émotion », du latin *ex* et *moveo*, ébranler, déplacer).

En resserrant le propos autour de ces trois concepts – *Leidenschaft*, *Affekt*, *Rührung* – et, principalement, autour de deux ouvrages (l'*Anthropologie du point de vue pragmatique* [1798] et la troisième *Critique*, la *Critique de la faculté de juger* [1790]), je serai amené à compliquer l'image d'un Kant strictement rationaliste et à mettre en évidence l'importance du registre affectif pour sa philosophie esthétique et historico-politique. On verra que la question de la morale n'est elle-même pas étrangère à cette problématique.

- Plus largement, il s'agirait aujourd'hui d'essayer d'approfondir votre connaissance de Kant, essentiellement par une approche interne du *corpus* kantien. Après avoir rappelé sa structure d'ensemble et un certain nombre de ses concepts essentiels, je voudrais introduire à une problématique plus particulière, où émotions (*Affekt* et *Rührung*) et raison (*Vernunft*) se rencontrent, se rapportent l'une à l'autre de manière intéressante et complexe : il s'agit de la théorie kantienne du sublime (*erhaben*, *die Erhabenheit*), explicitée dans la troisième *Critique*.

[Un mot sur l' *Anthropologie* : ouvrage tardif de Kant, manuel de son cours d'anthropologie, livre étrange, où la philosophie telle que la méthode critique (proprement kantienne) l'a renouvelée en profondeur voisine avec des thèmes apparemment archaïques, très communs à l'époque (les caractères associés aux races, aux genres etc.). Ouvrage notamment traduit et commenté par M. Foucault, dans le cadre de sa thèse complémentaire [1961]. La connaissance pragmatique de l'homme est opposée par Kant à sa connaissance physiologique : celle-ci tend à l'exploration de ce que la nature fait de l'homme » ; celle-là découvrir « ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même »].

## 2. La critique des *Leidenschaften* dans l'*Anthropologie*.

### a. Position historique de Kant : une critique rationaliste des passions ?

Dans l'historique proposé par Anne Herla en introduction de ce cours, Kant occupe une place bien définie. Y sont distinguées, dans l'histoire de la philosophie depuis la Modernité (Descartes), trois périodes, comme autant de manières de problématiser la question de l'émotion au sens large :

- Dans un premier temps, la *passion* apparaît comme ce que l'esprit, et plus particulièrement la raison, doit maîtriser, mettre en forme, voire abolir, éradiquer. Il y a toute une économie des facultés de l'esprit, où l'une, de par sa supériorité et sa transcendance (la rationalité), doit gouverner l'autre (la sensibilité), exercer sur elle son pouvoir. Ce mode de gouvernement est réputé source de la morale ;
- Dans un second temps, ce rationalisme classique est durement critiqué. Ceci soit par le biais d'un renversement de l'ordre des priorités entre facultés (la raison apparaît dépendante des passions : c'est en elles qu'il faut chercher la source de la morale) ; soit par le refus pur et simple d'une telle division, d'une pareille distinction entre raison et émotion (ainsi Nietzsche va-t-il montrer qu'à la racine de toute pensée et de toute construction morale on peut pointer, non pas la passion, mais plutôt des *affects* hétérogènes et en lutte : la morale et la rationalité elle-même deviennent alors passible d'une déconstruction radicale) ;
- Enfin, dans un troisième temps, la pensée contemporaine (de la psychologie à la philosophie de l'esprit) met l'accent sur la notion d'*émotion* (plutôt que la passion ou l'affect), dont elle cherche à montrer la forme singulière de rationalité.

Dans ce petit parcours, c'est avec Kant que culmine la condamnation classique, rationaliste, des passions. On sait en effet que la *morale kantienne* suppose à sa possibilité la neutralisation absolue de tout motif passionnel ou sentimental.

La réflexion de Kant sur la raison pratique est de nature transcendantale. Elle n'interroge pas la manière dont il conviendrait de lutter, empiriquement, contre les passions (ainsi que le faisaient, par exemple, les stoïciens) : elle cherche à quelles conditions de possibilité *a priori* (nécessaires et universelles) obéit structurellement la moralité humaine. La *Critique de la raison pure* montrait la soumission de l'homme, comme être de la nature (phénoménal), à une nécessaire causalité naturelle ; la *Critique de la raison pratique* (et non plus théorique) découvre l'intérêt suprême de la raison (la liberté) et ouvre l'homme (comme être nouménal) à sa destination finale : *l'homme n'est pas que l'objet d'une causalité naturelle, il est surtout le sujet d'une causalité libre*. Cela signifie que l'homme n'est pas strictement déterminé par les lois de la nature : conformément à l'intérêt le plus haut de la raison (qui est pratique) il peut aussi s'auto-déterminer comme être libre. Kant va dès lors chercher les conditions *a priori* de morale, c'est-à-dire de la liberté.

La morale doit être indépendante de toute motivation sensible, de tout intérêt empirique, donc de toute émotion, passion ou affect : elle est rigoureusement *inconditionnée*. L'acte moral a pour unique condition que la raison, seule face à elle-même, reconnaisse avec évidence l'impératif catégorique de la loi morale. Celle-ci s'énonce de la manière suivante : « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse en même temps valoir comme principe d'une législation universelle ». Dans la suspension de tout motif sensible, la raison

pose cette loi simplement formelle (elle n'indique aucun contenu) : la raison comprend alors, et irrésistiblement, que toute sa liberté se résout dans le devoir d'observer la loi morale. Culmine donc chez Kant ce geste où la raison découvre la condition de la morale dans la mise entre parenthèse des passions et de l'affectif en général.

[Il faut noter que Kant associe bien la morale à un sentiment, le respect (*die Achtung*), mais ce n'est qu'un pseudo-sentiment, un affect impassible, une émotion faisant l'impasse sur toute donnée sentimentale : lorsque, dans et par la raison, la loi, indépendante de toute motivation empirique, retentit et se fait entendre, elle saisit la raison et se confond avec le respect. Kant écrit : « Le respect pour la loi n'est pas un mobile pour la moralité, mais c'est la moralité même, considérée subjectivement comme mobile ». J.-F. Lyotard, dans ses *Leçons sur l'Analytique du sublime* [1991] peut noter que le respect, comme « état sentimental *a priori* », est « un égard à quelque chose qui n'est pas là, qui n'est pas un objet [la loi morale], et ne donne pas lieu à intrigue passionnelle, ni de la passion de connaître ni de la passion de désirer et d'aimer » (p. 217)].

*A fortiori*, cette dernière précision sur la notion de respect montre bien comment Kant effectue pour son propre compte (en poussant sa logique à l'extrême) la condamnation rationaliste des passions. C'est dans l'*Anthropologie* (désormais abrégée A) qu'est envisagée le plus complètement la question des passions. Avant de rendre compte de la condamnation kantienne, je dois toutefois attirer votre attention sur un élément important. Au début du troisième livre de l'A, Kant oppose la passion (*Leidenschaft*) à l'émotion (*Affekt*) (§ 74). C'est au sein de cette section, consacrée à la faculté de désirer, que seront étudiés ces deux concepts. Or, selon l'économie des facultés mise au jour par le criticisme transcendantal, la passion est du ressort de la faculté de désirer (*Begehrungsvermögen*), tandis que l'émotion appartient au sentiment de plaisir et de peine (*Gefühl der Lust und Unlust*). Un peu auparavant, à la fin du § 61, dans le livre dédié au sentiment de plaisir et de peine, Kant renvoie l'étude des émotions à plus tard, arguant du fait que « ces sentiments sont souvent mêlés à des passions », qu'ils sont liés au désir (*Begierde*) et qu'ils sont avec la faculté de désirer « dans un rapport de parenté ».

La thèse que je voudrais défendre aujourd'hui est que *l'analyse de l'émotion* proprement dite (*Affekt*), en ce qu'elle implique celle de l'é-motion (*Rührung*) telle que l'Analytique du sublime, dans la *Critique de la faculté de juger* (désormais abrégée CFJ) la déploie, *oblige à compliquer l'image strictement rationaliste que nous avons tracé de Kant* jusqu'à présent. On verra en outre comment la relativisation de la question de la passion au profit de l'émotion enveloppe d'autres types de problèmes philosophiques. On montrera notamment que la question morale, si elle ne disparaît pas dans ce déplacement, ne sera désormais plus atteinte que par le détour de l'esthétique et de l'historico-politique.

Avant d'y venir, il faut dire un mot des passions dans l'A et de leur opposition aux émotions. Cela suppose, je l'ai dit, de différencier deux types de faculté de l'esprit : celle relative au désir, celle liée au sentiment de (dé)plaisir. Je m'arrêterai donc, dans un premier temps, au problème des facultés (*Vermögen*) chez Kant.

#### *b. L'analyse kantienne des facultés de l'esprit humain.*

Dans son petit livre consacré à *La philosophie critique de Kant* [1963], Gilles Deleuze commence par définir les deux sens du mot faculté selon Kant. Je détaille brièvement son argumentation. J'espère ainsi, en empruntant une voie un peu moins scolaire qu'à l'accoutumée, vous remettre à l'esprit certains éléments, supposés connus, concernant le système kantien dans son ensemble.

Le premier mot de la philosophie kantienne est « représentation » (*Vorstellung*). Deleuze distingue soigneusement la « représentation » de « ce qui se présente » :

- *Ce qui se présente*, ce qui se donne, c'est le phénomène, ce qui apparaît dans l'intuition ou la sensibilité, ce qui est relatif aux formes *a priori* de l'espace et du temps (conditions, pour nous autres hommes, de toute apparition possible : la chose en soi n'est pas l'objet d'une présentation). Plus précisément, en ce sens, deux choses sont l'objet d'une présentation : *a posteriori*, le phénomène, comme diversité sensible empirique ; *a priori*, les formes de l'intuition elles-mêmes, l'espace et le temps ;
- De tels « objets » ne sont pas à proprement parler des *représentations*. Deleuze écrit : « Ce qui compte dans la représentation, c'est le préfixe : re-présentation implique une reprise active de ce qui se présente ». Si la présentation supposait, du côté de l'« objet », diversité et, du côté du sujet, passivité (un divers empirique affectait mon intuition sensible), la représentation renvoie quant à elle à l'activité par laquelle ce pur divers est synthétisé, unifié. Dès la représentation commence le travail de la connaissance, celle-ci n'étant rien d'autre, chez Kant, qu'un effort infini de synthèse.

Or toute représentation se définit par un *rapport*, une relation avec un autre chose, qui est envisagé soit du côté de l'objet, soit du côté du sujet. Les différentes modalités de ce rapport de la représentation avec un quelque chose d'autre permet de définir le premier sens du mot « faculté » chez Kant : « Nous distinguons autant de facultés de l'esprit qu'il y a de types de rapport ». Il y a trois cas :

- Soit la représentation est rapportée à l'objet du point de vue de l'accord, de la conformité : c'est le cas de la faculté de connaître, envisagée dans la première *Critique* (raison pure théorique) ;
- Soit la représentation est étudiée dans son rapport de causalité à un objet (il ne s'agit plus de savoir si la représentation est conforme à l'objet mais si elle peut avoir sur celui-ci un effet) : cas de la faculté de désirer (seconde *Critique*, raison pure pratique) ;
- Soit la représentation est analysée dans son rapport au sujet lui-même, selon qu'elle l'affecte dans son activité, pour l'intensifier ou l'entraver : elle se signale alors pas un sentiment, que Kant définit comme une faculté de l'âme un peu particulière, le sentiment de plaisir et de peine (troisième critique, critique de la faculté de juger (*Urteilkraft*) : c'est le cas le plus complexe, j'y consacrerai la majeure partie de cette leçon).

Premier sens du mot faculté, qui fait apparaître trois facultés de l'esprit (*Gemüt*), selon le type de rapport d'une représentation à un objet ou à un sujet. Mais il y a une seconde signification du mot « faculté », plus simple, comme *source* spécifique de représentation. En ce sens, dans tout type de jugement (de connaissance, moral, esthétique ou historique), quatre facultés interviennent inmanquablement, quoique sous des modalités très différentes : la sensibilité (*Sinnlichkeit*), l'entendement (*Verstand*), l'imagination (*Einbildungskraft*) et la raison. Bref : trois facultés de l'esprit en général (connaissance, désir, sentiment de (dé)plaisir), et, à l'oeuvre dans tout jugement, quatre facultés, dont l'une est passive (la

sensibilité) et les autres actives (entendement (qui procède par concepts), imagination (reproduction schématique ou production de formes) et raison (faculté des Idées, au substrat supra-sensible)).

c. *La passion n'est pas l'émotion.*

Une fois éclairée la notion kantienne de faculté, nous sommes en mesure de différencier passion et émotion.

- La *Leidenschaft* (passion) est donc du ressort de la faculté de désirer (rapport d'une représentation à l'objet sous le mode de la causalité) ; dans l'A, Kant décrit le désir (*Begierde*) comme « l'autodétermination du pouvoir d'un sujet [*die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts*] par la représentation d'un fait futur qui serait l'objet de ce pouvoir » ;
- L'*Affekt* (émotion) relève du sentiment de plaisir et de peine (rapport au sujet lui-même d'une représentation qui est l'occasion d'un sentiment).

Dans l'A, la description que Kant donne de ces deux notions est placée – très classiquement – sous le signe d'une métaphore médicale : en ce que l'une et l'autre « excluent la maîtrise de la raison », « être soumis aux émotions ou aux passions est toujours une maladie de l'âme ». Si la raison est la faculté par laquelle la liberté humaine s'inscrit dans la nature, en ce que passions et émotions s'opposent à son empire et la rendent sotte, elles sont bien ce qui soumettent l'esprit humain, ce qui le rend esclave, serf, et même malade. D'autre part, passion et émotion se ressemblent de prime abord sous l'aspect de leur violence, que Kant dit « de même degré ». Ceci dit, il ajoute qu'« elles diffèrent en qualité », et file jusqu'au bout la métaphore médicale : « Tant pour les prévenir que pour les guérir, un médecin aurait à employer des méthodes différentes ».

La différence essentielle entre *Leidenschaft* et *Affekt* tient donc moins à leur intensité (toutes deux sont brutales, violentes, excessives) qu'à leur qualité. D'un mot, la passion est *habituelle et réfléchie* tandis que l'émotion est *soudaine et irréfléchie* :

- D'où la définition kantienne de la passion : elle est d'abord une inclination (*Neigung*), au sens d'un désir habituel ; plus précisément, elle est une « inclination que la raison du sujet ne peut pas maîtriser ou n'y parvient qu'avec peine » ;
- Si l'émotion contrecarre également le devenir rationnel du sujet, elle le fait d'une manière différente, presque inverse : l'émotion « est le sentiment d'un plaisir ou d'un déplaisir actuel qui ne laisse pas le sujet parvenir à la réflexion ».

L'émotion est si soudaine, si précipitée, qu'elle ne laisse aucun temps à la réflexion : dans ce sentiment, pendant un court moment, l'esprit tout entier est hors de ses gonds. Dans la passion, au contraire, l'esprit, commandé par la faculté de désirer, se dispose d'une certaine façon : alors la passion « se donne le temps », se permet même de réfléchir « pour atteindre son but ». Kant résume d'une plaisante formule l'opposition de la passion et de l'émotion : « L'émotion est comme une ivresse [*Rausch*] qu'on dissipe en dormant, au prix d'une migraine le lendemain, la passion comme un poison avalé ou une infirmité contractée ». En synthèse : elles diffèrent parce qu'elles appartiennent à deux facultés différentes de l'esprit et qu'elles supposent une autre inscription dans le temps, donc un autre rapport à la réflexion ; mais elles se ressemblent par leur violence et le fait qu'elles s'opposent au pouvoir de maîtrise de la raison.

[Comme exemple, Kant oppose la colère à la haine : l'une « a la mémoire courte », quand l'autre s'enracine « profondément ». Notons que dès la *Critique de la faculté de juger*, dans la Remarque Générale qui suit le § 29, Kant évoque déjà la colère comme cas possible d'une émotion « esthétiquement sublime ». On verra précisément dans la suite ce qu'il faut entendre par la notion d'*Affekt* sublime mais, afin d'annoncer ce qui suit (cf. *Infra*, p. 17 sq.), je souligne que, dans cette même remarque, Kant va développer la distinction, tout à fait fondamentale, entre *Enthusiasmus* et *Schwärmerei*. L'enthousiasme est le cas par excellence de l'émotion sublime, confinant à la démence (*Wahnsinn*), et où l'imagination, déchaînée (*Zügellos*), parce qu'elle se rapporte tout de même, d'une certaine façon, même dis-harmonieuse, à la manière de penser (*Denkungsart*) et à la raison, ouvre l'esprit à sa destination la plus haute (la liberté). Avec la *Schwärmerei* (enthousiasme fanatique, par exemple en matière religieuse, l'adversaire par excellence de l'*Aufklärung*), l'imagination, à la lettre déréglée (*Regellos*), ne touche plus seulement à la démence, mais à la folie même (*Wahnwitz*). Kant note : « Dans le premier cas il s'agit d'un accident passager qui peut atteindre l'entendement le plus sain ; dans le second cas il s'agit d'une maladie qui l'ébranle ». Pour le dire une première fois, l'enthousiasme est le nom que Kant donne au sentiment éprouvé par les spectateurs de la Révolution Française, et dont il fait le signe historique de l'aptitude au progrès (la réalisation de la liberté dans la nature) du genre humain].

Kant consacre ensuite plusieurs § à traiter respectivement de la passion et de l'émotion. Voici les éléments centraux de son analyse des passions ; j'en relève trois :

- *La passion biffe la liberté* : la passion, on l'a vu, est une inclination ; or, ce désir habituel, s'il peut s'accommoder d'une calme réflexion, empêche en revanche que la raison ne compare cette inclination avec la somme de toutes les inclinations, ce qui pourrait lui permettre de poser un choix disons « rationnel », c'est-à-dire libre. Davantage que l'émotion, la passion porte donc « préjudice à la liberté » ;
- *La passion n'est qu'humaine* : cependant, elle a bien un rapport, qui n'est pas d'abord de négation, avec la raison : elle présuppose toujours d'agir selon un but (qui, en l'occurrence est prédéterminé par une inclination sensible), ce qui implique l'intervention de la raison, dans sa liberté (même si, à la suite de cette intervention, la raison est « supprimée » (*aufheben*, selon le mot de la CFJ)). On en conclut donc que la passion est un propre de l'homme : « On ne peut pas plus prêter des passions aux simples animaux qu'aux purs êtres de raison » ;
- *La passion est un mal radical* : pour Kant, les passions sont de deux sortes : naturelles et ardentes (inclinations à la liberté et à la reproduction) ou acquises et froides (manie de l'honneur, du pouvoir et de la possession). Or, parce qu'elles sont exclusives, elles sont une véritable « gangrène [*Krebsschäden*] pour la raison pure pratique ». Elles font sans cesse appel, comme soutien, à la liberté de la raison mais, là où celle-ci permet que coexistent pacifiquement les inclinations diverses, la passion, par jalousie, les subordonnent toutes à une seule. Ici apparaît la duplicité de la passion : sans arrêt soutenue par l'aspiration rationnelle à la liberté, qu'elle ne cesse pourtant pas de nier, elle conduit à trouver « plaisir et satisfaction dans l'esclavage ». Toujours mauvaise, la passion est en plus perverse : « Puisque, pendant ce temps, la raison ne se relâche pas dans son appel à la liberté intérieure, le malheureux soupire dans ses chaînes dont il ne peut pourtant pas se délivrer ; désormais, elles sont en quelque sorte greffées sur ses membres ».

Propre à un être de raison quoique sensible, l'homme, la passion permet la réflexion mais empêche la comparaison, elle s'appuie sur l'aspiration rationnelle à la liberté pour mieux lui tordre le cou. Elle apparaît au total comme une maladie radicale de la raison pratique, donc un obstacle essentiel au développement de la moralité. Et elle est si perverse que Kant la

décrit comme étant « la plupart du temps (...) inguérisable ». Ici culmine donc la condamnation classique – et semble-t-il sans appel – des passions au nom de la raison, c'est-à-dire de la morale.

L'étude du concept d'*Affekt* (émotion), en déplaçant le problème de la moralité à l'esthétique et à l'historico-politique (quoique pour finalement rejoindre la sphère morale) devrait permettre de nuancer ce constat. C'est essentiellement l'étude de la troisième *Critique* qui le permettra. Avant d'y venir, je cite certains éléments de définition donnés par l'A. On verra que cet ouvrage fait déjà signe vers une utilité positive de l'émotion. D'une façon générale, la critique de l'émotion réserve chaque fois une face positive ; de plus, à l'inverse de la passion, il est dans une certaine mesure possible de maîtriser l'émotion.

- D'une part, l'émotion est réputée rendre « plus ou moins aveugle » ; et pourtant, elle peut valoir comme « substitut temporaire de la raison » elle est ce qui tient « les rênes provisoirement, en attendant que la raison soit parvenue au degré de force qui convient » ;
- D'un côté, l'émotion n'a aucune part à la sagesse ; mais, de l'autre, elle peut être naturellement excitée par la raison lorsque celle-ci « se représente ce qui est moralement bon » (comme dans le cas de l'enthousiasme, on le verra) ;
- Si les émotions sont « des accidents pathologiques », les conséquences de la maladie sont bien moins graves que dans le cas des passions où sombraient la liberté de la raison. Ainsi peuvent-elles soit exciter la force vitale (*Lebenskraft*), soit la détendre, mais pour en ménager le rétablissement (comme dans le cas du rire). Plus largement, un certain type d'émotions favoriserait « mécaniquement la santé » (rire et larmes) ;
- De plus, l'émotion, on l'a vu, est essentiellement fonction d'un manque de réflexion. A l'occasion d'un intense sentiment de peine, par exemple, on néglige de réfléchir à la somme des plaisirs accumulés jusqu'à présent : mais cette simple comparaison suffirait à relativiser l'émotion, et à la calmer. Or, si la passion est précisément ce qui s'installe en profondeur à la faveur d'une telle négligence, l'émotion, quant à elle, passe ; et Kant indique qu'il est bien possible de la soigner rapidement, à condition que l'esprit la gouverne. Ainsi de ce qui sépare l'alcoolisme passionné, presque inguérisable, de l'émouvante ivresse d'un soir, vite oubliée...

L'émotion compose donc tout autrement avec la raison que la passion. Celle-ci se déterminait comme inclination habituelle en recourant à la liberté de la raison mais pour mieux la parasiter, la contraindre et la supprimer. L'émotion est naturellement liée à la raison, et même si elle fait obstacle à son pouvoir, elle entre aussi en composition avec elle selon un rapport de meilleure entente : elle peut s'y substituer un instant, y trouver sa cause, et même, dans une certaine mesure, être gouvernée par elle.

Du reste – et c'est ce qui va maintenant nous intéresser – Kant évoque dans l'A (§ 82) une émotion particulière, qu'il dit éveillée par « le concept de liberté [*der Freiheitsbegriff*] » lui-même : c'est l'enthousiasme. Or, cet affect est d'une part l'objet d'une étude spécifique dans l'Analytique du sublime de la troisième *Critique* ; et, d'autre part, il occupe une place de choix dans la philosophie kantienne de l'histoire. Il est, par excellence, l'affect sublime. Pour

comprendre cela, il faut expliquer en quelques mots la théorie kantienne du sublime. Mais cela suppose un détour : qu'en est-il de cette *Critique de la faculté de juger* dans le système kantien ? A quel problème nouveau ou resté inaperçu ce livre – publié alors que Kant à 67 ans – répond-il ? Qu'apporte-t-il au criticisme ?

### 3. Nécessité, principe et éléments d'une critique de la faculté de juger.

La troisième *Critique* n'évoque pas la question des passions. En revanche, elle lie le sort de l'émotion à un nouveau concept : la *Rührung*. Avant de déplier celui-ci, et donc l'Analytique du sublime, il faut se demander pourquoi Kant ajoute au deux premières *Critique* cet ouvrage. Pour le dire d'une formule, tout se passe comme si ce livre, en cherchant à mettre au jour ce qui relie les deux autres, révélait un certain usage des facultés, qui fonde les deux autres *Critique*, mais qui est aussi hétérogène à tout ce que Kant avait jusqu'alors pu découvrir.

[Dans l'Introduction à *Qu'est-ce que la philosophie ?* [1991] Deleuze et Guattari décrivent la CFJ comme « une œuvre de vieillesse, une œuvre déchaînée derrière laquelle ne cesseront de courir ses descendants : toutes les facultés de l'esprit franchissent leurs limites, ces mêmes limites que Kant avait si soigneusement fixées dans ses livres de maturité ». La première *Critique* mettait en évidence un intérêt de la raison pour la connaissance, intérêt dont la réalisation était assumée par l'entendement ; la seconde *Critique* démontrait un intérêt moral de la raison, et elle assignait à la raison elle-même la tâche de le réaliser. Dans chacun de ces cas, et sous la législation d'une faculté privilégiée, les autres facultés (sensibilité, imagination etc.) entrent dans des rapports bien déterminés, précisément délimités : chacune a son territoire légitime. Mais tout change lorsqu'on envisage la faculté sentimentale de la peine et du plaisir. Pour le dire une première fois, à nouveau avec Deleuze : « Si les facultés peuvent entrer ainsi dans des rapports variables, mais réglé tour à tour par l'une ou l'autre d'entre elles, il faut bien que, toutes ensemble, elles soient capables de rapports libres et sans règle, où chacune va jusqu'au bout d'elle-même, et pourtant montre ainsi sa possibilité d'une harmonie quelconque avec les autres » (cf. l'article consacré à Kant dans *Critique et clinique*).

Mais pour comprendre cela, il faut commencer par un long détour. Je vais tenter d'exposer en quoi doit consister, globalement, une critique de la faculté de juger : pourquoi elle apparaît à Kant comme nécessaire, sur quel principe il la fonde, en quels éléments il la décompose. Je m'appuierai essentiellement, pour ce faire, sur les deux Introductions données par Kant à ce livre. Ce n'est qu'après ce passage – qui sera le plus difficile de cette leçon – qu'on pourra envisager comment se pose la question de l'émotion (*Affekt* et *Rührung*) dans la CFJ, et quel(s) déplacement(s) elle opère par rapport à la problématique des passions.

#### a. De la faculté de juger en général.

La CFJ s'ouvre sur le constat d'un « abîme » (*Abgrund*) séparant le domaine de la causalité naturelle (philosophie théorique) et celui de la causalité libre (philosophie pratique). De la nature à la liberté, nul passage n'est possible (la causalité libre est irréductible à la causalité naturelle). Il est cependant nécessaire que, de la liberté à la nature, un pont soit jeté : il est impératif que les fins de la liberté s'actualisent dans la nature, et que la nature puisse être pensée comme étant en accord avec ces fins (la morale ne peut être indifférente à sa réalisation). Il faut donc trouver un « passage » (*Uebergang*) du sensible au suprasensible, de la nature à la liberté, de la première à la seconde *Critique*.

C'est ce que va permettre un certain usage de la faculté de juger. Kant la décrit dans une position analogue à celle qu'occupe le sentiment de plaisir et de peine dans l'ordre des facultés de l'esprit.



- L'esprit humain n'est pas uniquement pouvoirs de connaître et de désirer : il se définit aussi, loin de la connaissance et de la volonté, par le sentiment ;
- D'autre part, conformément à la leçon de la première *Critique*, pour qu'il y ait connaissance, il faut que le particulier (donné dans la sensibilité) soit subsumé sous l'universel (catégories de l'entendement) : tel est le rôle de la faculté de juger (qu'assurait alors l'imagination reproductrice dans le schématisme).

On pressent qu'entre la faculté de juger et le sentiment de plaisir et de peine, tous deux en position de « moyen terme », il y a affinité, « convenance ». Kant la fonde comme suit :

- La faculté de juger ne ramène pas des représentations à un objet afin d'en produire un concept déterminé. Elle n'est qu'un pouvoir de subsomption effectué sous des concepts qui lui viennent d'ailleurs : en tant que telle, elle ne se rapporte directement qu'au sujet ;
- De même, le sentiment de plaisir et de peine ne se rapporte à aucun objet, il ne se rapporte qu'aux déterminations du sujet.

Ceci suffit pour déduire que la faculté législatrice à l'égard du sentiment de plaisir et de peine ne peut être que la faculté de juger. L'entendement légifère lorsque notre intérêt est de connaître l'objet ; la raison quand notre intérêt est moral : identiquement, la faculté de juger sera pleinement législatrice à l'égard des sentiments du sujet. C'est dire que seule une critique de la faculté de juger délivrera le principe *a priori* du sentiment.

Car c'est tout le problème de Kant. Comme l'entendement ou la raison, il faut que la faculté de juger, lorsqu'elle accomplit son travail de subsomption du particulier sous le général, obéisse à un principe transcendantal. Il faut que l'effort de cette faculté – par exemple lorsqu'elle cherche à unifier les lois empiriques (les lois multiples et hétérogènes données dans l'expérience) sous une loi plus générale également empirique – se déroule selon une certaine règle, une règle qui, *a priori*, lui prescrit sa possibilité, son domaine d'application, son exercice légitime. Quel est le principe *a priori* de la faculté de juger ?

Il consiste en la simple supposition que la nature est telle qu'on peut effectivement en former des concepts empiriques. Le principe transcendantal de la faculté de juger réside dans la présupposition, qu'émet la faculté de juger, d'un accord entre la nature et elle-même. Ce que présuppose la faculté de juger c'est l'ajustement, la concordance d'un système des lois de la nature et d'elle-même, tel que tout se passe comme si la nature avait été créée pour la faculté de juger. Dans les termes de Kant, le principe consiste en « un concept d'une constitution de la nature en tant qu'elle ajuste son organisation à notre pouvoir de subsumer le particulier sous l'universel ». C'est ce qu'il appelle la finalité de la nature, ou plus exactement « une finalité de la nature à l'égard de notre faculté de juger ». Ce que Kant – essentiellement dans la première Introduction à la CFJ – nomme enfin l'idée d'une technique de la nature (*Technik der Natur*).

Le principe *a priori* de la faculté de juger, ce qui lui prescrit sa possibilité et sa légitimité, c'est la technique ou finalité de la nature, soit l'Idée (on fait « comme si ») que la nature s'organise systématiquement au profit de cette faculté.

Ce principe a beau être transcendantal (il relève de la possibilité de l'expérience), sa nécessité n'est que strictement subjective : il apparaît contingent à l'entendement qui légifère sur des concepts d'objets. Mais cela ne fait pas de difficultés : la faculté de juger prétend ne se rapporter qu'au sujet et ne produire aucun concept de l'objet. Elle nécessite un principe qui

assure son propre exercice (subjectif), non pas ce sur quoi elle s'exerce (l'objet). C'est la faculté de juger qui le postule, simplement parce qu'elle en a besoin (*Bedürfnis*) pour remplir la tâche de subsumption qui lui est assignée. Ce principe, au regard de l'entendement, peut bien n'être que contingent, il n'aspire à aucune objectivité : il n'est qu'à l'usage de la faculté de juger, qui la présuppose librement, suivant le besoin, qui la définit, de passer du particulier au général.

J'insiste sur le fait que ce concept n'appartient pas à la nature elle-même mais est « propre » à la faculté de juger. C'est bien elle qui le présuppose, c'est elle qui fait comme si la nature s'organisait selon une technique, c'est-à-dire comme si toutes ses lois étaient fondées sur « une unité telle qu'un entendement (...) aurait pu la donner au profit de notre faculté de connaître, afin de rendre possible un système de l'expérience ». Et elle postule l'accord pour son profit, c'est-à-dire selon son besoin de s'élever du particulier à l'universel. Le fondement, « c'est uniquement une supposition de la faculté de juger à usage interne » : parce que cette faculté doit impérativement pouvoir apprécier et investiguer la nature, elle place en elle une finalité valant comme idée et donnant le fil conducteur de cette exploration.

*b. De la faculté de juger réfléchissante.*

Or il y a deux cas possibles de la faculté de juger :

- dans le premier cas, la faculté de juger, dite « déterminante », n'est pas autonome : elle subsume sous des lois et des concepts qui lui viennent d'ailleurs et qui lui servent de principes. Le jugement déterminant hérite du concept une règle universelle et se contente de l'appliquer au donné particulier (comme dans le schématisme). Alors, nul besoin de postuler une technique ou finalité de la nature : la *catégorie* de causalité, par exemple, contient en elle le principe d'irréversibilité ;
- il en va tout autrement du second cas, dans le jugement dit « réfléchissant ». Ici, le particulier est donné, mais la faculté de juger, quand elle le subsume, doit inventer la règle universelle correspondante : l'*idée* d'un système de la nature, par exemple, ne contient en elle nul principe valable d'application. La règle de l'opération n'est plus comprise dans le concept. Or mener à bien une telle opération nécessite pourtant un principe *a priori*. Ne pouvant désormais plus l'emprunter ailleurs, c'est en elle qu'elle le trouvera : ainsi va-t-elle supposer que la nature s'est spécifiée selon une certaine économie qui lui est accessible et pour ainsi dire profitable.

C'est donc dans la réflexion que la faculté de juger se donne pour principe le fait que la nature s'est organisée empiriquement de telle façon qu'elle autorise la faculté de juger à « trouver l'unisson dans la comparaison des formes de la nature ». On suppose que la nature s'est spécifiée en harmonie avec notre faculté, comme si elle l'avait fait en vue de celle-ci, comme si c'était là son intention. Ce qui fonde la possibilité de la réflexion est la présupposition d'un « système de la nature d'après des lois empiriques ».

[On peut dès lors comprendre que ce qui est dit « technique », en dernière instance, c'est moins la nature elle-même que la faculté de juger *en tant que réfléchissante*. C'est quand elle ne s'exerce pas de façon mécanique, quand elle fait autre chose que schématiser, qu'on dira à juste titre, comme Kant, qu'elle procède « à la façon de l'art ». Qu'est-ce à dire ?

Kant note : « La faculté de juger se donne elle-même *a priori* la technique de la nature au principe de sa réflexion ». Autant dire que ce qui est au principe de la réflexion, c'est la faculté de juger elle-même en tant que réfléchissante. Il n'en démord pas et le répète au § 69 de la CFJ : « La faculté de juger réfléchissante devra se servir elle-même de principe ».

Autant dire que, dans la réflexion des formes de la nature, la faculté de juger s'apparaît à elle-même comme technique. Car en quoi consiste la technique de la nature si ce n'est en une présupposition qui n'est que le fait de la faculté de juger, qu'elle ne trouve qu'en elle ? C'est donc elle qu'il faut d'abord comprendre comme technique : *c'est parce que la faculté de juger procède avec cet art particulier de réfléchir l'objet d'une intuition comme étant compris sous un concept plus général qu'elle pourra attribuer cet art à la nature*. On peut ainsi soutenir que dans le jugement réfléchissant, ce sur quoi nous renseigne la faculté de juger, c'est avant tout sur elle-même, sur sa propre façon de fonctionner, sur le savoir-faire (c'est ça la technique comme *tekhnè*) qui est le sien d'attribuer à la nature une spécification qu'elle est seule à postuler. Avec le principe *a priori* de la réflexion, la faculté de juger opère une sorte de dédoublement où c'est elle-même qu'elle reconnaît à son propre fondement, comme pur pouvoir de réflexion, capacité de faire comme si. Le principe de la faculté de juger réfléchissante, c'est sa manière d'être comme technique, ou encore sa façon, dans sa recherche de l'universel d'un cas particulier, de savoir-faire comme si.

Bref, le principe *a priori* de la faculté de juger, c'est la faculté de juger elle-même mais réfléchissante, c'est-à-dire comme art ou technique, usage de soi en tant que capacité d'attribuer à la nature une technique, une finalité. « La faculté de juger est proprement technique : la nature est représentée seulement comme technique dans la mesure où elle s'accorde avec cette façon de procéder ». La finalité n'est pas un concept constitutif, elle ne détermine aucun objet mais simplement la réflexion du sujet : nous sommes bien en présence d'un principe transcendantal simplement subjectif].

### *c. De la faculté de juger esthétique, et spécialement du jugement de goût.*

La finalité de la nature n'est représentée que dans l'effort de réflexion lui-même : « Nous percevons la finalité dans la mesure où cette faculté (de juger) réfléchit simplement sur un objet donné ».

Toutefois, il faut encore distinguer deux manières de juger, deux façons de se représenter la finalité. Elles correspondent à la division principale de la CFJ, qui est partagée en deux livres, une critique du jugement esthétique et une critique du jugement téléologique. Le jugement – qui dans cet ouvrage est toujours envisagé comme réfléchissant – est soit esthétique, soit téléologique :

- Dans le cas du jugement téléologique, la représentation de la finalité est placée dans l'objet (le jugement téléologique n'a donc aucun lien avec le sentiment de plaisir et de peine, lequel ne se rapporte qu'au sujet). On dispose de concepts et de lois empiriques, et l'effort de la faculté de juger consiste à ramener le concept à l'idée rationnelle de la possibilité d'un système : si cela fonctionne, l'objet considéré est une « fin de la nature ». La finalité, dite matérielle, ouvre ici à une connaissance : elle n'est pas à elle-même sa propre fin ;
- Au contraire, le jugement esthétique de réflexion est ce lieu, unique dans toute l'entreprise kantienne, où la faculté de juger peut voir à l'œuvre sa technique spécifique, son pouvoir de réflexion, sans que celui-ci ne soit plus directement subordonnée à rien. Je ne parlerai aujourd'hui que du jugement réfléchissant esthétique.

Mais il existe deux cas du jugement réfléchissant esthétique : le jugement de goût (relatif au beau) et le jugement sublime. Je reviendrai sur celui-ci. Dans un premier temps, et bien qu'il ne fasse aucune place à l'émotion, je me consacrerai au jugement de goût.

A l'inverse du cas téléologique, la finalité n'y est pas représentée comme objective et matérielle : elle est subjective et formelle (c'est-à-dire esthétique). Nul concept déterminé de l'entendement n'intervient, et aucune connaissance de l'objet n'est produite. N'est considéré dans ce jugement que la façon dont l'objet se donne à un sujet. Et que constate-t-on ?

Dans le jugement sur le beau, l'entendement et l'imagination s'accordent mutuellement, ils se favorisent réciproquement. Ce qui est produit, dans ce cas, est un sentiment de plaisir qui signale au sujet la réflexion dans sa plus grande pureté, et dont l'indice est ce jeu harmonieux qu'entretiennent l'imagination, comme faculté d'appréhension et de présentation du divers d'une intuition, et l'entendement, comme faculté des concepts en général. Cela a lieu lorsque la relation de l'entendement et de l'imagination n'est considérée que subjectivement, en tant qu'indéterminée, juste « en tant que l'un de ces pouvoirs favorise ou entrave l'autre (...) et affecte par là l'état de l'esprit ».

Il ne s'agit pas de dire que l'objet est superflu à ce jugement : au contraire ne s'exerce-t-il qu'à l'occasion d'un objet. Mais le jugement ne s'intéresse pas à son existence, à ce dont il est constitué ou à la sensation matérielle qu'il provoque. C'est pourquoi la finalité est dite subjective et formelle. *Formelle* car n'est envisagée que la simple manière dont l'objet est réfléchi par l'imagination (ce que Kant nomme la « forme »). *Subjective* parce que ce jugement ne comprend pas la détermination de l'objet mais celle du sujet. La finalité esthétique n'excède pas le travail de réflexion. Elle est dite sans fin, au sens où elle n'en a pas d'autre qu'elle-même. Aussi dira-t-on qu'il y a jugement esthétique sur la finalité de l'objet quand « on juge que la cause du plaisir pris à la représentation d'un objet est la forme de celui-ci (...) dans la simple réflexion sur cette forme ».

Je le dis encore une fois : poser qu'avec le jugement de goût est réfléchie la forme d'un objet, c'est dire que l'objet de la réflexion n'est que sa forme, soit la façon dont il engage le libre jeu de l'entendement et de l'imagination. Et dans ce jugement, ce jeu n'est considéré que subjectivement : la finalité ne renvoie à aucune connaissance, elle s'achève en elle-même. Alors la faculté de juger se révèle comme ce qu'elle est toujours et partout (une manière de rapporter du particulier à de l'universel), mais ici sans être plus subordonnée à rien, sans rien donner d'autre à sentir que cela (ce rapport n'a pas d'autre fin que lui-même) et sans rien donner à connaître. N'est éprouvé que le pouvoir d'appréhender du particulier, pouvoir de l'imagination (procédant ici selon une légalité dite sans loi), et de ramener le particulier à l'entendement, considéré dans ce cas seulement comme faculté des concepts en général (et non pas à partir de telle ou telle catégorie déterminante).

Quand la faculté de juger sent un rapport harmonieux entre entendement et imagination dans la réflexion de la forme d'un objet, elle s'apparaît comme finalité sans fin (comme technique). Et cela ne manque pas de lui procurer un certain plaisir.

Ce n'est ainsi que dans le jugement esthétique que la faculté de juger est pleinement législatrice, et elle ne l'est qu'à l'égard du sentiment de plaisir et de peine (subjectivement) : ce qui détermine *a priori* un sentiment de plaisir, c'est la réflexion d'un objet beau dans un jugement esthétique, un jugement de goût. La faculté de juger ne légifère ici que sur elle-même, sur son exercice de réflexion : c'est pourquoi elle n'est pas à proprement parler autonome mais plutôt, selon le mot de Kant, « héautonome ».

[Ajoutons que le plaisir éprouvé dans la réflexion de la forme de l'objet sera toujours donné « comme nécessairement lié à la représentation de cet objet, non seulement pour le sujet qui saisit cette forme, mais aussi pour tout sujet qui juge ». C'est que la finalité subjective formelle au fondement du jugement esthétique prétend, en tant que principe *a priori*, à la nécessité et à l'universalité. Le sentiment déterminé par un jugement de goût doit nécessairement valoir pour tous. C'est en cela et uniquement sous ces conditions que la forme de l'objet qui est l'occasion de cette réflexion peut être dit belle ; et ce n'est que lorsqu'elle juge d'après ce plaisir que la faculté de juger devient le goût.

Le formalisme caractéristique du jugement de goût kantien nous conduit ainsi à un dernier problème : celui de l'intersubjectivité, que Kant pose dans les termes d'une communicabilité (*Mittelbarkeit*) du sentiment, sous le signe d'un sens commun (*sensus communis*, *Gemeinsinn*).

Je laisse de côté cette notion, pourtant centrale dans la CFJ, et qui a suscité de nombreux commentaires (comme par exemple celui, célèbre, de H. Arendt). On peut retenir, avant d'aller plus loin, que c'est parce que la finalité en jeu dans le jugement de goût est simplement formelle que, selon Kant, nous formons à bon droit l'Idée d'un sens commun (en laquelle se trouve légitimée la prétention à la nécessité et à l'universalité du plaisir ressenti). Si le plaisir était lié à l'existence de l'objet ou à la matière de la sensation (ou à une quelconque émotion), ce ne serait pas possible. Il faut « que la cause de ce plaisir se trouve dans la condition universelle, quoique subjective, des jugements réfléchissants (...) dans l'accord final d'un objet (...) avec le rapport (...) des facultés de juger entre elles ». Retenons que le jugement de goût, s'il veut prétendre à une valeur transcendante, ne peut être conditionné par une quelconque émotion, ni, plus largement, être lié avec aucune sensation. Le jugement sublime, sans rien céder de l'exigence de nécessité et d'universalité, dira pourtant tout autre chose].

Le jugement de goût, « héautonome », dégage ainsi l'autonomie absolue du Beau. Il n'est relatif à aucun concept de l'objet, à aucune volonté. Uniquement préoccupé de sa forme, il n'engage aucune connaissance ou consommation de l'objet. Comme la Morale, le Beau doit donc être dégagé de tout motif sensible, notamment affectif. Mais, en réintroduisant l'émotion, le sublime va compliquer la vision strictement rationaliste de Kant critique radical des passions, et introduire le désordre dans cette belle harmonie facultaire.

#### 4. *Affekt* et *Rührung* dans l'Analytique du sublime et au-delà.

Pour d'aucuns, le jeu harmonieux et libéré de toute règle qu'entretiennent l'entendement et l'imagination dans le jugement de goût est ce qui fonde les rapports de composition bien déterminés, rigoureusement réglés, à l'œuvre dans les jugements de connaissance ou de moralité. Le jugement esthétique de réflexion, jusque-là laissé par Kant dans l'ombre, est alors comme le secret des deux premières *Critique* : c'est en ce sens qu'il assurerait le passage de l'une à l'autre, le franchissement de l'abîme qui les sépare. Ainsi Deleuze peut-il écrire dans son livre de 1963 que le jugement esthétique « ne complète pas les deux autres ; il les fonde ou les rend possibles. Jamais une faculté ne prendrait un rôle législateur et déterminant, si toutes les facultés ensemble n'étaient pas d'abord capables de cette libre harmonie subjective ». D'où l'importance du volet esthétique de la troisième *Critique* dans l'œuvre de Kant. (J.-F. Lyotard fera même un pas de plus en plaçant le jugement réfléchissant, tel que l'esthétique le libère, c'est-à-dire dans sa pureté, à la source du geste critique lui-même).

##### a. *Le sublime comme é-motion.*

L'Analytique du Sublime – qui suit, dans la CFJ, l'Analytique du Beau – va mettre en évidence une toute autre économie des facultés. C'est avec la raison, et non plus avec l'entendement, que l'imagination va entrer en rapport ; et celui-ci sera moins harmonieux que dissonant, cacophonique : l'accord sera désaccordé, la composition pacifique va laisser place à une lutte violente. Le sentiment de pur plaisir sera durement médié par une douleur brutale, la joie et le contentement par la peine et la peur. Avec le sublime, la douceur du beau se fera aigre et, ensuite seulement, aigre-douce. Cette aigreur, la mise à mal du goût harmonieux, est liée au retour de l'émotion. Kant notait que « le goût demeure toujours barbare, lorsqu'il a besoin du mélange des attraits et des émotions [*Rührungen*] à la satisfaction » (§13) : conformément au formalisme du jugement de goût, celui-ci se définit par une absolue indépendance à l'égard de l'é-motion. Et c'est bien le point de séparation d'avec le sublime, ainsi que le résume le § 14 : « L'émotion, sensation en laquelle l'agrément n'est suscité que par un arrêt momentané suivi d'un jaillissement plus fort de la force vitale, n'appartient pas à la beauté. Le sublime (auquel est lié le sentiment de l'émotion) exige une autre mesure du

jugement que celle du goût met à son fondement ». On pourrait résumer la différence d'un mot : le beau renvoie à un calme « état d'esprit » (*Gemütszustand*), là où le sublime est lié à un vif « mouvement de l'esprit » (*Bewegung des Gemüts*), à son ébranlement radical, auquel le terme *Rührung* lui-même fait allusion. Avant de voir comment cette é-motion se spécifie en *Affekt*, il faut montrer en quoi elle consiste.

L'Analytique du Sublime commence par décrire ce qui rapproche le sublime de la beauté. Ainsi, le sublime, qui bien sûr réclame un jugement réfléchissant, plaît par lui-même, c'est-à-dire qu'il n'est pas à proprement parler intéressé à l'existence de l'objet, à sa consommation (quoique dans un autre sens que le beau). De même, bien que jugement toujours singulier, il prétend à l'universalité (mais selon d'autres voies que le goût) : en tout cas n'engage-t-il aucun concept déterminé – il ne mobilise que la faculté de présentation, l'imagination, et la raison, comme faculté supra-sensible des idées en général. On résumera ce rapprochement inaugural en disant que le sublime est bien l'objet d'un jugement esthétique de réflexion.

En quoi le sublime se singularise-t-il ? Une différence massive par rapport à l'Analytique du beau saute aux yeux : le livre consacré au sublime se divise en deux sous-sections. Il y a, en effet, deux façons de considérer le sublime, ou bien selon la grandeur (sublime mathématique : l'absolument grand), ou bien selon la force (sublime dynamique : un pouvoir supérieur à de grands obstacles). Dans le premier cas, l'imagination se rapporte à la faculté de connaître, dans l'autre à celle de désirer. Mais, chaque fois, il y va de l'absolu, d'abord considéré sous l'aspect de la totalité, ensuite sous celui de causalité. Je ne vais pas suivre à la lettre l'ordre d'exposition de Kant et, pour aller à l'essentiel, je passerai sur un certain nombre d'éléments qu'enveloppe cette distinction.

- *Un objet informe* : la différence essentielle passe par le type d'objet qui est l'occasion du sublime. Le jugement de goût, vecteur de plaisir, portait sur la forme de l'objet, comme libre réflexion de la présentation imaginative et de l'entendement indéterminé. Au contraire, le jugement sublime s'exerce à propos d'un objet informe (*formlosen*) qui représente l'illimité (*Unbegrenztheit*), l'absolu. Pour qu'on dise « c'est sublime », il faut que la présentation de cet illimité (par l'imagination) soit liée à la pensée de sa totalité (qui est le fait de la raison). Le jugement sublime s'effectue à l'occasion d'un objet informe, lorsque l'imagination le présente dans son illimitation, et que la raison réclame qu'il soit pensé dans sa totalité. On devine pourquoi le sublime est essentiellement sublime de la nature, que Kant le relie au spectacle de la nature brute, par exemple un océan déchaîné (le beau était plutôt l'affaire des arts, et des arts les plus formels, comme le dessin) ;
- *Conflit de l'imagination et de la raison* : on pressent que cette rencontre de l'imagination et de la raison se fera d'abord sur le mode de la bataille. C'est qu'il n'est pas dans les attributions de l'imagination de pouvoir présenter une totalité infinie (ou une causalité absolue). Celles-ci sont des Idées de la raison qui, par définition, ne peuvent faire l'objet d'une présentation dans l'expérience. Tout se passe donc comme si la raison, suivant sa pente naturelle, ne pouvait pas ne pas réclamer la présentation de ce que ne peut précisément jamais exhiber l'imagination. Ainsi du sublime considéré mathématiquement : « Il y a en notre imagination un effort au progrès à l'infini et en notre raison une prétention à la totalité » ; mais tout le problème est que « notre faculté d'évaluation de la grandeur des choses ne convient pas à cette idée ». La rencontre des deux facultés ne peut d'abord être harmonieuse, pacifique ;

- *Contre-finalité esthétique du sublime* : soumise à une exigence impossible, l'imagination entre donc en conflit avec la raison. Le sublime ne peut dès lors pas apparaître comme final à l'égard de l'esprit. Il est bien entendu que le sublime, objet d'un jugement esthétique, est indépendant de toute finalité objective. Mais même la finalité esthétique, formelle est subjective, lui est étrangère. Si le beau, dans le libre et plaisant jeu qu'il engageait entre l'entendement et l'imagination, pouvait se donner comme finalité sans fin, l'absence d'harmonie entre les facultés qui caractérise le sublime ne lui permet même pas d'apparaître comme subjectivement final à l'égard de la faculté de juger. Le sublime, qui « n'indique en général rien de final dans la nature » apparaît en outre comme « rien moins que final pour notre faculté de juger » : l'imagination l'éprouve de prime abord comme un intrus, un élément inapproprié violant son pouvoir. Même d'un point de vue esthétique – c'est-à-dire du seul côté subjectif – il apparaît donc comme contre-final ;
  
- *Emouvante médiation du plaisir par la peine* : tout à l'inverse du goût, eu égard à cette contrariété – l'effraction du sublime qui motive, pour le plus grand déplaisir de l'imagination, la faculté des idées –, si un plaisir était lié au jugement sublime, il ne pourrait en aucun cas apparaître de façon immédiate. Il y a un retournement, un nécessaire renversement de la peine en plaisir, de la douleur en joie, qui fait le nœud du sentiment sublime. Ce retournement est à proprement parler une émotion, un mouvement de l'esprit. Kant souligne que l'objet occasionnant le sublime, s'il repousse dans un premier temps, attire ensuite : l'imagination, qui veut d'abord fuir l'abîme ouvert sous ses pas, s'y confronte finalement. Il y a bien un plaisir, mais il est « négatif » : la satisfaction « ne jaillit qu'indirectement, étant produite par le sentiment d'un arrêt des forces vitales durant un bref instant immédiatement suivi par un épanchement de celles-ci d'autant plus fort ». C'est dans cette mise en branle des facultés – jaillissement, épanchement – que se loge l'é-motion, la *Rührung*, indissociable du sentiment sublime. Or c'est précisément dans cette é-motion que la peine sublime va se renverser en joie, et que s'ouvrira une forme de finalité. C'est ce que suggère Kant lorsque, par opposition au libre jeu caractéristique du goût, il définit l'émotion sublime comme « sérieuse »;
  
- *Le sublime ouvre au supra-sensible* : le mot même de « sérieux » doit nous alerter : il fait signe, chez Kant, vers une plus haute destination de l'esprit (supra-sensible). Car dans ce mouvement de l'esprit – seulement en vertu de leur opposition, de par leur contraste, dans le conflit lui-même – l'imagination et la raison vont trouver de quoi se réconcilier ; mais il faut noter que le traité de paix ne peut être signé qu'en défaveur d'une des parties, l'imagination devant abdiquer et reconnaître la supériorité de la raison. Pour tenter de satisfaire la raison, l'imagination tente d'outrepasser ses limites, elle se dilate jusqu'au maximum de ses possibilités mais s'éténue et éprouve avec peine son impuissance. Mais, en cela même, elle réalise qu'elle est profondément liée à une exigence qui la dépasse, que la pensée du sensible réclame en fait impérieusement un substrat supra-sensible. C'est ce que l'impossibilité de présenter la totalité absolue (sublime dynamique) permet finalement : l'expérience « que nous possédons une raison pure (...) dont l'éminence ne saurait être rendue par rien, hormis la déficience de la faculté même ». Ainsi s'ouvre le champ du supra-sensible. La considération dynamique du sublime (lié à la faculté de désirer et non plus de connaître) va pouvoir achever ce

renversement : raison et imagination vont désormais s'harmoniser, la peine se métamorphoser en plaisir, une finalité du sublime émerger.

- *Finalité morale du sublime* : le conflit, le *dissensus* des facultés va donc engendrer un accord : « En ceci, écrit Kant, le jugement (...) demeure esthétique (...), car il représente (...) le jeu subjectif des forces de l'esprit comme harmonieux même de par leur contraste ». Mais l'assonance suppose un écrasement de l'imagination (son « sacrifice ») : l'accord se fait au profit de la raison. Le jugement esthétique sublime peut bien trouver une finalité, mais seulement du côté de la raison. Et cette finalité sera pratique, morale. Humiliée par son incapacité à satisfaire aux réquisits de la raison, l'imagination découvre, négativement, qu'elle est par la raison liée à la destination la plus haute de l'esprit humain, la liberté, le règne supra-sensible des fins. Dans son échec à présenter une causalité absolue lorsque, placée face au spectacle de la nature brute, la raison l'exige d'elle, l'imagination ne peut qu'entendre un « appel à la force qui est en nous » ; elle sent que la force de la nature, qui dévoile notre faiblesse, est aussi bien ce qui dévoile en nous « une faculté sans borne », une faculté qui assure notre indépendance et même notre supériorité par rapport à la nature. Cette force, immanquablement, doit être interprétée en un sens pratique. Le sentiment sublime est, selon Kant, celui du « respect pour notre propre destination », et il conduit à la reconnaissance de « la supériorité de la destination rationnelle ». Kant le dit sans ambiguïté : « On ne peut pas en fait penser un sentiment pour le sublime de la nature sans y rattacher une disposition de l'esprit qui est semblable au sentiment moral ».

C'est ainsi que la violente *Rührung* liée au sublime, d'abord vecteur de déplaisir et de peine se renverse en autre chose : parce qu'elle est le signe de la liberté, donc de la moralité, elle devient satisfaction. Ce que Kant nomme une « satisfaction émouvante » (*rührendes Wohlgefallen*), dans le sublime, est à comprendre comme une « émotion sérieuse ». L'émotion sublime est bien esthétiquement finale, mais médiatement, en ce qu'elle renseigne le sujet sur sa destination la plus haute, qui est pratique.

On comprend du coup que ce qu'il faut nommer sublime, en toute rigueur, ce n'est pas l'objet de la nature, occasion de ce sentiment, mais bien la disposition de l'esprit qu'il suscite, c'est-à-dire, *in fine*, « le sentiment d'une faculté supra-sensible en nous ». L'expérience de la nature, lorsqu'elle se donne sous l'aspect de son infinité ou de sa force, indique le sublime, soit la faculté rationnelle des idées elles-mêmes : « Le sublime authentique ne peut être contenu en aucune forme sensible ; il ne concerne que les idées de la raison » ; mais il n'engendrera de plaisir que lorsque, dans le sublime considéré dynamiquement, en rapport avec la faculté de désirer, les idées renvoient à la sphère pratique plutôt qu'à la connaissance : « Le sublime n'est contenu en aucune chose de la nature, mais seulement en notre esprit, dans la mesure où nous pouvons devenir conscients d'être supérieurs à la nature en nous, et, ce faisant, à la nature en dehors de nous ». C'est pour cela que la raison contrarie ici l'âme, l'émeut aussi durement, qu'elle « exerce avec violence sa puissance » : « Pour l'élargir à la mesure de son domaine propre (qui est pratique) et lui faire jeter un regard sur l'infini, qui est pour elle un abîme ».

On voit comment le registre affectif, sous le signe d'un nouveau concept, la *Rührung*, est ici convoqué par Kant. Au regard de la problématique des passions, il implique un déplacement important. La question de l'émotion, désormais, ne se pose plus de prime abord au sein du champ moral : l'émotion n'est pas, comme l'était la passion, ce qu'il faut gouverner ou supprimer si l'on veut rejoindre la moralité. Maintenant, le problème est



envisagé à un tout autre niveau, esthétique : il est indépendant de la question de la construction de l'objectivité (morale) et ne concerne plus que le sentiment (de plaisir et de peine). L'émotion, au sens de la *Rührung*, n'est plus ce qu'il faut condamner ; mieux encore, Kant en fait l'interface d'une révélation de notre destination suprême, l'inscription des fins de la liberté dans la nature. Tant il est vrai que le dépliement d'un nouveau concept emporte toujours avec lui des problèmes inédits.

Mais pour vraiment comprendre cela, il faut détailler une dernière chose. Il faut voir que le thème de l'é-motion, parce qu'il est posé au sein d'une toute autre économie des facultés de l'esprit que celui de la passion, dans une esthétique des facultés, renvoie finalement au champ politico-historique. C'est que la *Rührung*, étrangère au goût mais solidaire du jugement sublime, se spécifie en diverses émotions (*Affekt*), dont l'une porte le nom d'enthousiasme. Nous sommes au plus loin de la condamnation des motifs passionnels au nom de l'objectivité morale. Tout se passe comme si Kant, avec l'analytique du Sublime, s'aventurait hors du classicisme rationaliste qui domine sa pensée des passions : comme on l'a souvent remarquer, il semble même ici devancer le romantisme. Si bien que l'esthétique sublime, par le truchement de l'enthousiasme – et je laisse tout à fait de côté, à ce niveau, la question pourtant fondamentale du jugement réfléchissant téléologique – permet déjà un passage de la nature à la liberté. Un certain *Affekt*, parce qu'il est sublime, annonce que liberté morale doit s'effectuer dans la nature. C'est l'histoire humaine qui est le lieu de cette réalisation. Et l'enthousiasme en est le signe.

*b. Une émotion sublime dans l'histoire : l'enthousiasme.*

La question de l'enthousiasme kantien a mobilisé, spécialement dans le champ philosophique francophone, de nombreux commentaires, et non des moindres : on peut citer Lyotard, qui lui consacre tout un livre (*L'enthousiasme*, 1986), mais aussi Deleuze et Guattari (dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*), Foucault (dans la version française de l'article de 1984 « Qu'est-ce que les Lumières ? »), ou André Tosel (quelques pages dans *Kant révolutionnaire*, 1988). Si c'est bien dans ses opuscules historico-politiques que Kant l'aborde le plus complètement (dans le second *Conflit des facultés*, en 1798, consacré au conflit de la faculté de philosophie avec la faculté de droit), la CFJ en offre une première description, dans la remarque générale qui succède au § 29. Je rends le nerf de l'argumentation kantienne, qui devrait aussi permettre de ramasser ce qui précède, de montrer comment l'*Affekt*, lorsqu'il est pensé dans son rapport avec la *Rührung*, engage un tout autre rapport à la raison, donc à la moralité, que quand il est opposé aux *Leidenschaften*.

Kant commence par dissiper une méprise commune : l'enthousiasme ne peut être confondu avec la pseudo-émotion qu'est le respect (soit la loi morale elle-même, telle qu'elle détermine, sans nul recours à un quelconque sentiment, notre volonté). Ceci découle de la définition kantienne de l'enthousiasme : il est « l'idée du bien accompagnée d'émotion [*Affekt*] ». Non seulement le second membre de la phrase, qui colore le bien d'affectivité, marque la différence d'avec le respect, mais il induit aussi que, d'aucune manière, l'enthousiasme ne peut, comme tel, satisfaire la raison pratique.

Cependant, cette émotion, parce qu'elle spécifie une *Rührung*, est bien sublime. Parce qu'il est une « tension », un « élan » (*Schwung*). En ce sens, comme l'indique Kant, il y a toute une famille d'émotions sublimes, selon les déterminations diverses de l'ébranlement de l'âme. On peut aller jusqu'à dire, avec lui, que « toute affection du genre vigoureux (*der wackern Art*) (celui qui éveille la conscience de nos forces, de vaincre toute résistance) est esthétiquement sublime ». Ce n'est donc aucunement le contenu de l'émotion qui la rend

sublime, mais un critère uniquement formel, lié à son intensité, à la qualité de l'élan vital qu'elle inspire.

Bien sûr, conformément à ce qui précède, l'élan doit toucher à la raison, et à ses idées : il doit être « une tension des forces par les idées » et, plus précisément, elle doit se joindre à l'idée d'absolu, sous peine de n'être qu'agréable : « Le sublime doit toujours avoir un rapport à la manière de penser ».

L'exemple de l'enthousiasme nous permet maintenant de comprendre comment s'articulent, dans la pensée de Kant, *Rührung*, *Affekt*, et *Leidenschaft*, et comment passions et émotions y composent avec la sphère morale.

*Rührung* et *Affekt* relèvent du sentiment de plaisir et de peine (effet sentimental d'une représentation sur un sujet) ; la passion relève de la faculté de désirer (causalité d'une représentation sur la volonté). La passion est purement et simplement contraire à toute disposition morale. L'*Affekt* pour sa part est déclinaison, cas de l'é-motion : « Les *Rührungen* qui peuvent grandir jusqu'à l'affection sont (...) très diverses ». En cela, l'é-motion ne favorise pas directement la raison pratique : comme dit Kant, elle ne peut la satisfaire. Cependant, en ce qu'elle mobilise les idées de la raison, et avec elle l'idée de causalité absolue, son aspiration à l'infini, bref en tant qu'elle est sublime, l'affection éveille bien la conscience de la destination supra-sensible, et pratique, de l'esprit humain. On comprend dès lors que Kant pouvait accorder à l'émotion, dans l'A, ce qu'il refusait à la passion : si celles-ci sont une « gangrène pour la raison pure pratique », celle-là ne lui est en revanche pas étrangère ; il arrive même, on s'en souvient, que « le concept de liberté (...) éveille une émotion appelée enthousiasme ». L'enthousiasme, cas d'un sublime ébranlement de l'âme, est, comme émotion, le signe de la liberté humaine. On pourra sous ce rapport l'opposer à la *Schwärmerei*, passion qui maintient l'esprit en état de servitude et barre l'accès à la réalisation de la liberté humaine (on comprend pourquoi Kant, dans ses opuscules historico-politiques, en bon *Aufklärer*, condamne durement ce fanatisme et tente de penser dans sa positivité l'*Affekt* sublime qu'est l'enthousiasme).

Reste en effet à montrer comment l'enthousiasme indique effectivement les fins suprêmes de la raison humaine, c'est-à-dire comment sa manifestation, dans l'histoire des hommes, assure un passage entre la causalité nécessaire, naturelle, et la causalité libre, entre la philosophie théorique et la philosophie pratique.

L'histoire apparaît à Kant comme un enchaînement d'événements dont la série n'est jamais donnée et qui, comme telle, ne peut être pensée comme objet de connaissance : sous cet angle, elle apparaît insensée, vaine et méchante. Dans cette perspective, l'homme (phénoménal), absolument déterminé, conditionné, par les lois de la nature, semble entièrement soumis à la folie de l'histoire. Cependant, l'homme n'est pas que cela : il est aussi un être moral, c'est-à-dire libre (nouménal). Or, comme tel, selon la logique de la pensée kantienne, l'homme doit pouvoir être « cause de son progrès » (*Ursache von dem Fortrücken*). Parce que l'homme n'est pas que déterminé, parce qu'il est aussi libre, l'histoire doit pouvoir ne pas se résoudre à une somme d'absurdités sanglantes. Elle doit aussi obéir à un progrès. Mais sans doute faut-il changer de point de vue, lui appliquer un autre regard que celui de la connaissance. Il faut chercher non pas des lois, mais des traces (*Spuren*), des indices, des signes historiques (*Geschichtszeichen*) de ce progrès qu'on ne peut, au sens strict, connaître.

La seconde section du *Conflit des facultés* met précisément en œuvre une telle conversion du regard. Elle est toute entière préoccupée de la question de savoir s'il existe effectivement un « constant progrès vers le mieux » au niveau du genre humain. Pour mettre

en évidence l'effectivité de cette disposition morale de l'humanité – étant admis que l'histoire ne doit pas être réfléchie à partir de la série totale des événements qui la compose, celle-ci n'étant jamais donnée – il suffira de mettre en évidence un événement (*Begebenheit*) qui, comme signe, cristallise l'aptitude humaine au progrès. Lyotard note qu'avec cet événement, « on doit s'approcher au plus près de l'abîme à franchir entre le mécanisme et la liberté ». Mais quel sera cet événement insigne ?

Ce sont les journées de 1789 qui vont jouer ce rôle. La Révolution Française est le signe d'une cause qui ordonne l'histoire humaine dans le sens d'un « progrès vers le mieux ». Elle est bien l'indice ou la trace du fait que l'histoire n'est pas « qu'un tissu de folie », qu'elle peut et doit être pensée selon une fin de la nature comprise comme règne de la liberté, une Idée que l'homme, en tant qu'être moral, à l'aptitude d'animer. Mais – et c'est toute la subtilité du raisonnement de Kant – cela n'est vrai qu'à jeter sur la Révolution un coup d'oeil particulier.

En fait, ce qu'il importerait fondamentalement de saisir, ce qui fera signe, ce ne sont pas les événements constitutifs de 1789, ce n'est même pas de savoir si la Révolution a réussi ou échoué. Ce qui fait réellement signe, c'est quelque chose de moins visible, de moins bruyant, de plus impalpable. C'est le sentiment, universel et désintéressé – autant dire moral –, qui se dégage de ceux qui y assistent ; c'est leur « manière de penser » ou encore, selon une expression de Foucault, « le rapport qu'ils ont eux-mêmes à cette révolution ». Or cette façon d'être affecté « se trahit publiquement » (*sich öffentlich verrät*) et revêt, « dans les esprits de tous les spectateurs » (*in den Gemütern aller Zuschauer* – c'est-à-dire ceux « qui ne sont pas engagés dans ce jeu »), la forme d'« une sympathie d'aspiration qui frôle l'enthousiasme ». Bref, le signe que l'humanité est effectivement cause de son progrès se lit de façon privilégiée dans l'enthousiasme que suscite chez les esprits éclairés, partout en Europe, la Révolution. Ce qui démontre qu'un pont peut être jeté de la nature à la liberté, ce qui met en évidence que la liberté trouve progressivement à s'effectuer dans la nature, c'est ce signe qu'est la Révolution, et qu'il ne faut surtout pas loger dans la façon dont elle est agie, mais plutôt dans la manière dont elle est pensée, et dans l'émotion, dans l'*Affekt* que cette pensée implique chez ceux qui y assistent. Ainsi, comme le formule à nouveau Foucault, « ce qui est significatif, c'est la manière dont la révolution fait spectacle, c'est la manière dont elle est accueillie tout alentour par des spectateurs qui n'y participent pas, mais qui la regardent » avec ferveur, avec enthousiasme.

Evidemment, pour comprendre exactement le passage de la causalité naturelle à la causalité libre, il faut faire intervenir la question du jugement réfléchissant téléologique. C'est lui qui est à l'œuvre dans les textes historico-politiques de Kant. Mais on voit d'ores et déjà que l'é-motion sublime, à condition d'être éprouvée à l'occasion d'un objet historique – et non plus, comme dans la CFJ, d'un objet de la nature brute – suffit à indiquer que la disposition humaine à la moralité peut bel et bien se déployer comme liberté dans l'histoire (en fait sous la forme du droit : c'est tout le problème de Kant ici, mais je le laisse de côté). Car c'est bien du sublime dont il y va. L'objet qu'occasionne ce sentiment, la Révolution Française, peut à bon droit être défini comme relevant du sublime : qu'était-elle d'autre, en 1789, qu'un objet indéterminé, sans forme ? Comme l'écrit Lyotard, « aucune forme particulière de la nature n'y est représentée », il est en quelque sorte « l'informe et le sans figure dans la nature historique humaine ». De plus, l'enthousiasme combine bien un élan extraordinaire de l'esprit (et « dont la manifestation même, comme le note Kant, exposait au péril ») et une mise en jeu de la raison (c'est bien « de la manière de penser des spectateurs » dont il est ici question). On comprend pourquoi Kant peut écrire, à la suite : « Le fait de prendre part au bien avec passion, l'enthousiasme encore qu'il ne doive pas être entièrement approuvé, toute émotion comme telle méritant le blâme, permet cependant (...) de faire la

remarque suivante (...), à savoir que le véritable enthousiasme ne se rapporte qu'à ce qui est idéal et certes, ce qui est purement moral ».

Cette citation me semble concentrer le propos de cette leçon. Lorsque Kant passe de la problématique des passions à celle de l'émotion, passage qu'enveloppe son *Analytique de la Rührung* sublime, il pose la question du rapport de l'affectivité à la raison, et à la morale, d'une toute autre façon : il ne s'agit plus de condamner – classiquement – les passions comme obstacles absolus à la moralité ; il faut plutôt montrer deux choses. D'abord que, dans l'ordre esthétique, l'émotion sublime, quoiqu'elle ne puisse satisfaire l'intérêt purement rationnel, nous ouvre déjà à notre destination supra-sensible et morale. Et, d'autre part, dans l'ordre historico-politique, qu'il est possible de trouver, dans l'émotion sublime elle-même, en tout cas dans l'enthousiasme, le signe que cette destination a déjà commencé de se réaliser dans la nature, que l'histoire où elle s'inscrit est gouvernée par un progrès de la liberté.

Loin de sa théorie classique des passions, et en dépit du fait que l'idée de progrès ait actuellement plutôt mauvaise presse, il semble que cette esthétique et cette philosophie de l'histoire, en ce qu'elles convoquent de sublimes émotions, puissent davantage faire de Kant l'un de nos contemporains.

[Je terminerai, dans le registre dérisoire de l'autodérision, par une digression ironique. On accordera facilement, même pour le contester, que le sublime tel qu'il fut envisagé ici ne compte pas pour rien dans l'histoire de l'art des deux derniers siècles (c'est même une thèse de Lyotard, intelligemment critiquée par Jacques Rancière (voyez par exemple *Malaise dans l'esthétique*, 2004), que d'en faire l'exigence de l'art le plus contemporain). En revanche, on dira qu'il est bien difficile de trouver dans l'histoire d'aujourd'hui des émotions enthousiastes analogues à celle qu'analysait Kant après 1789 ; on en verrait du reste assez mal l'utilité, spécialement s'il est devenu impossible de penser l'histoire sous la catégorie de progrès. L'émotion sublime, dans sa dimension historique, aurait déserté le monde ; ceci pour ne rien dire de la morale. Outre le fait que ce constat n'est que partiellement vrai (des émotions sublimes historiques parcourent bien le monde, que l'on pense aux analyses de Foucault sur la Révolution Iranienne), il faut rétorquer que l'émotion sublime, même du point de vue de l'histoire, n'est pas forcément, pour Kant, enthousiaste. On se souvient que la *Rührung* se transforme en émotions de façons « très diverses ». Kant n'hésite ainsi pas à dire que la tristesse elle-même, à condition d'être liée aux idées morales, peut être dite sublime : « Le chagrin même (...) peut être compté parmi les émotions vigoureuses », écrit-il. Il y a sans doute chez lui, à côté du bel enthousiasme, une place obscure faite à une sublime mélancolie. Or Kant relie celle-ci à une situation très particulière. Parfois, un certain regard posé sur les affaires des hommes – parce ce qu'il indique que ce qu'ils sont entre en parfaite contradiction avec l'idée que nous formons de ce qu'ils pourraient être – conduit à renoncer à toutes les joies de la société ; et Kant d'ajouter : « L'isolement de toute société est considéré comme quelque chose de sublime, lorsqu'il repose sur des Idées qui dépassent tout intérêt sensible ». A la limite, je dirais que Kant suggère dans ce passage que, quand rien dans l'histoire ne suscite l'enthousiasme, il est encore possible de lire, dans une certaine mélancolie, la trace du sublime. Or, si on considère le très grand nombre d'individus qui, avec quelque mélancolie, ont décidé, pour d'excellentes raisons, de se distancier des affaires du monde, on ne peut que penser que l'émotion sublime historique ne l'a pas tout à fait déserté. Quant à savoir de quoi ce retrait mélancolique est le signe, moralité ou progrès, je ne me prononcerai pas ; disons qu'il indique peut-être, ou qu'il « permet d'espérer », ou même qu'il « constitue », qu'en sait-on, un quelque chose tout à fait indéterminé, mais qui certes « ne sera pas pire » que ce qui précède].

