

L'action comme événement

Ignorance et sentiment cosmo-tragique de soi entre Kant et Kleist

Paulo Jesus

DANS **CAHIERS PHILOSOPHIQUES** 2014/4 (N° 139), PAGES 21 À 37

ÉDITIONS **RÉSEAU CANOPÉ**

ISSN 0241-2799

DOI 10.3917/caph.139.0021

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2014-4-page-21.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Réseau Canopé.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Kant et Kleist

L'ACTION COMME ÉVÉNEMENT

Ignorance et sentiment cosmo- tragique de soi entre Kant et Kleist

Paulo Jesus¹

Le verdict du tribunal de la raison, institué par la critique kantienne, commande la fin de la métaphysique qui se muerait en croyance rationnelle, absolument nécessaire dans le cadre de la raison pratique et de ses exigences d'intelligibilité. Cependant, l'assimilation existentielle de l'impossibilité de la métaphysique par Kleist déclenche non seulement le sentiment de finitude et d'humilité de la raison, mais aussi le refus tragique, désespéré, d'une science strictement phénoménale et d'une solution croyante pour apaiser son besoin de vérité absolue. Ainsi, une catastrophe, comme le tremblement de terre de Lisbonne ou du Chili, convoque des significations contrastées : Kant s'attache à la mécanique naturelle et à la possibilité d'un dessein inscrutable, tandis que Kleist éprouve la vie sous le signe du hasard, « voyage sans but », dont le mouvement offre le dynamisme diasporique du salut impossible.

« JOCASTE : Et qu'aurait donc à craindre un mortel, jouet des événements, qui ne peut rien prévoir de sûr ? Se laisser aller à vivre, comme on le peut, c'est de beaucoup le mieux encore. »

Sophocle, *Œdipe Roi*, v. 978-980.

« ŒDIPE : Mon nom seul vous fait peur. Car ce n'est certes pas ma personne ou mes actes. Mes actes, je les ai subis et non commis, s'il m'est permis d'évoquer à mon tour ceux de mes père et mère. »

Sophocle, *Œdipe à Colone*, v. 262-264².

■ 1. Recherche menée dans le cadre du projet "Poetics of selfhood" (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) et de la bourse SFRH/BPD/95899/2013 (Portugal).

■ 2. B. Deforge et F. Jouan (dir.), *Les Tragiques grecs I*, trad. P. Mazon, Paris, Robert Laffont, 2001, p. 628 et 756.

Contours de l'optimisme : la passion du meilleur possible

Le tremblement de terre de Lisbonne du 1^{er} novembre 1755 provoqua une crise métaphysique en Europe, ébranlant l'optimisme physico-moral chrétien dont l'emblème était l'harmonie systémique ou holistique du monde, soumise à l'intelligence et à la bonté infinies d'un être transcendant, créateur, ordonnateur et destinataire de la totalité du réel ³. Le primat de la téléologie divine soulageait l'angoisse passagère devant les maux et les contingences irrégulières puisqu'il permettait de croire au bien-fondé de la victoire finale d'un accord total de tous les événements naturels et historiques, physiques et moraux. Le bien résorberait, dans son ordre final et complet, la multiplicité disparate du mal physique et moral. Ainsi l'angoisse devant le scandale obscur du mal (qu'il soit cataclysme naturel, maladie corporelle ou passion criminelle) se bornerait-elle à une mauvaise compréhension de soi et de la nature comme étant livrés à l'absurdité, antifinale, du hasard, agresseur aveugle. Toutes les catastrophes ne seraient que le processus de réalisation d'un bien, d'une beauté et d'une perfection supérieures. Certes, l'histoire naturelle du mal manifesterait toujours un certain défaut de pouvoir d'action, évident dans l'expérience d'être victime, livrée à la violence et à la souffrance non choisies, mais elle progresserait nécessairement vers une solution eschatologique optimale.

Le poème de Voltaire (1756) sur le « désastre de Lisbonne » s'attaqua donc à la conviction harmonique de la théodicée leibnizienne selon laquelle « tout est bien ⁴ », qui résonne également chez Pope (« *One truth is clear, "Whatever is, is RIGHT"* ⁵ »), critiquant la cruauté de cette équation, prétendument nécessaire, qui fait fusionner le bien avec la totalité du réel et confine le mal dans les « faibles parties », niant sa force de scandale, comme si le tout assimilait et neutralisait en lui l'anomalie mineure des parties. Sensible à l'impuissance des victimes de Lisbonne, Voltaire défend leur innocence et dénonce le « nœud fatal » qui, au sein de la théodicée, lie la bonté toute-puissante à la souffrance gratuite, ce qui convertit la recherche de consolation en confusion théorique et pratique. Ayant le rationalisme leibnizien à l'horizon, Voltaire préfère l'humilité de l'ignorance, du doute et de la perplexité : « Leibnitz ne m'apprend point par quels nœuds invisibles, / Dans le mieux ordonné des univers possibles, / Un désordre éternel, un chaos de malheurs, / Mêlé à nos vains plaisirs de réelles douleurs, / Ni pourquoi l'innocent, ainsi que le coupable, / Subit également ce mal inévitable ⁶. » Ainsi, sans sombrer dans l'athéisme, il admet le caractère irréductible et amoral de la matière, phénoménalement chaotique, réfractaire à l'ordonnance consolatrice des systèmes rationnels, et recommande

■ 3. Pour une évaluation des régimes représentationnels des séismes dans la modernité européenne, voir G. Quenet, *Les Tremblements de terre aux XVII^e et XVIII^e siècles : la naissance d'un risque*, Seyssel, Champ Vallon, 2005.

■ 4. Voltaire, « Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome "Tout est bien" », *Mélanges*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1961, p. 301-309.

■ 5. A. Pope, "An Essay on Man", *The Poems of Alexander Pope*, ed. by J. Butt, New Haven, Yale University Press, 1963, p. 515, v. 294.

■ 6. Voltaire, art. cit.

l'usage de la « balance » de Bayle, l'interlocuteur sceptique de Leibniz dans les *Essais de théodicée*, qui enseigne à combattre la croyance dans les vérités métaphysiques, prétendument nécessaires, et à se combattre soi-même pour éviter les égarements provoqués par l'exacerbation du désir d'intelligibilité et de salut. La transcendance de Dieu est sauvegardée avec le plus grand zèle, au-delà du mal, du défaut, de l'ignorance. De plus, la philosophie se dérobe à la théologie, puisque la raison – et la raison seule – est la mère de la vérité. Du même coup, les desseins créateurs et les futurs contingents demeurent strictement inscrutables, indéterminables, au-delà du vrai et du faux. Il s'ensuit que les Lumières vont de pair avec un degré certain et ineffaçable de scepticisme antimétaphysique où la raison doit avouer l'invincibilité d'une strate ultime d'ignorance. Les Lumières disciplinent le rationalisme au bord de l'*hybris* cognitive et reconnaissent une part d'ombre, une limite impénétrable, que notre *lumen rationis* ne saurait percer sans se nier soi-même. Se savoir ignorant, sans savoir mesurer parfaitement son ignorance, c'est la Lumière authentique.

Si l'on suit Voltaire, les questions métaphysiques ne sont pas dissoutes, mais restent radicalement ouvertes sur la matière insaisissable du monde et du soi pensant : « L'homme, étranger à soi, de l'homme est ignoré. / Que suis-je, où suis-je, où vais-je, et d'où suis-je tiré ? / Atomes tourmentés sur cet amas de boue / Que la mort engloutit et dont le sort se joue, / Mais atomes pensants, atomes dont les yeux, / Guidés par la pensée, ont mesuré les cieux ; / Au sein de l'infini nous élançons notre être, / Sans pouvoir un moment nous voir et nous connaître ⁷. » Les Lumières de Voltaire rejettent l'aveuglement de la raison par la raison, aveuglement inéluctable lorsque la raison s'imagine le monde sous la perspective de l'entendement divin. Autrement dit, elles instaurent la crise de la métaphysique et de ses vérités transcendantes, cette crise étant la condition anthropologique authentique. La révolution critique se prépare par l'élévation de la *skepsis* et de la *krisis* en méthode : la terre tremble et son sommeil dogmatique s'interrompt. L'enfance de la raison se termine et commencent la discipline de la compréhension de soi, la mesure critique de la portée et des limites de son pouvoir. La théodicée cédera sa place à la justification de la raison devant elle-même, logodicée et anthropodicée, où le juge et les parties sont deux vues sur une seule et même activité.

Rousseau répondra à Voltaire pour insister sur la bonté essentielle du tout en tant que « système de l'univers » et sur la liberté des acteurs historiques qui se combine avec les événements naturels, en augmentant ou diminuant ses effets : « Sans quitter votre sujet de Lisbonne, convenez, par exemple, que la nature n'avait point rassemblé là vingt mille maisons de six à sept étages, et que si les habitants de cette grande ville eussent été dispersés plus également et plus légèrement logés, le dégât eut été beaucoup

■ 7. *Id.*

Les Lumières de Voltaire rejettent l'aveuglement de la raison par la raison

moindre, et peut-être nul⁸. » Insensible à l'incompréhensibilité empirique du rapport entre le mal et Dieu, Rousseau répète la matrice leibnizienne qui déploie sa confiance optimiste dans le caractère organique du monde, où « le tout est bien, ou tout est bien pour le tout⁹ », comme s'il était possible de saisir la fonction de nos maux dans l'ensemble du réel et de connaître le lien nécessaire, constitutif, entre cet univers et le mal. En dépit du défaut de connaissance fondée sur les phénomènes, l'optimisme croit que seul le néant est neutre et sans-raison, et postule l'hypothèse selon laquelle le mal est un organe vital du corps du bien; il survient réellement pour produire – mystérieusement – le bien. Mais la raison qui s'attache à cette hypothèse pour réfuter l'absurdité du mal finit par succomber aux mains du mystère chrétien, c'est-à-dire le dessein insondable, déguisé sous la figure séduisante de la raison qui croit comprendre suffisamment le caractère vertueux de la volonté divine et le processus calculateur que l'intelligence divine opère¹⁰. Or la raison des Lumières tendra à se confiner dans son élément et à invalider sa prétention à l'intelligibilité suprarationnelle, voire contreractionnelle, prétention hyperbolique, dogmatique, qui autorise et stimule le passage abyssal qui mène du sol des phénomènes, en mouvement chaotique, à la hauteur intangible de l'unité unificatrice d'un ordre, ultimement parfait. Car, si l'assurance cognitive se borne à la matière sensible, comment peut-on adhérer avec certitude à une hypothèse suprasensible? Il faut un passage croyant qui désire voir l'idée de bien à l'œuvre dans le labyrinthe de chaque détail. Cependant, dans l'architecture dynamique de la matière, tout se pose et compose comme des moyens de moyens, ou des forces qui ne cessent de s'élever avec et contre d'autres forces. Dès lors, seule l'intuition ou l'hallucination intellectuelle d'un accord final peut inscrire l'idée de bien dans la trame infime du réel, où chaque atome et chaque mouvement seraient calculés et voulus *ab ovo* par l'idée de l'*optimum*.

Dans ses réflexions des années 1750 sur l'optimisme¹¹, Kant, pour sa part, se rapproche de la position d'« Un essai sur l'homme » (1733-1734) de Pope¹², et s'éloigne subtilement du monde optimal leibnizien¹³. Sans doute Pope soutiendra-t-il l'ordre universel et son orientation théotéléologique, aussi bien dans les tremblements de terre que dans les dérèglements des passions de l'âme, mais il présente Dieu légiférant par des lois générales qui impliquent l'agencement polémique, tensionnel ou agonique du tout, sans que l'esprit humain puisse percer les liens et les connexions. De la sorte, l'attention accordée à l'anatomie générale du système reconnaît

■ 8. J.-J. Rousseau, « Lettre à Voltaire (18 août 1756) », dans *Œuvres complètes*, vol. IV, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1969, p. 1061.

■ 9. Voltaire, art. cit., p. 1062.

■ 10. Les représentations croisées de Voltaire et Rousseau sont l'objet d'une étude minutieuse dans H. Gouhier, *Rousseau et Voltaire : portraits dans deux miroirs*, Paris, Vrin, 1983.

■ 11. E. Kant, « Premières réflexions sur l'optimisme », dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la pléiade, 1980, p. 27-34 (*Réflexions* 3703, 3704 et 3705, Akademie Ausgabe – désormais abrégé AA – 07, 229-239).

■ 12. A. Pope, art. cit., p. 501-547.

■ 13. Kant écrit aussi, en 1759, une défense (théo)logique du concept leibnizien de « l'univers meilleur possible », soutenant son actualité et sa bonté (« Essai de quelques considérations sur l'optimisme », dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, p. 167-174; AA 02, 27-35).

l'autonomie des lois naturelles et morales qui travaillent dans toute possibilité et dans toute réalité minimale, et qui régissent « la grande chaîne de l'être » dont le principe général gît dans le conflit interne qui évoque l'ontologie héraclitéenne : « Tout subsiste par le désaccord des éléments » (« *All subsists by elemental strife*¹⁴ »). La philosophie critique kantienne affirmera l'indépendance de la physique et de la morale à l'égard de la théologie, s'employant à établir les limites des prétentions doctrinales de la théodicée et à déceler les lois de développement qui sous-tendent l'histoire naturelle et civile, s'attachant aux notions mécaniques de causalité, régularité, ordre, force motrice, et aux notions téléologiques de fin naturelle, tendance, organisme, force formatrice. Certes, en articulant la détermination causale avec la réflexion finale, une autre théodicée se profile où Dieu apparaît comme condition inconditionnée d'intelligibilité ultime, garantissant la nécessité des lois naturelles qui unifient le système de la nature dans un ordre causal universel, à la différence du hasard aveugle dont le cours incompréhensible contredit toute possibilité de science et met la raison aux pieds de la déraison.

L'empire de la chance que Voltaire reprend d'Épicure n'appartient pas au monde newtonien, puisque la contingence du tout, fondée sur la liberté créatrice, enveloppe aussi la nécessité mécanique des rapports internes.

Or Kleist semble osciller entre, d'une part, les Lumières d'un monde déterminé par la chance et, d'autre part, les Lumières d'un monde orienté vers un point oméga optimal. Dans le cas du récit *Le Tremblement de terre au Chili*¹⁵ (*Das Erdbeben in Chili*), qui nous occupera particulièrement, le scepticisme mélancolique, enraciné dans le criticisme kantien, illumine son examen naturaliste d'un monde physico-moral possible : celui de l'indifférence violente entre l'être et le bien. En effet, il met en scène, par

l'impuissance de ses personnages, un système aléatoire de renversements abrupts du paysage narratif, des catastrophes qui se succèdent et se neutralisent, dans la plus grande indifférence téléologique, physique et morale. Dès lors, si la position relative des personnages change qualitativement dans l'après-tremblement, suggérant aussitôt une remontée du bien par l'action des forces naturelles qui paraissent instituer un nouvel ordre moral où la catastrophe naturelle semble, à première vue, suivre la logique morale de la rétribution par le salut physique des héros condamnés, victimes d'injustice humaine, il faut admettre que le récit évolue vers une catastrophe de la catastrophe, la dialectique du non-sens, c'est-à-dire une destruction de l'accord entre l'ordre naturel et l'ordre moral. Ce faisant, le narrateur plonge le narrataire dans le doute protonihiliste sur la possibilité pour un événement d'avoir du sens, nous invitant à une méditation sur l'instabilité de toute chose

■ 14. A. Pope, art. cit., v. 169, p. 510.

■ 15. H. von Kleist, *Le Tremblement de terre au Chili*, dans *Récits*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, 2000, p. 165-181.

**Comment
peut-on adhérer
avec certitude
à une hypothèse
suprasensible ?**

en-soi-et-pour-nous, où la théodicée touche les confins de l'incertitude herméneutique, qui entraîne une humilité épistémique bouleversante, une quasi-autophagie de la raison. Le chaos aléatoire des phénomènes s'avère le seul foyer de l'homme qui se découvre ainsi abandonné au milieu du silence étourdissant des événements anonymes dont la mécanique vide ne nous apprend rien sur le sens intérieur du monde ou le mystère supérieur de l'existence. Aucun chant ne s'élève du mutisme métaphysique des phénomènes, sauf une atmosphère cosmo-tragique qui recèle, peut-être, la nostalgie d'une possibilité de sens qui nous réconcilie avec la simple violence de l'évidence.

Refus de la théodicée : vers l'autonomie mécanique de la matière

La science de la nature et la philosophie critique s'accordent chez Kant pour réfuter le rapport *sui generis* que la théodicée de Leibniz propose entre Dieu, qui conçoit et choisit le meilleur, en calculant l'intégralité des mondes à l'infini, et le monde créé qui, malgré sa perfection suprême, contient le mal métaphysique ou nécessaire, et le mal hypothétique ou contingent qui se décline en mal physique et moral. Le Dieu de Leibniz connaît, avant de créer, la série complète de tous les événements du monde, et Il préfère celle qui s'impose, dans la combinatoire des compossibilités, comme étant la meilleure série possible entre toutes les séries possibles : « L'on peut dire qu'aussitôt que Dieu a décerné de créer quelque chose, il y a un combat entre tous les possibles, tous prétendant à l'existence ; et que ceux qui joints ensemble produisent le plus de réalité, le plus de perfection, le plus d'*intelligibilité* l'emportent. Il est vrai que tout ce combat ne peut être qu'idéal, c'est-à-dire il ne peut être qu'un conflit de raisons dans l'entendement le plus parfait, qui ne peut manquer d'agir de la manière la plus parfaite, et par conséquent de choisir le meilleur ¹⁶. » La volonté créatrice repose donc sur l'intelligence en tant que calcul infini et science intuitive de tout le réel à venir, concentrée dans une seule vision (*uno intuitu*) à la fois panchronique et pancosmique. Il s'ensuit que Dieu doit *pré-voir et vouloir*, particulièrement et intégralement, chaque événement du monde et chaque action historique comme moyens efficaces et nécessaires pour atteindre la fin ultime voulue par Lui. Seul apparaît comme « antifinal » ce qui est envisagé par le biais d'une perspective non intelligente, dépourvue de l'angle de la raison suffisante et, par là même, incapable de reconnaître la création choisie par cette volonté qui ne se détermine que par l'intelligence du « meilleur » possible.

Le refus kantien de ce type de rapport entre Dieu et le monde, fondement de l'optimisme qu'il redéfinira, s'enracine premièrement dans sa conception des lois mécaniques de la matière : en créant le monde, Dieu engendre un système autonormatif, auto-organisateur et autosuffisant. Entre Leibniz et Kant, la teneur de la dépendance théologique du monde change qualitativement. En mettant à profit les lois newtoniennes de l'attraction et de la répulsion,

■ 16. G. W. Leibniz, *Essais de théodicée*, II, § 201, dans *Die philosophischen Schriften*, vol. VII, dir. C. I. Gerhardt, Hildesheim, Olms, 1978, p. 236.

Kant propose, déjà dans son *Histoire générale de la nature et théorie du ciel* (1755), que la série des événements du monde soit strictement mécanique et autoréglée. La physique kantienne précritique, y compris sa séismologie, stimulée par la catastrophe de Lisbonne, est rigoureusement géométrique et mathématique, c'est-à-dire mécanique, purgée de métaphysique. Ses conjectures sur la formation des séismes sont mécaniquement intelligibles et vraisemblables : d'une façon schématique et en abrégé, Kant soutient que les forces thermiques et électriques souterraines expliquent l'intégralité des phénomènes¹⁷. Du point de vue théorique de la physicothéologie, il n'est plus nécessaire que Dieu voie et veuille chaque événement du monde, parce que la seule régularité des lois générales, inscrite dans les rapports matériels, permet le gouvernement autonome du monde, ainsi que la reconnaissance de Dieu comme fondement primordial de l'ordre. C'est la raison pour laquelle, en résonance partielle avec le matérialisme d'Épicure et des atomistes anciens, Kant affirme : « *Donnez-moi de la matière, et je vais avec cela bâtir un monde!* C'est-à-dire, donnez-moi de la matière,

je vais vous montrer comment doit en sortir un monde¹⁸. » Il en découle que l'efficacité et l'auto-suffisance du mécanisme naturel n'impliquent pas l'exclusion de l'intelligence créatrice, mais seulement la conjonction entre *creatio ab alio* (au sens où aucun monde possible n'est ontologiquement indépendant ou autocréateur), *conservatio et gubernatio a se* (en ce que l'univers se conserve, se développe et se gouverne selon ses propres lois très simples et très générales). Sous-tendue par les opérations épistémologiques de la conjecture et de

l'analogie, l'audace de l'*Histoire générale de la nature* réside donc dans sa description du passage du chaos à l'ordre comme étant l'aventure de la possibilité immanente dans la matière. La formation de l'univers, dans son infinité et unité en tant que système de systèmes, obéit à la loi de l'attraction qui organise le chaos de l'espace vide qui commence au centre le plus dense de l'univers et se propage, selon une expansion novatrice infinie, allant de monde en monde, de galaxie en galaxie, jusqu'à ce que chacun de ces centres mûrisse, épuise sa force et disparaisse, plongeant dans la dispersion amorphe du chaos. Le climax de la perfection d'un monde ou d'un système se mue en chaos, au lieu de reposer en sa perfection, mais, sous un angle holistique, le chaos n'est rien d'autre que l'ensemble des régions de l'espace cosmique qui entourent toujours la vigoureuse créativité des centres expansifs de l'univers. L'organisation de l'espace infini épouse ainsi une durée également

■ 17. Voir les trois textes suivants de 1756, dans le premier volume des œuvres complètes de l'Akademie Ausgabe : E. Kant, „Von den Ursachen der Erdschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat“ (AA 01, 417-427); „Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen großen Teil der Erde erschüttert hat“ (AA 01, 429-462); „Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erdschütterungen“ (AA 01, 463-472).

■ 18. E. Kant, « Histoire générale de la nature et théorie du ciel », dans *Œuvres philosophiques*, vol. I, p. 47 (AA 01, 230).

La physique kantienne précritique est mécanique, purgée de métaphysique

illimitée où chaos et cosmos s'enchaînent périodiquement, selon le rythme cyclique et nécessaire des forces qui investissent des zones de densité et de dispersion, dont le régime de renversement et d'alternance rend possible l'élargissement de la créativité de l'univers, sous le seul effet de la force d'attraction, équilibrée par la force de répulsion. Production infinie de systèmes au moyen de leur destruction, c'est la dynamique cosmo-tragique de l'univers : « Le penchant inévitable à sa disparition progressive qu'a tout système de mondes porté à sa perfection, peut être compté parmi les raisons qui peuvent assurer que l'*Univers* sera fécond en mondes dans d'autres régions. [...] Les mondes et les ordres du monde passent, et sont engloutis par l'abîme des éternités ; en revanche, la création est toujours occupée à établir de nouvelles formations dans d'autres régions du ciel, et à réparer par quelque avantage la perte qu'elle a subi. [...] Les effets nuisibles de l'air infecté, les tremblements de terre, les inondations effacent des peuples entiers de la surface de la terre ; mais il ne semble pas que la nature ait subi par là quelque désavantage ¹⁹. » Cette destruction créatrice, où des mondes entrent et quittent incessamment la scène après avoir joué leur rôle, obéit aux desseins de la providence et doit ainsi susciter un certain plaisir contemplatif, préfiguration du sentiment du sacré et du sublime où l'infini transperce le fini : « Habitons donc notre œil à ces bouleversements effrayants, comme aux chemins habituels de la Providence, et même considérons-les avec une sorte de plaisir ²⁰. »

Le rythme créatif de l'univers dessine une spirale où chaos et cosmos, dispersion et concentration, mort et vie se succèdent mécaniquement et, grâce à son mécanisme autonome, contribuent à « l'infinition » de la création qui exprime la créativité divine. L'horizon de l'histoire de l'univers est l'espace-temps continu et infini dont la morphologie expansive s'organise de façon immanente, en vertu de ce moment négatif propulseur, qui est l'extinction de la force et la dispersion de la matière brute, conditions nécessaires du surcroît progressif de richesse et de diversité dans le tout ; car, dit Kant, « ce phénix de la nature ne se brûle que pour renaître rajeuni de ses cendres ²¹ ». De même, l'histoire de l'humanité, scandée par le conflit, la guerre, la mort, tous dérivés de la force psycho-socio-politique d'attraction-répulsion, à savoir « l'insociable sociabilité des hommes ²² », met en œuvre un plan naturel de développement épigénétique de toutes les dispositions humaines qui va de pair avec la « progression constante des lumières ²³ » qui comprend la moralisation et l'accord juridique entre toutes les libertés. Aussi l'histoire progresse-t-elle mécaniquement et son

**L'infini apparaît
chez Kant
comme la seule
destination de
la nature
et de l'histoire**

■ 19. *Ibid.*, p. 84-86 (AA 01, 317-318).

■ 20. *Ibid.*, p. 87 (AA 01, 319).

■ 21. *Ibid.*, p. 89 (AA 01, 321).

■ 22. E. Kant, « Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », dans *Œuvres complètes*, vol. II, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 192, 4^e proposition (AA 08, 20-21).

■ 23. *Id.*

rythme spiralé manifeste la présence profonde de ce phénix de la nature qui exige au cœur de l'histoire le passage nécessaire et périodique par les cendres, comme si l'histoire humaine appartenait à la trame de la nature et comme si, en dernière instance, toutes les actions historiques n'étaient, par leur phénoménalité, que des événements naturels.

Dans la nature et dans l'histoire en tant que nature, l'ouverture et la structuration mécanique d'un horizon infiniment progressif ne semble pouvoir parvenir à, ni reposer dans aucun point oméga. À la différence de l'eschatologie chrétienne qui espère l'*apokatastasis* de toutes les choses, l'infini apparaît chez Kant comme la seule destination de la nature et de l'histoire, puisque seul l'infini dont procède l'inachèvement historique et naturel peut traduire, dans le langage qui remplit l'espace et le temps, l'actualité de l'infini divin, qui est la créativité infiniment active. Par conséquent, aussi bien la progression des systèmes cosmiques dans l'espace que le développement d'un ordre éthico-juridique universel dans l'humanité exposent analogiquement une seule et même dynamique asymptotique où le perfectionnement infini implique une distance et un mouvement infinis, un manque et un défaut essentiels d'actualité, qui se creusent et se nourrissent de leur propre fonds. La plénitude d'ordre cosmique, la paix perpétuelle universelle, l'autonomie morale des hommes ou l'avènement du royaume des fins sont des non-lieux analogiques qui symbolisent l'idée d'infini actuel, asymptotiquement réalisable par la nature qui organise et s'organise elle-même, et ainsi conçue et voulue par Dieu, source originaire de toute possibilité et de toute existence. Encore nous faut-il convoquer une distinction fondamentale, à savoir celle qui oppose « dépendance morale » et « dépendance *non morale* » de la nature à l'égard de Dieu : car la première offre le fondement de l'existence (dans la volonté libre de Dieu, d'où découle la contingence dernière de l'être), tandis que la seconde fournit le fondement de la possibilité (en tant qu'aptitude naturelle à produire des effets dont l'unité est nécessaire, sans le concours de la sagesse divine).

Donc, au contraire du Dieu de Leibniz, le Dieu ou la providence kantienne ne décident pas les événements singuliers qui façonnent, à chaque instant, le cours autopoïétique de la nature et de l'histoire. Autrement dit, des tremblements de terre ou des guerres meurtrières ne sont pas soumis au crible de la volonté et de la permission divines : la tragédie de la nature qui doit croître par le sacrifice n'est pas une véritable théodramatique puisque Dieu n'est pas dramaturge ni metteur en scène ni comédien du destin. Il conçoit et veut seulement le mouvement infini de l'ordre universel qui se fonde sur des lois très générales et très simples, intrinsèques aux essences interharmoniques des choses créées, au-delà du tragique et du comique qui n'existent ni ne se distinguent que par les sentiments qu'ils animent en nous et pour nous, le sentiment du sublime et le sentiment du beau, respectivement²⁴. Pour notre intelligence finie, ancrée dans la surface phénoménale, le « négatif » peut apparaître comme une expérience confuse

■ 24. E. Kant, « Observations sur le sentiment du beau et du sublime », dans *Œuvres complètes*, vol. I, p. 457 (AA 02, 212).

et perplexe qui, par conjecture et analogie, s'éloigne du hasard aveugle et se laisse penser comme moteur de la cosmo-tragédie dont l'unité systématique éveille l'étonnement sensible et intellectuel, début de la philosophie²⁵.

Vérité, finitude et crise : Kleist et la nostalgie de l'intuition intellectuelle

Épris de dramatisme, Kleist transforme pour lui la philosophie critique en crise philosophique et existentielle qui prend ses racines dans une atmosphère spirituelle tragique. Dans son récit épistolaire de la rencontre avec la pensée de Kant, ce n'est pas un fondateur, mais plutôt un « destructeur des Lumières » (*Zerstörer der Aufklärung*²⁶) qui fait trembler en lui le *fundamentum inconcussum veritatis* d'un *cogito* sûr de son siège et déstabilise son rapport personnel à l'existence. À ce sujet, rappelons le passage célèbre où Kleist fait part de son désespoir épistémique et de la désorientation de son « plan de vie » (*Lebensplan*) qui incarnait les principes d'une « religion personnelle », édifée sur l'idée que « la perfection est le but de la création » et sur le désir symétrique de « progresser sans cesse vers un plus haut degré de culture²⁷ » : « Nous ne pouvons décider si ce que nous nommons vérité est vraiment la vérité, ou si elle nous paraît seulement telle. Dans ce dernier cas, la vérité que nous amassons ici n'existe plus après la mort – et tout effort pour acquérir un bien qu'on puisse emporter dans la tombe est vain – Ah, Wilhelmine, si l'épine de cette pensée n'atteint pas ton cœur, ne souris pas d'un autre qu'elle a blessé au plus profond de son être le plus sacré. Mon unique but, mon but suprême s'est effondré, et je n'en ai plus aucun désormais²⁸. »

La rencontre avec Kant aurait douloureusement converti la trajectoire ascendante d'un *Bildungsroman* en *aporie* et *atopie*, labyrinthe absurde (« ma chambre », dit Kleist), où tous les livres deviennent des impasses et tous les mouvements des cercles autour du vide, et le « vide indicible²⁹ » qui lui survient abruptement, comme séisme et métamorphose, désigne le soi dénué d'idée et de désir. Il en découle l'implosion brutale de l'avenir et de la progression libre vers la forme autoformatrice et auto-accomplie de soi-même; implosion non seulement régressive, mais encore dépressive et dégénérative, qui débouche sur la recherche dysthymique de « distraction », voire d'altération de la conscience de soi, jusqu'à l'inconscience, en tant que mélange d'apathie et d'aboulie, abandon au cours fluide de l'extériorité. Mais une voix intérieure empêche la distraction et excite le « tumulte

■ 25. L'invitation à l'étonnement traverse déjà l'*Histoire générale de la nature*, ce qui, à notre sens, constitue la première thématization du sublime, surtout parce que la contemplation de la tragédie cosmique s'accompagne de la considération de la survie immortelle de l'âme qui incite au plus grand respect de soi-même (voir E. Kant, « Histoire générale de la nature », dans *Œuvres complètes*, vol. I, p. 89-90; AA 01, 321-323).

■ 26. E. Cassirer, *Heinrich von Kleist und die kantische Philosophie*, Berlin, Reuther & Reichard, 1919, p. 27.

■ 27. H. von Kleist, « À Wilhelmine von Zenge, 22 mars 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, dans *Œuvres complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 2000, p. 193-194.

■ 28. *Ibid.*, p. 194.

■ 29. *Ibid.*, p. 195.

intérieur » et l'« angoisse brûlante », répétant : « Ton *unique* but, ton but *suprême* s'est effondré ³⁰. »

Le projet de travailler pour la vérité et pour les sciences est alors remplacé par le projet de voyager, d'errer, à partir de la perte et contre la perte, pour refaire le paysage et la carte de son espace vital, pour inventer une nouvelle idée et un nouveau désir de but, après sa catastrophe séismique. En effet, c'est la privation même d'idée et de désir de but qui appelle à voyager, le voyage entendu ici comme un mouvement d'ignorance et d'expérimentation de l'espace et de soi-même, et ressenti comme une stratégie de survie et un besoin incontournable de faire confiance au hasard, à l'incertain et à l'inconnu, qui sont les seules ruines où il croit habiter après Kant. Voyager sans savoir et sans vouloir une véritable destination, c'est le salut possible, mais toujours insuffisant, comme beaucoup de personnages de Kleist en témoignent. Voyager, c'est un apprentissage de son ignorance, une négation symbolique de la possibilité d'habitation. L'errance et le nomadisme, symboles du *pathos* sceptique, peuvent surprendre même le voyageur le plus sûr de

La privation d'idée et de désir de but appelle à voyager

sa route, mais peuvent surtout, après la conscience de la perte de la vérité, éviter le vertige d'une intensification du deuil, voire l'autodestruction ou l'« égarement sans retour » que la stase entraînerait, comme Kleist se justifie auprès de sa fiancée, puis de sa sœur : « Que faire à présent ? m'écriai-je. M'en retourner irrésolu à Berlin ? Ah, c'est bien la plus douloureuse des situations que de ne plus

avoir un but vers lequel progresser en sérénité – [...] Une pensée me vint au milieu de ce désarroi. Chère Wilhelmine, laisse-moi voyager. Je ne puis travailler, cela m'est impossible, n'ayant plus de but. Si je restais ici, il me faudrait poser les mains sur mes genoux, et penser. Je préfère donc aller me promener, et penser. En voyage, le mouvement me sera plus profitable que de ruminer sur place. Si c'est une erreur, elle sera remédiable et me sauvera d'un autre égarement qui serait peut-être sans retour ³¹. »

« [...] je me suis décidé à quitter Berlin dès que possible et à voyager à l'étranger. J'ai l'impression de devenir une de ces victimes de la folie, comme la philosophie de Kant en a tant sur la conscience. [...] La pensée que nous ne savons rien ici-bas de la vérité, absolument rien, [...], cette pensée m'a ébranlé jusque dans le sanctuaire de mon âme – Mon *unique* but, mon but *suprême* s'est effondré, je n'en ai plus aucun. [...] J'ai voulu me contraindre à travailler, mais je suis écœuré par tout ce qui porte le nom de science. [...] Ce que je veux, c'est voyager ³². »

L'urgence du voyage porte en elle le sentiment tragique de la mort de la vérité qui expliquerait le refus de la science comme vocation. Cependant, ce sentiment tragique découle ou bien d'une confusion entre deux types

■ 30. Expression reprise de façon dialogique où le sujet se dédouble entre moi et toi : « Mon/ton unique but, mon/ton but suprême s'est effondré », dans la lettre « À Wilhelmine, Berlin, 22 mars 1801 » et « À Ulrike von Kleist, Berlin, 23 mars, 1801 », H. von Kleist, *Correspondance (1793-1811)*, p. 194-195 et 197.

■ 31. H. von Kleist, « À Wilhelmine, Berlin, 22 mars 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 195-196.

■ 32. H. von Kleist, « À Ulrike von Kleist, Berlin, 23 mars, 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 196-197.

d'apparition, celle (bien fondée) du phénomène (*Erscheinung*) et celle illusoire du *Schein*, ou bien d'une frustration radicale due à la critique du réalisme transcendantal par l'idéalisme transcendantal. Kleist souffre d'une nostalgie d'absolu qui ne s'apaise nullement avec l'universalité et la nécessité des règles de l'entendement qui régissent les connexions entre représentations. Cette nostalgie exige plus que la possession du « pays de l'entendement pur », précisément parce qu'elle désire la vérité universellement et éternellement valide, un espace absolument illimité, alors que ce pays se trouve dans « une île, enfermée par la nature dans les limites immuables » (A255/B294). De fait, sa nostalgie de la vérité transcendantale, vérité de l'en-soi-et-pour-nous, est une nostalgie d'une science sensible du suprasensible, encore un rêve métaphysique. Or cette vision directe des choses-en-soi demande l'impossible, c'est-à-dire « l'intuition intellectuelle » et, corrélativement, le recouplement parfait entre phénomènes et noumènes, recouplement qui présupposerait un passage strictement infranchissable dans la topographie du système critique kantien. Le foyer philosophique de Kleist serait « naturellement » plutôt chez Leibniz ou chez Fichte, tous deux capables d'édifier des systèmes hypothétiques où le savoir touche l'absolu dans la conscience de soi ; car, bien que sur des modes différents, s'élever à la réflexion en pensant le moi, revient à penser la vérité en acte autotransparent. Le kantisme mélancolique de Kleist transforme la méthode critique en aporie sceptique, qui met à mal la possibilité de congruence entre l'intériorité (cognitive et morale) et l'extériorité (le système des événements et des actions), entraînant le désespoir existentiel d'une marche sans direction³³. Pourtant, encore en 1799, dans son texte sur le « chemin du bonheur³⁴ », Kleist faisait preuve d'optimisme métaphysique et moral, rejetant la force aveugle du hasard et soutenant que, dans l'ensemble de la création, il doit y avoir un accord harmonique entre la vertu et le bonheur et que, dans le plan du voyage de notre vie, la *Bildung* du « cœur » et de « l'esprit » doit être la seule fin à poursuivre et à atteindre. De même, son esquisse, mi-ironique mi-métaphysique, d'un « plan pédagogique nouveau³⁵ » (1800) laisse transparaître sa confiance dans les dispositions naturelles à la *Bildung* de soi-même par l'expérience et par l'action, en proposant comme méthode paradoxale la négation dialectique de la mimésis, c'est-à-dire l'invention progressive et autonome de la vertu par l'opposition aux modèles du vice fournis par les éducateurs. La matière de l'éducation serait l'exposition du vice qui, par la loi de la différenciation dans l'autoformation, mènerait au progrès des Lumières par le développement du

**L'impulsion
à voyager sans
plan illustre
une conception
non rationnelle
de l'action**

■ 33. Voir l'évaluation fine du kantisme de Kleist dans J. Phillips, *The Equivocation of Reason: Kleist Reading Kant*, Stanford, Stanford University Press, 2007 ; et dans T. Mehigan, *Heinrich von Kleist: Writing after Kant*, New York, Camden House, 2011.

■ 34. H. von Kleist, „Aufsatz, den sichern Weg des Glücks zu finden und ungestört – auch unter den größten Drangsalen des Lebens, ihn zu genießen!“, *Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften*, dir. K. Müller-Salget, Francfort, Deutscher Klassiker Verlag, 1990, p. 515-530.

■ 35. H. von Kleist, „Allerneuester Erziehungsplan“, *Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften*, p. 545-552.

potentiel naturel de chaque « entéléchie » individuelle dont l'automouvement est animé par la contradiction et l'opposition avec l'extérieur.

Sous l'angle mélancolique, l'impulsion à voyager sans plan illustre aussi une conception non rationnelle de l'action. À l'inverse de Kant, l'action bonne n'est pas chez Kleist celle qui incarne une loi universelle promulguée par la raison pratique. Imprégné d'une atmosphère tragique, Kleist voit l'impuissance de l'acteur pour se comprendre soi-même ainsi que pour déchiffrer l'architecture du monde. La liberté se noue avec les ténèbres de l'ignorance et, par conséquent, l'action survient à l'acteur, émergeant du hasard et produisant du hasard. Certes, l'acteur peut croire maîtriser le cours de l'action, étant donné que cette croyance contrarie le désespoir qui paralyserait la volonté, mais une telle croyance n'est rien d'autre que le sentiment d'existence lié à l'illusion d'être le *locus* de contrôle d'une causalité rationnelle. Or l'illusion, analogon des postulats de la raison pratique, succombe dans l'expérience de l'action aux effets immaîtrisables et s'effondre aussitôt par la métamorphose de l'action en événement, conversion de l'acteur en spectateur anonyme de soi-même dans le flot énigmatique du monde où le destin s'écoule de manière torrentiellement ou sereinement chaotique. Dans le langage de Kleist, l'action exige les lumières du « cœur », qui ordonnent le monde intérieur du sentiment, et celles de « l'entendement », qui permettent de s'orienter au pays de la vérité et de se représenter les vraies lois inhérentes aux forces causales informant le système de la nature et le système de la liberté. La situation tragique de Kleist présente un « cœur » sans « entendement », un sentiment de soi sans aucune connaissance universelle, aussi bien théorique que pratique : « Mais mon égarement ne réside pas dans le cœur, il réside dans l'entendement, et l'entendement seul peut le supprimer ³⁶. » Avant le récit de la crise kantienne, en février 1801, il est déjà question d'un « tourbillon » qui détruit la solidité de la vérité et l'amour des sciences, et qui, par là même, oblige à déplacer le centre de la vie : du savoir vers l'agir. La vie devient inéluctablement un jeu de hasard dont la victoire est rationnellement intangible : « C'est un lieu commun de dire que la vie est un jeu difficile, écrit Kleist à sa sœur Ulrike ; et pourquoi est-il difficile ? Parce qu'on doit perpétuellement abattre une carte, sans savoir quel est l'atout ; je veux dire : parce qu'on doit perpétuellement agir, sans savoir ce qu'il convient de faire. Le *savoir* ne peut pas être le bien suprême – l'action vaut mieux que le savoir ³⁷. »

Le primat kantien de la pratique sur la théorie semble retentir sur cette réflexion de Kleist, encore que l'enjeu soit beaucoup plus grave chez Kleist qui s'attache à une opposition ou contradiction différente ; à vrai dire, ce n'est plus l'affirmation de la valeur absolue de la morale face à la connaissance, mais bien plutôt l'appréciation de l'incommensurabilité entre la vie et la raison. La vie s'avère rationnellement impénétrable. Donc, il faut vivre et aimer sa vie au sein de l'incompréhensible et de l'explicable, reconnaissant et acceptant l'unité perdue entre le sentiment et l'entendement. La raison est

■ 36. H. von Kleist, « À Wilhelmine von Zenge, Berlin, 28 mars 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 199.

■ 37. H. von Kleist, « À Ulrike von Kleist, Berlin, 5 février 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 189.

energeia, spontanéité d'intérêt et de force, enveloppant, dans les termes de Kleist à Wilhelmine en août 1801, « un irrésistible besoin de s'expliquer les choses ³⁸ » et de résister à l'absurde et à l'erreur, aspiration à l'innommable vérité éternelle. Toutefois, si l'on est orphelin de la raison, « si nul ne connaît le but de son existence ni ce à quoi il est destiné, si la raison humaine ne suffit pas à se comprendre elle-même, et aussi l'âme et la vie et les choses autour d'elle ³⁹ », alors personne ne peut être *responsable*, alors personne n'est vraiment une liberté intelligente, alors rien n'est absolument *juste* ni *injuste*, rien ne relève absolument du *bien* ni du *mal*. Car une action s'inscrit et s'écoule dans le flux insaisissable des événements et de leurs connexions indiscernables et aléatoires : « Les choses de ce monde sont emmêlées et tiennent ensemble par mille liens, toute action est la mère de millions d'autres, et la pire bien souvent engendre les meilleures ⁴⁰. » Dans ce contexte, un seul devoir subsiste, quoique de façon vulnérable : le devoir de vivre, d'éprouver la vie du dedans, au milieu de la jouissance et de l'action contentes de leur ignorance neutre. Ainsi la triade téléologique de son *Lebensplan* doit-elle changer pour exclure la vérité : « La liberté, une maison à soi, et une femme ⁴¹ » remplacent maintenant l'aspiration « au pain sec, et avec lui à l'amour, à la culture [comprenant *Bildung*, formation de soi dans la vérité] et à la liberté ⁴² ». La vie sans *Bildung*, donc incapable de détermination, après la mort critique de la vérité, à la suite du séisme-Kant, est une contradiction vide et riche, aveugle et lucide, « une chose énigmatique qui nous est donnée, nous ne savons pas par qui, qui nous entraîne, nous ne savons où, qui est notre bien, sans que nous sachions si nous en sommes les maîtres ⁴³ ». Cette vie doit transformer la pensée impuissante en sentiment de soi et résister à la compulsion du cycle de cette impuissance rationnelle qui résisterait à céder ses armes inutiles, comme l'interrogation sur l'anéantissement du but et sur la proximité de l'abîme.

Le séisme comme didactique vitale : le paysage en voyage

Y aurait-il une didactique souterraine qui relierait, pour notre *Un-bildung*, la mécanique obscure de l'événement au sentiment de la vie ? Peut-être, mais seulement une didactique minimale et profonde affirmant que tous les séismes physiques et spirituels sont gratuits, généreux, anonymes, en ce sens qu'ils renferment et exhibent le croisement abondant entre le cours confus du monde et la jouissance intuitive de la vie. Aucun ordre systématique ne s'en dégage, rien d'autre ne s'y apprend que l'intimité de l'incompréhensible et de l'irresponsable en nous. Dans le séisme, le paysage s'injecte dans le

■ 38. H. von Kleist, « À Wilhelmine von Zenge, Paris, 15 août 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 248.

■ 39. *Id.*

■ 40. *Id.*

■ 41. *Id.* En résonance avec la lettre « À Wilhelmine von Zenge, Paris, 21 juillet 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 232, où Kleist dit : « Je ne souhaite d'autre salaire que la liberté, une maison personnelle et toi ».

■ 42. H. von Kleist, « À Wilhelmine von Zenge, Berlin, 13 novembre 1800 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 142.

■ 43. H. von Kleist, « À Wilhelmine von Zenge, Paris, 21 juillet 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 234-235.

voyage de la vie et, tous deux, demeurent un seul et même « livre inintelligible⁴⁴ », qu'il faut vivre, parce que c'est lui l'événement et la chair du corps propre sans connaissance. Or jouir de l'écriture ouverte et infinie de ce livre, apprendre la patience de ses signes éphémères et instables, c'est le tout mélancolique de la vie, ou quasiment tout, peut-être ; surtout si l'on regarde la vie du côté du sublime, en tant que « grandeur qui n'est comparable qu'à elle-même⁴⁵ », grandeur dynamique, transport de l'infini, qui touche, tremble et bouleverse.

Le récit du grand tremblement de terre, qui avait secoué Santiago du Chili en 1647, est au premier abord proposé par le narrateur comme une architecture subtile du « hasard heureux » dont les frappes soudaines changent qualitativement et abruptement l'horizon d'attente et de compréhension des personnages, les réconciliant avec la vie. Aussi le narrateur se rapproche-t-il des événements sur le mode du spectateur et interprète capable d'intelliger la

« catastrophe générale », en prenant la perspective imaginative du miracle et du salut paradoxal, puisque le meilleur y serait enfanté par le pire, renversant in extremis le cours quasi achevé de la tragédie. C'est ainsi que Jeronimo, au moment même où il prie pour l'intervention divine et désespère de sa possibilité, butant contre les murs inexorables de sa prison, et envisageant sa libération par le sacrifice suicidaire, devient *soudainement*, contre toute attente, toute cause et toute raison, maître apparent de son destin, grâce à l'implosion de tout

l'édifice, qui aurait pu aussitôt l'écraser mortellement, ne serait-ce la main vigilante d'« une arcature de hasard⁴⁶ ». De même, Josephe voit sa marche *soudainement* interrompue, lorsqu'elle était *presque* arrivée au lieu de l'exécution, et réussit le sauvetage improbable de son enfant lorsque tout s'écroule en ruines et en flammes. À chaque fois, un événement ouvre une brèche dans la continuité et dans l'homogénéité de la règle causale. D'où le nom de « hasard », nom propre des choses qui s'enchaînent sans aucun savoir possible, et sans aucune intelligibilité saisissable. Des événements surgissent *comme s'ils explosaient du néant orientés vers de nouveaux buts alogiques et amoraux*. Le système des événements fait discontinuer l'ordre et frustre toute attente de stabilité, peut-être pour instaurer un nouvel ordre – le narrateur hésite, croit et doute, au cœur des rescapés dont la gratitude porte, sinon à croire, du moins à vouloir croire que tout événement peut appartenir à l'unification poétique, significative, de l'expérience. Dans son effort herméneutique, le narrateur accompagne les personnages qui cherchent et adhèrent à un sens non littéral de leur expérience, un sens allégorique et tropologique ou moral, où la violence de la nature montrerait un dessein à la fois terrible et salvateur de « l'Être régnant au-dessus des nuages⁴⁷ »,

■ 44. *Ibid.*, p. 235.

■ 45. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, § 25, p. 1017 (AA 05, 250).

■ 46. H. von Kleist, *Le Tremblement de terre au Chili*, p. 167.

■ 47. *Ibid.*, p. 168.

Le récit ne va nulle part ; il tourne, il danse, il piétine, au hasard

comme si un miracle répondait à la perte imminente des héros, *comme si*, en avant-dernière lecture anagogique des événements, la détresse dans le monde était le chemin énigmatique mais providentiel vers le bonheur au jardin de l'Éden⁴⁸. En suivant le flot de la foule, ce cours également immaîtrisable du hasard, les héros sortent du spectacle tragique de la ville : tous deux, chacun à sa manière, quittent le centre de la turbulence et, épuisés, plongent dans un sentiment ambigu de félicité et de perplexité. Leur rencontre survient au moment où le désespoir est brisé par un pressentiment jubilatoire, et alors « ils trouvèrent un superbe grenadier qui déployait ses branches chargées de fruits odorants, tandis qu'au sommet le rossignol chantait sa voluptueuse mélodie⁴⁹ ». Cette évocation qualitative du lieu de la renaissance amoureuse du couple tragique conforte la possibilité, métaphysiquement optimiste, d'une herméneutique allégorique du vécu. Le grenadier parle des perfections divines aux mystiques chrétiens, et du mystère de l'unité parfaite de tout aux mystiques rationnels, quoique le récit de Perséphone relie le pépin de grenade à la faute et aux « douceurs maléfiques⁵⁰ ». Le rossignol, quant à lui, insinue la pureté d'un don esthétique suprême, l'allégorie de l'idée du beau et du sentiment de plaisir, *comme si une faveur de la nature* nous invitait à l'admiration et à l'amour de la vie⁵¹. Néanmoins, le cours du hasard les fait rejoindre la compagnie des rescapés qui témoignaient de la plus grande « confiance et bonté⁵² », *comme si la catastrophe physique accomplissait une révolution morale* : l'épanouissement de l'esprit humain « comme une belle fleur⁵³ » ; ou « *comme si* ce malheur collectif avait fait *une seule et même famille* de tout ce qui lui avait échappé⁵⁴ » ; *comme si*, donc, le monde était une promenade « avec une indicible joie sous le couvert de la forêt de grenadiers⁵⁵ ». Le narrateur joue avec la cohérence et la naïveté herméneutique de ce monde possible, systématiquement unifié sous le tout justificateur. Le beau et le sublime se profilent toujours à l'horizon, *comme si* toutes les facultés de sentir et de connaître s'harmonisaient avec l'être. La discontinuité du hasard revient, *moins soudainement*, par la reconnaissance (*anagnorise*), moteur tragique, qui s'annonce d'abord dans une « conversation animée et secrète⁵⁶ » et qui se confirme, ensuite, au milieu de la foule enragée du « Jugement dernier⁵⁷ », déclenchant la catastrophe morale que le tremblement de terre avait interrompue ; *comme si* le hasard reprenait sa course originare et dévorait tout, indifférent à tout. Les directions herméneutiques, sinueuses, empruntées par le narrateur révèlent l'absence de direction : le récit ne va nulle part ; il tourne, il danse, il piétine, au hasard.

■ 48. *Ibid.*, p. 171.

■ 49. *Id.*

■ 50. J. Chevalier et A. Gheerbrant, « Grenade », *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, p. 484-485.

■ 51. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, § 29, Remarque, p. 1038-39 (AA 05, 266-68).

■ 52. H. von Kleist, *Le Tremblement de terre au Chili*, p. 173.

■ 53. *Ibid.*, p. 174.

■ 54. *Id.*

■ 55. *Id.*

■ 56. *Ibid.*, p. 176.

■ 57. *Ibid.*, p. 177.

La voie du salut dans l'ignorance

Kant et Kleist refusent la théodicée. Pourtant, alors que Kant justifie la raison dans son impuissance, Kleist se désiste de la raison et du raisonnable. Malgré le désaccord, ils convergent vers l'idée d'une voie du salut dans l'ignorance. À vrai dire, ce que Kant appellera « une *théodicée authentique*⁵⁸ », en faisant l'apologie de la personnalité morale de Job, retentit sur l'apologie kleistienne du sentiment de la vie qui embrasse son incompréhensibilité. Job sait douter et sait ignorer, mais ne consent pas à se tromper soi-même, tout comme maints héros tragiques de Kleist, y compris lui-même, qui s'égarerent en recherchant, sans savoir, la grâce qui ne survient que dans la conscience infinie et dans la non-conscience. En faisant du voyage leur foyer et de l'interrogation incertaine leur honnêteté : « Une nuit peut-elle éternellement durer ? De même qu'une conjoncture incompréhensible m'a brutalement rendu malheureux, une autre conjoncture incompréhensible ne peut-elle à nouveau me rendre aussi subitement heureux⁵⁹ ? » Peut-être, nul ne sait, la seule évidence est-elle la vie et l'abondance de possibilités, *comme si* l'infini était le narrateur réversible. ■

Paulo Jesus

Centre de philosophie de l'université de Lisbonne

■ 58. E. Kant, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, dans *Œuvres complètes*, vol. II, p. 1405 (AA 08, 264-265).

■ 59. H. von Kleist, « À Wilhelmine von Zenge, Paris, 21 juillet 1801 », dans *Correspondance (1793-1811)*, p. 232.