

INFORMATION TO USERS

This manuscript has been reproduced from the microfilm master. UMI films the text directly from the original or copy submitted. Thus, some thesis and dissertation copies are in typewriter face, while others may be from any type of computer printer.

The quality of this reproduction is dependent upon the quality of the copy submitted. Broken or indistinct print, colored or poor quality illustrations and photographs, print bleedthrough, substandard margins, and improper alignment can adversely affect reproduction.

In the unlikely event that the author did not send UMI a complete manuscript and there are missing pages, these will be noted. Also, if unauthorized copyright material had to be removed, a note will indicate the deletion.

Oversize materials (e.g., maps, drawings, charts) are reproduced by sectioning the original, beginning at the upper left-hand corner and continuing from left to right in equal sections with small overlaps.

ProQuest Information and Learning
300 North Zeeb Road, Ann Arbor, MI 48106-1346 USA
800-521-0600

UMI[®]



Université d'Ottawa • University of Ottawa

**« L'ESCHATOLOGIE DE LA RAISON » SELON JEAN LADRIÈRE :
POUR UNE INTERPRÉTATION DE L'HISTORICITÉ DE LA RAISON**

**THÈSE DÉPOSÉE À L'ÉCOLE DES ÉTUDES SUPÉRIEURES POUR L'OBTENTION
DU GRADE DE DOCTORAT**

© LOUIS PERRON

SOUS LA SUPERVISION DU PROFESSEUR JEAN LEROUX, PhD

**DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ D'OTTAWA
2002**



**National Library
of Canada**

**Acquisitions and
Bibliographic Services**

**395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

**Bibliothèque nationale
du Canada**

**Acquisitions et
services bibliographiques**

**395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada**

Your file Votre référence

Our file Notre référence

The author has granted a non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of this thesis in microform, paper or electronic formats.

The author retains ownership of the copyright in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de cette thèse sous la forme de microfiche/film, de reproduction sur papier ou sur format électronique.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur qui protège cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

0-612-72822-6

Canada

Résumé

La thèse développe une interprétation critique de l'interprétation eschatologique de l'historicité de la raison proposée par Jean Ladrière. Selon cette théorie, l'historicité de la raison, en sa forme spécifique, est de type eschatologique et doit être rattachée à la structure eschatologique qui préside au devenir de la raison. Dans cette perspective, l'historicité est interprétée à partir du rapport constitutif que la raison entretient à l'*eschaton*. L'herméneutique eschatologique de la raison affirme que le déterminant du devenir de la raison est un événement ultime située hors de la concrétude historique mais qui détermine néanmoins de manière effective la marche historique de la raison. Cette approche permet de penser spéculativement l'historicité de la raison tout en évitant le piège de la totalisation effective lié aux approches rationalistes et idéalistes classiques. Par ce qu'elle postule une discontinuité radicale entre l'effectivité historique et l'*eschaton*, elle rend possible une thématization hors totalisation de l'effectivité historique de la raison comme historicité ouverte; parce qu'elle affirme l'efficacité polarisante et attractive de l'*eschaton* sur la contemporanéité historique, elle permet de penser cette effectivité comme une événementialité créatrice ouverte sur l'avenir et le « pas encore » historique.

La thèse montre la centralité de la notion d'eschatologie de la raison comme le fil d'Ariane de l'oeuvre entière. Après avoir, dans un premier temps, explicité la conception ladrièreenne du devenir de la raison comme autoconstitution de la raison, elle expose les sources philosophiques majeures qui sous-tendent la réflexion de Ladrière sur l'historicité de la raison (Kant, Blondel, Husserl). Un troisième chapitre précise la notion ladrièreenne d'historicité au sens d'un processus événementiel et créateur orienté vers l'avenir. Le quatrième chapitre montre comment la théorie eschatologique prolonge les intuitions de Kant et de Husserl tout en cherchant à les corriger et à les

dépasser en remplaçant l'idée de téléologie par celle d'eschatologie.

La partie d'exposition se double d'une conclusion critique dans laquelle est ébauchée, sous l'angle d'une critique de la surdétermination théologique présidant à l'élaboration philosophique du concept d'*eschaton*, une reprise critique de l'entreprise de Ladrière. Il y est suggéré que la thématization ladrièreenne de l'*eschaton* ne parvient pas à rendre compte de manière suffisante de l'historicité événementielle affectant le devenir de la raison.

Abréviations des oeuvres de Ladrière

<i>ASI, II</i>	<i>L'Articulation du sens, I, II</i>
<i>CDR</i>	« Le christianisme et le devenir de la raison »
<i>DR</i>	« Le devenir de la rationalité »
<i>DRTÉ</i>	« Le destin de la rationalité »
<i>DSI</i>	« Le destin des sociétés industrielles »
<i>ÉDR</i>	« L'éthique et la dynamique de la raison »
<i>ÉPA</i>	« L'état de la philosophie aujourd'hui »
<i>ER</i>	« L'espérance de la raison »
<i>EUR</i>	<i>L'éthique dans l'univers de la raison</i>
<i>EV</i>	« Event »
<i>FR</i>	« Les figures de la raison »
<i>HÉ</i>	« Herméneutique et épistémologie »
<i>HV</i>	« Historicité et vérité »
<i>ICH</i>	« Les incertitudes de la conscience historique »
<i>PE</i>	« Le panorama de l'Europe du point de vue de la philosophie et des sciences de l'esprit »
<i>PEN</i>	« La philosophie et les expériences naturelles »
<i>PEP</i>	« La perspective eschatologique en philosophie »
<i>PPPE</i>	« Peut-on espérer philosophiquement une espérance ? »
<i>PS</i>	« Philosophie des sciences »
<i>RC</i>	« Rationalité et croyance »
<i>RE</i>	« Raison et eschatologie »
<i>REX</i>	« Raison et existence »
<i>RP</i>	« Responsabilité de la philosophie »
<i>STHR</i>	« Science, Technology and the Historicity of Reason »
<i>TH (1985)</i>	« Théologie et historicité (1985) »
<i>TH (1996)</i>	« Théologie et historicité (1996) »
<i>TM</i>	« Théologie et modernité »
<i>UCIF</i>	« L'université catholique et l'intelligence de la foi »
<i>VS</i>	« Vérité et sagesse »
<i>VSD</i>	<i>Vie sociale et destinée</i>

INTRODUCTION

Il est généralement admis que la reconnaissance du caractère historique de la raison est corrélatif de l'avènement de la modernité. Celle-ci se caractérise en effet par la mise au jour d'un temps par nature historique — ce que Koselleck appelle l'historisation du temps — lié à l'ouverture d'un monde nouveau d'expérience, qui est précisément celui de l'histoire désormais soumise à la temporalisation¹. Cet espace d'expérience coïncide avec la modernité : il définit l'expérience des temps modernes précisément comme expérience moderne de l'histoire. Le concept — moderne — d'histoire, comme thématization de l'histoire en tant que telle, constitue la reprise réflexive de cette expérience originaire et devient ainsi le concept régulateur par excellence. La raison n'échappera pas à cette historisation de l'expérience humaine ou encore à ce que Ricoeur, commentant Koselleck, appelle le « caractère omnitemporel de l'histoire »². La constitution du concept de raison est corrélatrice de celle de l'histoire; elle exprime, sous forme réflexive, l'expérience que la raison fait d'elle-même précisément comme raison historique. Le trait essentiel de l'expérience moderne de la raison est la prise de conscience de sa factualité historique. Cette prise de conscience de la condition historique de la raison constitue en même temps l'apport fondamental de la réflexion moderne sur la raison, qui s'éprouve désormais comme conscience historique. En son effectivité même, elle se saisit comme histoire et son devenir prend la forme d'une histoire consciente d'elle-même. La modernité s'identifie à l'histoire de la raison comme avènement d'elle-même. L'historisation de la raison, amorcée véritablement vers la fin du XVIII^e siècle, s'est prolongée en s'approfondissant et se radicalisant jusqu'au cœur du XX^e siècle, dessinant un mouvement qui va des grandes philosophies de l'histoire propres au rationalisme classique jusqu'à la pensée de

¹ R. Koselleck, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard/Seuil/EHESS, 1997, p. 15 suiv.

² P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 394.

l'historicité, que l'on peut identifier comme l'un des axes majeurs de la philosophie contemporaine.

Ce n'est pas ici le lieu de refaire ce chemin, dont les grandes étapes sont d'ailleurs connues.

Il suffira pour notre propos d'en rappeler l'aboutissement, tel qu'il se manifeste pour nous. L'ambition du savoir de soi de l'histoire comme savoir total, propre aux philosophies de l'histoire de type spéculatif, a été radicalement mise en question. Cette prétention au savoir absolu, sous la forme d'un recouvrement achevé de l'histoire effective et du concept, s'est trouvée disqualifiée. L'optimisme excessif qui la sous-tendait a été sévèrement critiqué, sa téléologie contestée. En même temps que s'imposait toujours davantage et plus radicalement l'historicité foncière de la condition humaine, l'historicisme s'est affirmé de plus en plus, tout comme la relativisation des contenus de croyance tenus jusqu'alors pour immuables. La prévalence des contextes, l'irréductibilité des perspectives et l'hétérogénéité des jeux de langage se sont affirmées de plus en plus. Face à la raison métaphysique s'est imposée une raison située consciente de la relativité des formes concrètes de rationalité qu'elle met en jeu, de la finitude de ses constructions comme de la contingence de son projet.

Comment alors (re)penser l'historicité de la raison dans le contexte de la faillite, du discrédit des philosophies rationalistes-idéalistes de l'histoire et de l'affirmation généralisée de la contextualité de la raison ? Comment penser l'historicité de la raison dans la perspective d'une temporalité fragmentée, déchirée, opaque, marquée par la discontinuité et la factualité brute de la contingence ? Quelle interprétation du devenir de la raison est-il possible d'énoncer après la crise de la conception moderne de l'histoire et l'effondrement de l'idée de téléologie ? Telle est, diversement formulée, la question qui est au coeur de l'oeuvre de Jean Ladrière, qui se présente comme une vaste interrogation sur le statut de la raison historique en contexte de « sur-modernité ». C'est en tout cas l'axe que nous avons retenu pour aborder cette oeuvre, entièrement traversée par

cette question : comment est-il possible de rendre compte du devenir de la raison comme histoire ?

Une première option de réponse, et sans doute la plus immédiate, est représentée par les diverses formes plus ou moins radicales de contextualisme. Mais Ladrière refuse de s'engager dans cette voie, au nom même des réquisits de la raison spéculative. Concéder sans plus au perspectivisme, ce serait renoncer au projet même de la raison, tel qu'il n'a cessé de se comprendre depuis ses origines grecques. Ce serait encore tout à la fois se rendre à la factualité pure tout en lui étant infidèle, puisque celle-ci manifeste une cohérence globale, une intelligibilité d'ensemble.

La seconde option paraît plus risquée. Elle consiste en une reprise interprétative de type spéculatif du destin de la raison, pariant sur l'ordonnance interne que manifeste le devenir de la raison. C'est cette voie que retient Ladrière, qui consiste à tabler sur l'auto-régulation à l'oeuvre au sein du cheminement historique de la raison, sur le sens global en gestation dont témoigne l'auto-instauration de la raison comme avènement d'elle-même, c'est-à-dire à miser sur la relative stabilité qu'assurent les conditions de cohérence qu'une herméneutique du devenir de la raison aura précisément pour fonction de dégager.

Cette reprise spéculative devra toutefois tenir compte de l'épuisement des philosophies spéculatives de l'histoire, c'est-à-dire se tenir résolument hors de l'ambition romantique et post-romantique du savoir de soi de l'histoire comme savoir absolu. En d'autres termes, elle devra penser la dynamique de la raison en se gardant impérieusement de toute visée de totalisation effective de l'histoire, en renonçant, comme le dit Ricoeur, à la tentation hégélienne d'une médiation totale de l'histoire dont elle devra reconnaître une fois pour toutes l'impossibilité. Ce qui est exigé d'une telle réflexion, c'est de se déployer dans la direction d'une philosophie critique de l'histoire, selon le sens que Ricoeur assigne à l'herméneutique de la condition historique. L'avènement de la raison devra être pensé à partir des limites imposées « à toute prétention totalisante attachée au savoir

historique » et être interprété dans le renoncement à « l'*hubris* spéculative qui porte le discours de l'Histoire en soi se sachant elle-même »³. En d'autres termes, l'herméneutique de la raison historique ainsi comprise devra se déployer résolument à partir de la « délégitimation des présentations du savoir de soi de l'histoire à s'ériger en savoir absolu »⁴.

Le propos de Ladrière consiste donc à penser spéculativement la raison comme destinée, hors de toute position de surplomb. Dans une telle perspective, l'historicité de la raison est ici appréhendée à partir de l'immanence de l'expérience *sui generis* de la raison, plutôt qu'à partir d'une transcendance extérieure, et sans pour autant interpréter cette expérience comme l'auto-position d'une conscience absolue :

Comment, se demande Ladrière, concevoir [...] cette ouverture qui se ménage au sein de l'expérience vers ce qui en fonde le sens et en même temps la transcende ? Comment caractériser le mode d'action sur l'expérience de ce pouvoir d'outrepasser l'expérience que nous appelons raison ?⁵

La difficulté de l'entreprise tient au fait que le lieu de la raison n'est pas toujours déjà disponible à la manière d'un *a priori* : la raison n'existe en effet que dans le processus de sa constitution; on ne peut s'y référer comme à une réalité purement et simplement an(supra)historique. L'ambition de la réflexion de Ladrière consiste à penser *spéculativement l'historicité de la raison* en condition de finitude. Elle vise la thématization de l'histoire de la raison à partir de la temporalité comme mode d'être spécifique de l'existant humain. À cette fin, elle situe cette histoire dans l'horizon de son futur et cherche à préserver l'indétermination essentielle de sa figure ultime comme figure toujours encore à venir. On l'aura compris : l'enjeu de l'entreprise de Ladrière réside dans le fait qu'elle tente de

³ *Ibid.*, p. 373.

⁴ *Ibid.*, p. 385.

⁵ *RE*, p. 189. Ou encore : « Comment éclairer la connexion entre le constitué et ce qui survient dans l'ouverture où se constitue une destinée ? » (*ÉDR*, p. 47).

penser le devenir de la raison entre ces deux solutions opposées qui dessinent le cadre formel de discussion et qui sont d'une part le contextualisme et d'autre part la totalisation idéaliste de l'histoire. Penser spéculativement l'historicité de la raison, cela signifie penser l'historicité sans renoncer à la visée du principe ou encore d'arrimer l'historicité à l'ambition spéculative de la raison. Tel est l'horizon général, l'enjeu premier du travail que nous présentons.

Nous avons abordé ce questionnement par le biais de l'oeuvre de Ladrière. Notre objectif est de présenter de manière critique l'herméneutique de la condition historique de la raison développée par Ladrière comme réponse à la question visant la « forme d'historicité selon laquelle se déploie dans le temps l'effort de la raison en vue de s'autoconstituer »⁶. Cette herméneutique s'appuie sur l'hypothèse *d'une structure eschatologique de la raison*; elle interprète l'historicité de la raison comme une structure de type eschatologique. Le pari et l'originalité de cette théorie consistent dans la transposition en contexte philosophique de la notion judéo-chrétienne d'eschatologie afin de rendre compte du devenir de la raison hors totalisation. Emprunté à la théologie chrétienne, le terme *eschaton* vise à rendre compte philosophiquement du « déterminant qui constitue la raison comme histoire de son avènement », c'est-à-dire à répondre à ce que Jean Greisch appelle « la question des conditions de déchiffrement de cette histoire »⁷. Selon Ladrière, l'*eschaton* est ce qui tient lieu de principe du devenir historique de la raison; il identifie le facteur qui préside à la logique du devenir de la raison dans l'histoire. Échappant à toute représentation,

⁶ TM, p. 184.

⁷ PEP, 179; J. Greisch, « La Raison au pluriel », *Communio*, 17 (1992), p. 100. On rejoint par là ce que Robert Blanché considère comme la difficulté première du rationalisme actuel : « La question qui se pose est de savoir si [...] on peut dégager la loi interne qui inspire l'activité constituante, de sorte qu'elle n'explique pas seulement le passé, mais permette aussi de prévoir, sinon les transformations à venir, du moins le sens dans lequel elles se feront. Tel est le difficile problème qui se pose aujourd'hui au rationalisme. » (*La science actuelle et le rationalisme*, Paris, PUF, 1967, p. 119).

l'eschaton est ce qui donne sens à l'entreprise de la raison. Présent au travail le plus contemporain de la raison comme ce qui lui confère son inspiration, il se tient constamment en retrait, hors d'atteinte, telle une présence incommensurable à l'effectivité de la raison. Péripétie à la fois toujours imminente et sans cesse différée, sa modalité est celle d'un terme à venir, agissant dans le présent mais à la manière d'un terme retranché dans un lointain échappant à toute assignation. L'*eschaton* est l'anticipation de l'avènement-événement de l'ensemble du processus historique de la raison comme son terme ultime. Il est l'orient de la raison et la source de son énergie créatrice, le pôle dynamisant qui lui confère sa direction et sa normativité immanente. Dans cette perspective, l'historicité est interprétée à partir du rapport constitutif que la raison entretient à l'*eschaton*. La structure eschatologique de la raison détermine la forme spécifique de son historicité.

Nous avons cherché à présenter les intuitions fondatrices, les axes majeurs et les articulations essentielles de la structure eschatologique d'historicité de la raison. Nous nous sommes efforcé d'abord de dégager la problématique spécifique dans laquelle s'inscrit la réflexion de Ladrière afin de la ressaisir comme de l'intérieur et d'en manifester ce que nous appelons sa pertinence et sa cohérence internes. Nous avons cru nécessaire à cette fin de nous astreindre à une lecture se tenant au plus proche du texte, pour des raisons relevant à la fois de la méthode et de l'exigence de justice d'abord, toute critique d'une oeuvre devant d'abord se soumettre à l'exigeante patience de la lecture, mais aussi parce que l'oeuvre de Ladrière, peu connue et peu accessible, nous semblait requérir cette attention au texte. À notre connaissance, il n'existe toujours pas d'étude sur cet aspect de la pensée de Ladrière (tout comme sur l'ensemble de l'oeuvre de Ladrière d'ailleurs). À notre avis, l'oeuvre de Ladrière, trop peu connue, mérite une audience plus large; elle nous paraît en effet s'égaliser aux plus grandes oeuvres de la philosophie contemporaine. Ce n'est qu'une fois cette lecture achevée que nous nous sommes demandé, dans une étape proprement critique, dans quelle mesure l'oeuvre

de Ladrière parvenait à apporter une réponse satisfaisante à la question qu'elle pose.

La voie dans laquelle Ladrière a choisi d'inscrire sa réflexion est celle de la tradition phénoménologique. Plus précisément, elle s'enracine dans l'oeuvre ultime de Husserl, qui s'exprime essentiellement dans la *Krisis* et que prolongent les divers courants de la postérité husserlienne, au premier chef ceux de la phénoménologie d'inspiration existentielle et herméneutique⁸. À cet égard, l'oeuvre de Ladrière constitue un chapitre méconnu de la phénoménologie. De surcroît, elle développe un aspect de la postérité husserlienne qui a été peu exploré : le rationalisme phénoménologique. Ladrière conçoit résolument sa philosophie comme un rationalisme d'inspiration phénoménologique, au sens où Husserl l'a thématiqué dans sa dernière philosophie, et, à sa suite, les multiples développements de la mouvance post-husserlienne. Or celle-ci s'est surtout appliquée à développer le volet anthropologique de la méditation husserlienne, croisant ainsi, sous la forme de la phénoménologie existentielle, les thèmes de la réflexion sur l'existence et ceux de la phénoménologie proprement dite (Sartre, Merleau-Ponty), alors que la phénoménologie herméneutique s'est consacrée à l'explicitation de la condition interprétative de l'être-au-monde (Ricoeur). La tradition phénoménologique semble ainsi s'être peu attardée aux prolongements issus de la réinterprétation du projet de la raison amorcée dans la dernière grande oeuvre de Husserl.

Mais l'oeuvre de Ladrière ne se contente pas de développer ce qui était en germe chez le dernier Husserl. Son intérêt ne réside ni uniquement ni d'abord dans cet apport que l'on pourrait qualifier d'historique, car elle prolonge la tradition de la phénoménologie de manière créatrice. Si Ladrière y puise des matériaux pour une reprise révisée du projet rationaliste d'une intelligence de

⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana, Band VI, The Hague, M. Nijhoff, 1954. (*La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976).

la condition historique de la raison, elle s'en démarque et se porte ainsi au-delà de l'oeuvre de Husserl. Ce point de démarcation réside dans la critique de la téléologie husserlienne à laquelle procède Ladrière et à laquelle il oppose sa propre notion d'eschatologie. En substituant ainsi la notion d'*eschaton* à celle de *telos*, Ladrière cherche à penser de manière plus radicale encore que Husserl la condition d'une raison pénétrée d'historicité, irréductible à toute forme de téléologie stricte. Cette correction a pour but de désenclaver la réflexion husserlienne de ce qu'elle conservait encore de trop absolu. Tenant compte de l'insurmontable indétermination de la raison et de l'inévitable imprévisibilité de son destin, elle vise à donner à la tradition phénoménologique les outils nécessaires pour penser l'historicité sous le primat du futur.

Il en résulte que la portée de notre travail déborde le simple cadre phénoménologique. Elle réside dans l'apport spécifique de l'oeuvre de Ladrière à la problématique contemporaine de la raison, et plus spécifiquement à la problématique de l'historicité de la raison et de son interprétation. On conviendra que le thème de l'historicité est l'un des thèmes majeurs de la réflexion philosophique contemporaine. Il affecte tout particulièrement et lourdement l'interprétation contemporaine du statut de la raison. Autour de ce thème se cristallise en effet tout un éventail de questionnements qui nous projette d'emblée au coeur du champ philosophique contemporain dans ce qu'il a de plus vivant et de plus novateur : les problématiques se rapportant à l'idée même de raison, à la validité et à la pertinence de son projet, comme aussi à la validité du savoir, au statut de la vérité et aux conditions d'effectivité du juste. Envisagée globalement, cette problématique paraît culminer dans une interrogation de grande envergure, qui résume le coeur de l'interrogation contemporaine : comment surmonter l'opposition entre le rationalisme classique et le relativisme intégral? Autrement demandé : comment éviter l'ornière du relativisme historique sans succomber

au mirage d'« une fusion spéculative de l'histoire et de l'absolu ? »⁹ De façon encore plus directe : comment l'universalité peut-elle s'articuler au contextualisme ?¹⁰

Interroger de cette manière revient, au fond, à interroger à propos du statut de l'historicité, qui nous apparaît comme la question fondamentale. On peut douter que la philosophie contemporaine soit parvenue à donner une réponse satisfaisante au problème de l'interprétation de l'historicité de la raison et à penser ce problème avec toute la radicalité nécessaire. Dans son effort de mise en valeur de la condition d'historicité de la raison et de thématization de sa finitude, dans son insistance sur l'insurmontable dimension contextuelle de la raison, sur son nécessaire enracinement historique, bref sur son caractère de raison située, la philosophie contemporaine a-t-elle suffisamment réfléchi à la question de l'invariance de la raison ? Il est permis à tout le moins de s'interroger, eu égard aux notions de vérité et de justice, sur les conséquences ultimes d'un historicisme radical. Le perspectivisme contemporain n'a sans doute pas toujours été suffisamment attentif aux limites du relativisme historique. La pensée d'orientation plus spéculative, pour sa part, s'est trop souvent contentée de reconduire des schèmes devenus insuffisants (comme dans les diverses formes de métaphysique). Trop axée sur la dimension de l'intemporalité (ou même de l'éternité), elle peine à penser la question du fondement dans l'horizon de la temporalité.

Il en résulte un sentiment d'aporie, que résume l'interrogation suivante : comment dans ces conditions penser le transhistorique dans l'horizon de la temporalité, c'est-à-dire tout ce qui, dans l'expérience de l'histoire, semble se rattacher à des effets — voire à des nécessités — d'invariance, ou encore ce qui semble vouloir s'énoncer en termes d'irréductibilité à l'historique pur ? Qu'en est-il

⁹ D. Müller, *Parole et histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Labor et Fides, Genève, 1983, p. 50.

¹⁰ J. Habermas, *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.

du non-historique dans l'horizon de l'historicité ? Le mérite de Ladrière est de s'attaquer à ce questionnement hors de toute nostalgie réactionnaire, sans recourir à quelque métaphysique intemporelle. L'hypothèse de l'*eschaton* représente bien un effort de réponse dans le sens d'un approfondissement et d'un renouvellement de la question de l'historicité de la raison qui tente d'aller au-delà des interprétations classiques. En tentant de montrer la manière selon laquelle peuvent s'articuler les dimensions historique et invariante de la raison, elle recherche les conditions d'affirmation de la raison spéculative en condition d'historicité. En ce sens il est permis d'affirmer que l'oeuvre de Ladrière prolonge et approfondit la réflexion contemporaine sur l'historicité de manière novatrice.

Nous avons dû affronter un certain nombre de difficultés liées au choix de notre sujet. Notre tâche fut d'abord celle d'une reconstruction. L'oeuvre de Ladrière est dispersée; nous avons dû rassembler un grand nombre d'articles éparpillés dans des revues et des ouvrages collectifs. Pour cette raison, mais aussi sans doute pour des motifs liés au style propre de son auteur, la pensée de Ladrière s'exprime souvent de manière elliptique, abrégée, multipliant les perspectives, arpentant divers champs sans pour autant les articuler explicitement. Il a nous fallu la reconstruire dans une perspective d'ensemble explicite, en écrire en quelque sorte le texte long. À cette première difficulté s'est ajoutée une seconde, toujours liée au style de Ladrière, très discret sur les multiples sources d'inspiration de son oeuvre. Ce trait nous a souvent forcé à une démarche archéologique par laquelle nous avons cherché à remonter patiemment du texte aux sources afin de porter au jour celles qui nous paraissaient les plus décisives. On nous permettra enfin de signaler une dernière difficulté : l'absence de toute tradition interprétative sur laquelle nous aurions pu nous appuyer. Si cela a pu représenter en un sens une certaine économie d'effort et de temps, celle-ci fut largement compensée par le travail nécessaire à l'élaboration d'une ébauche interprétative.

Nous aimerions, au terme de cette introduction, fournir un bref survol du contenu du travail que nous présentons.

Le premier chapitre présente la conception ladrièreenne du devenir de la raison. Ce devenir renvoie au fait originaire d'une raison dans l'histoire, c'est-à-dire au fait que la raison a une histoire, et davantage, qu'elle est histoire. La raison ne peut être appréhendée que sous la forme d'une évolution historique, c'est-à-dire à partir du constat que l'expérience que la raison fait d'elle-même est perçue d'abord et avant tout comme une expérience proprement historique, expérience qui s'explicite de manière privilégiée dans deux lieux principaux, la science et le politique. Ce devenir de la raison prend la forme d'une autoconstruction de la raison, reposant sur une structure ontologique déterminée par la catégorie directrice de « devoir-être ».

Le second chapitre s'attarde à ce qui nous est apparu comme les trois sources principales de Ladrière dans sa réflexion sur l'historicité de la raison : Kant, Husserl et Blondel. En amont de Hegel, Ladrière trouve chez Kant les linéaments d'une théorie transcendantale de l'autoconstitution de la raison, tout particulièrement dans la problématique kantienne de la *Critique du jugement*, qui met de l'avant le thème de la téléologie de la raison sous la forme d'un horizon transcendantal de la finalité. Cette conception de la raison comme Idée régulatrice, comme tâche infinie, Ladrière la retrouve chez le dernier Husserl, celui de la *Krisis*. Le thème de la *Lebenswelt*, tel que développé par la postérité husserlienne, fournit l'ancrage d'une réinterprétation du projet de la phénoménologie sous la forme « d'une fondation radicale de la raison en tant que processus de son autoconstitution »¹¹. Blondel, pour sa part, fournit la référence majeure en ce qui touche à la conception ladrièreenne des rapports entre la philosophie et la foi chrétienne, et qui joue un rôle

¹¹ REX, p. 406.

essentiel dans la théorie eschatologique de la raison, que l'on peut à bon droit interpréter comme une reprise du concept blondélien d'action appliqué à la dynamique de la raison.

Le troisième chapitre précise ce que Ladrière entend par l'historicité de la raison et par là précise ce que le premier a esquissé. Le devenir de la raison y est en effet interprété à partir de la tradition phénoménologique dans le sens de la pensée de l'historicité comprise comme réflexion sur ce qui constitue l'histoire en tant qu'histoire. Dans cette optique, l'historicité renvoie essentiellement au caractère historique de l'être humain comme structure ontologique de l'existant humain. Elle désigne le mécanisme par lequel l'existant humain ne cesse de réassumer son passé pour se projeter dans le futur. Appliquée à l'émergence historique de la raison, l'idée d'historicité permet de penser le devenir de la raison comme un processus événementiel, orienté par une normativité immanente échappant à la pleine conscience d'elle-même et structuré par la reprise créatrice, en chaque moment présent, du passé à même l'incessante anticipation de l'avenir.

Le quatrième chapitre aborde les difficiles questions de la totalisation et de la téléologie de la raison. Il montre comment Ladrière réaffirme l'idée kantienne de totalisation comme visée, comme idée directrice, tout en l'articulant à la notion phénoménologique d'horizon qui en constitue en quelque sorte une actualisation à partir du thème de la *Lebenswelt*. Cette reprise suppose toutefois la critique de l'idée de téléologie telle qu'on la retrouve chez Husserl, comme du reste dans l'ensemble de la philosophie rationaliste de l'histoire. L'objectif ainsi poursuivi par Ladrière est de désenclaver la réflexion sur l'historicité de la raison du schème téléologique classique afin de penser un devenir résolument événementiel, échappant à la totalisation et au savoir de soi de l'histoire comme savoir absolu. Le modèle eschatologique a pour but de reprendre et de prolonger de manière créatrice l'intuition husserlienne d'une détermination transcendantale de l'historicité de la raison hors téléologie. Pour ce faire, Ladrière, prolongeant l'intuition husserlienne de l'horizon, réinterprète

le concept husserlien de *telos* par celui d'*eschaton*.

Le cinquième chapitre expose la structure eschatologique de la raison et la notion d'*eschaton*. Il rend compte de la justification du transfert en philosophie de cette notion théologique, précise la modalité originale d'historicité propre à l'historicité de type eschatologique, explicite le rapport qu'entretient la raison à l'*eschaton* comme rapport d'espérance et finalement présente la vision ladrièrienne du statut de l'*eschaton* comme fait transcendantal en attente de son remplissement nouménal.

En conclusion, nous avons tenté une reprise critique de l'entreprise de Ladrière. Nous avons cherché à montrer que si elle parvient à penser le devenir de la raison hors totalisation, la pensée de l'*eschaton* ne réussit pas à rendre compte de manière suffisante de l'historicité événementielle affectant ce devenir. On peut en effet estimer qu'elle demeure assujettie à une forme de pensée encore trop liée à ses origines métaphysiques et par là incapable de penser le statut d'une raison historique se déployant de manière véritablement eschatologique, dans le sens d'une pensée de l'historicité appréhendée sous l'égide des catégories d'avenir et de nouveauté. L'essentiel de notre réserve tient donc en ce que la théorie eschatologique de la raison proposée par Ladrière, malgré son ambition avouée, ne nous semble pas inscrire, de manière suffisamment radicale, l'historicité de la raison dans l'horizon de la temporalité.

Nos remerciements vont, en terminant, aux professeurs Leslie Armour et Jean Leroux, qui ont bien voulu accepter la délicate tâche de diriger notre recherche et au personnel du Département de philosophie de l'Université d'Ottawa, qui a su sans cesse nous appuyer et nous fournir l'aide appropriée. Nous aimerions souligner l'aide inestimable de Madame Madeleine Lalande, qui a bien voulu relire l'ensemble du manuscrit. Qu'elle en soit vivement remerciée. Je n'oublie pas enfin mon épouse Chantal, qui fut fidèlement présente à toutes les étapes de la rédaction de ce travail. Son sens

philosophique a sans cesse contribué au développement de ma propre recherche, alors que son affection m'a permis de tenir contre vents et marées.

CHAPITRE I

LE DEVENIR DE LA RAISON

Le fait du *devenir de la raison* est au cœur de l'œuvre de Ladrière. Il n'est pas excessif d'affirmer qu'il constitue l'axe autour duquel se déploie l'ensemble de la réflexion ladrière. Celle-ci peut en effet être comprise comme une interprétation spéculative de l'historicité de la raison, interprétation qui se cristallise, comme son sommet et son aboutissement, dans la théorie de la *structure eschatologique de la raison*. Il importe donc d'entrée de jeu de préciser ce que Ladrière entend par l'expression « devenir de la raison ». Tel est l'objectif de ce premier chapitre, qui cherche à développer la conception ladrière de la dynamique de la raison sous-tendant l'idée d'une eschatologie de la raison. Cette conception s'explicite de la manière suivante: elle renvoie d'abord au fait élémentaire et originaire d'une évolution historique de ce que nous appelons raison, ce dont témoigne l'ensemble de l'histoire elle-même, et tout particulièrement, en modernité, à travers la science et la politique (1.1); en second lieu, elle se déploie dans l'idée essentielle d'une *autoconstruction de la raison* (1.2); enfin, elle s'appuie sur une certaine *ontologie de la raison*, dont il s'agira de présenter les principaux éléments structurants (1.3).

1.1 La raison comme évolution historique

Chez Ladrière, le devenir de la raison thématise le constat suivant lequel la raison est un fait évolutif. C'est le témoignage de l'histoire qui à la fois manifeste et justifie cette notion d'un devenir de la raison, et qui permet de surmonter ce qu'elle peut avoir à première vue de problématique (1.1.1). Il se trouve que ce témoignage historique est particulièrement patent à l'intérieur de deux secteurs clés de la raison moderne: la science et la politique (1.1.2).

1.1.1 Le caractère problématique du devenir de la raison et le témoignage de l'histoire

Cet événement majeur de l'histoire de la pensée qu'est le passage d'une conception *invariante* — statique — à une conception *historique* — dynamique — de la raison constitue sans doute le foyer autour duquel s'organise toute la réflexion philosophique de Ladrière. Ce passage institue la vaste problématique du devenir de la raison, c'est-à-dire de l'intelligence de l'*historicité* qui préside à ce devenir. Ladrière reconnaît que la question de la pertinence — voire même de la possibilité — de l'idée d'un *devenir* ou d'un *destin* de la raison doit être justifiée. Car le fait de ce devenir — malgré la reconnaissance contemporaine quasi généralisée de l'*historicité* de la raison — ne jouit pas d'une évidence immédiate et ne devrait pas laisser de nous surprendre. Il importe donc de prendre toute la mesure du fait empirique du devenir de la raison, du fait que la raison est *histoire*, qu'elle s'insère dans une trame événementielle qu'elle contribue elle-même à façonner. Nous, modernes, savons que la raison est histoire. C'est là, bien sûr, un fait reconnu, l'un des acquis de la modernité; toutefois, s'il représente l'immense pas en avant accompli par la réflexion moderne sur l'histoire, il ne laisse — ne devrait laisser — d'étonner. De ce point de vue, la pensée de Ladrière se présente comme une invitation à une prise de conscience renouvelée de la nouveauté de cette affirmation, de la radicalité dont elle est porteuse et de l'enjeu qu'elle représente. Si nous ne cessons de vivre de l'événement de son irruption, il demeure que cette avancée, en elle-même, ne va pas de soi. Ne sommes-nous pas encore à mesurer les conséquences profondes de la rupture qu'elle a introduite dans notre rapport au monde ? Hier encore, la raison demeurait une *grandeur invariante*. N'était-elle pas traditionnellement définie — ainsi que le rappelle Ladrière — comme une dimension structurelle, ontologiquement constitutive de l'être humain, et même comme sa

caractéristique la plus propre¹ ? La fameuse définition aristotélicienne de l'« animal raisonnable », qui a tant marqué la tradition philosophique occidentale, ne va-t-elle pas en ce sens ? L'idée même d'un simple devenir, antérieurement à toute radicalisation dans le sens de l'historicité contemporaine, pose une difficulté certaine, que Ladrière n'est bien sûr pas le seul à avoir notée, ainsi qu'en témoigne, parmi d'autres, l'épistémologue français Robert Blanché : « Jusqu'à une époque toute récente a régné presque sans discussion, dans notre civilisation occidentale, la croyance en une raison universelle et immuable, apanage de tout le genre humain et soustraite aux vicissitudes de l'histoire »². De façon générale, pour la tradition philosophique occidentale, « la raison humaine demeure toujours [...] comme un reflet de la raison universelle »³. Le fait du devenir de la raison ne serait-il qu'une chimère moderne, et dont le charme serait devenu encore plus insidieux au XXe siècle ?

Il importe donc d'insister sur le caractère révolutionnaire et sur la nouveauté que représente cette reconnaissance et cette réception généralisée de l'idée d'une raison historique. La leçon qui se dégage de l'examen de la raison humaine en exercice, « à l'œuvre, comme l'écrit Jean Ullmo, dans la construction de la connaissance, dans la recherche des objets et des lois, dans l'édification

¹ *STHR*, p. 21.

² R. Blanché, *op. cit.*, p. 1. Ladrière évoque cette difficulté au tout début d'un texte intitulé « Le devenir de la rationalité » : « On pourrait se demander si ce titre est pertinent, s'il y a effectivement ici un devenir. On pourrait concevoir la rationalité comme une dimension de l'être humain établie depuis longtemps et même depuis toujours. Le fait que, traditionnellement, l'être humain ait été défini comme « animal raisonnable » indiquerait que la raison est ce qui fait sa différence par rapport au non humain, qu'elle est sa dimension constitutive. On pourrait même dire : « la raison c'est l'homme même », car dès qu'apparaît l'être humain, il y a ipso facto la raison. Dans cette perspective, où est le devenir ? Si la raison est véritablement constitutive, elle doit l'être entièrement, d'emblée, une fois pour toutes. » (*DRTÉ*, p. 229).

³ *Ibid.* Cette croyance s'arc-boute sur la « thèse de l'immutabilité et de l'absolue nécessité des principes directeurs de la connaissance » (*Ibid.*, p. 5). Ladrière rappelle que les procédures de justification qu'elle s'efforce de mettre en œuvre sont par définition soustraites à toute circonstance particulière et élevées au rang de l'universalité (*RC*, p. 283).

de la théorie scientifique» est bien que la raison est une réalité évolutive. Ullmo ajoute :

C'est l'idée qui nous paraît aujourd'hui si naturelle, mais qui parut presque inconcevable il n'y a pas si longtemps, que la raison s'est formée au contact des choses, le lutteur s'est fortifié dans la lutte. L'idée d'évolution, empruntée à l'histoire naturelle, mais transposée en un sens plus général, nous a préparés à accepter la conception d'une Raison en devenir, conception qui eût semblé jadis contradictoire et presque sacrilège. Selon le titre même d'un beau livre de Léon Brunschvicg (1934), nous reconnaissons aujourd'hui les *Âges de l'Intelligence*, qui se manifestent dans le progrès même de la science, et remanient d'époque en époque son cadre intellectuel⁴.

On comprend alors que Ladrière refuse de consentir hâtivement, facilement, à l'idée d'un devenir fondamental ou essentiel de la raison au sens d'un devenir constitutif, structurel. Il perçoit trop la profondeur et l'enjeu d'une telle affirmation pour la travestir en une proposition gratuite irrecevable aux yeux de qui prend au sérieux l'idée même de raison. La rationalité n'est-elle pas par définition le domaine de l'intemporel, de l'éternel ? Ladrière rappelle que les mathématiques, que l'on a toujours estimées comme le paradigme par excellence de la raison, ont joué un rôle crucial, décisif dans l'affirmation de cette conception anhistorique de la raison :

Certaines œuvres typiques de la raison, comme les mathématiques, ont pu donner à penser que le domaine du rationnel est soustrait au temps. La genèse d'une théorie se fait dans le temps, mais une fois constituée et reconnue comme valide la théorie paraît revêtue d'une valeur qui est pour toujours. Réfléchissant sur le statut de ses constructions abstraites, la raison s'est pensée pendant des siècles comme l'exploration d'un royaume de formes pures, et même la raison pratique s'est pensée comme fondée sur des principes intemporels. Elle n'ignorait pas l'histoire, mais elle la considérait comme soumise entièrement à la contingence et à la non-signifiante de ce qui résulte du jeu des forces et des caprices du destin⁵.

L'idée d'un anhistoricité de la raison ne résiste pourtant pas à l'analyse, qui révèle précisément l'émergence historique de l'idée de raison. Le caractère atemporel de la raison relève de l'illusion optique. Pour Ladrière, force est de constater qu'en fait, et malgré les apparences contraires, l'idée de rationalité n'a jamais joui d'une évidence immédiate. Le fait empirique du devenir de la raison, en tant même qu'il est en la résultante, nous instruit de cette absence d'évidence

⁴ J. Ullmo, *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969, p. 219-220.

⁵ *TH* (1996), p. 64.

et de la dérive évolutive de la raison. Un constat en effet s'impose: la raison n'a pris conscience d'elle-même qu'au cours de son évolution. En d'autres termes, la non-évidence de la notion de raison est corrélatrice de l'historicité de la raison; leur manifestation est contemporaine et réciproque, l'une attestant l'autre. L'indétermination foncière qui affecte la raison est signe de l'historicité de celle-ci; en retour, l'historicité de la raison ne se laisse appréhender que dans la mesure où s'affirme cette indétermination. Autrement dit, c'est le fait qu'elle soit l'entreprise de sa propre construction qui témoigne de son historicité. Cette double et concomitante prise de conscience de l'indétermination et de l'historicité de la raison démasque l'apparence trompeuse de l'invariance. Cette non-évidence se vérifie au plan empirique, celui de l'enseignement historique dont il importe de prendre toute la mesure. Force est donc d'admettre que notre idée de raison est un concept essentiellement historique, qu'il existe une historicité de la raison, dont le devenir n'est que « la face concrète »⁶. Un constat fondamental se trouve à la base de toute la réflexion de Ladrière: l'émergence et la constitution de la raison sont un fait historique; la raison est un devenir, une dynamique :

[La raison est] un immense processus historique qui a commencé avec l'émergence du langage humain qui s'est progressivement concentré avec la découverte des formes systématiques de la discursivité et leur pouvoir éclairant, et qui a pris conscience réflexivement de sa propre nature à partir des objectivités qu'il avait réussi à constituer. Ce processus on peut le nommer, en reprenant le concept même dans lequel il s'est réfléchi: la dynamique de la raison⁷.

C'est pourquoi Ladrière, reprenant un mot cher à Malraux, aime à parler des « métamorphoses de la raison » ou encore des « aventures » de la raison, en faisant alors référence à Whitehead⁸. En un

⁶ *VS*, p. 31.

⁷ *UCIF*, p. 112.

⁸ *Ibid.*, p. 118; *DR*, p. 167.

mot, l'historicité de la raison est l'aventure d'un destin⁹.

La leçon qui se dégage de l'examen de la raison humaine en exercice, lorsqu'elle œuvre à l'élaboration de la connaissance comme à la construction de la cité, est bien que la raison n'a rien d'une réalité fixe mais est au contraire une réalité évolutive, toujours en mouvement. Ne jouissant aucunement de l'immutabilité, elle n'est qu'une suite de transformations historiques¹⁰. L'histoire est constitutive de la raison, tant au plan de la raison théorique que de la raison pratique, ainsi que l'écrit Ladrière de manière succincte : « Notre mode principal de savoir est celui de la science, que K. Popper a caractérisée comme savoir autocorrectif et cumulatif. Et notre mode principal d'action est celui du projet, illustré par l'investissement à long terme. »¹¹ En d'autres termes, la raison témoigne du travail de l'histoire¹². Ladrière nous invite à prendre la mesure de l'ampleur du devenir de la raison, qui doit être pensée conceptuellement comme *raison historique* : « En son effectivité, écrit-il, la raison est pénétrée d'historicité. »¹³ Il y a une dimension d'historicité lovée au cœur même du travail de la raison, qui lui est absolument intrinsèque¹⁴. C'est précisément ce statut nouveau — *moderne* — de la raison que Ladrière essaie de penser, en cherchant à cerner l'enjeu de ce déplacement de l'invariance à l'historicité qui caractérise la modernité. On le voit: le devenir de la

⁹ CDR, p. 216; RE, p. 173; VSD, p. 10, 19 suiv.

¹⁰ H.-G. Gadamer, « Historical Transformations of Reason », in Geraets, T.-F. (éd.), *Rationality To-Day/La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 3-14.

¹¹ J. Ladrière, « Introduction », dans Greisch, J. et Florival, G. (dir.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*. Centre international de Cerisy-la-Salle. Actes de la décade du 21 au 31 août 1995, Paris, Peeters, 1996, p. VII.

¹² Nous faisons allusion ici bien entendu à la *Wirkungsgeschichte* de Gadamer.

¹³ DSI, p. 213.

¹⁴ TH (1996), p. 64-65; J. Ladrière, article « Rationalité », dans Lecourt, D. (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, PUF, 1999, p. 799.

raison signifie bien davantage que la seule élaboration historique des théories scientifiques et rationnelles; il ne se limite pas à leur genèse temporelle. C'est le domaine même de la rationalité, en tant que *domaine construit*, comme nous le verrons, qui est d'ordre historique. Non seulement la raison a-t-elle une histoire, non seulement est-elle dans l'histoire, mais elle *est* histoire¹⁵. En un mot, la raison n'est essentiellement que le processus de son avènement progressif¹⁶.

1.1.2 La raison comme expérience

Pour Ladrière, l'idée d'un devenir de la raison est liée d'une manière essentielle à celle d'*expérience*. La raison est d'abord une *expérience sui generis*, « l'expérience d'elle-même »¹⁷. Ce terme d'expérience joue un rôle déterminant dans la conception ladrière de la raison. Réfléchissant sur l'idée même d'un devenir de la rationalité, Ladrière écrit :

Pour éclaircir cette question de la possibilité d'un devenir de la raison, nous pouvons nous demander comment nous en sommes arrivés au cours des siècles à proposer cette définition classique [...] Si nous parlons de raison et de rationalité, c'est à partir d'une certaine *expérience* que nous faisons de nos pouvoirs. L'idée de raison n'est pas immédiatement évidente. L'homme a conscience de lui-même, mais comment exprimer cette différence? C'est un problème difficile et, d'une certaine manière, tout le débat de la réflexion, et de la réflexion philosophique en particulier, est dans cette différence: il est en définitive l'effort de l'homme pour se dire son être à lui-même. Cette *expérience* de la raison s'est constituée dans un processus historique et dans l'action pratique, dans ce débat avec la nature à partir duquel l'homme s'est élevé progressivement à la conscience, à la culture. Ensuite, de façon plus explicite, plus profonde d'une certaine manière, elle s'est précisée dans les débuts de ce que nous appelons maintenant la pensée scientifique, particulièrement la pensée mathématique¹⁸.

D'entrée de jeu, il importe de préciser que pour Ladrière, la raison ne constitue aucunement une réalité en soi, dont la réalité s'établirait de manière autarcique, indépendamment de tout rapport au

¹⁵ « Au niveau diachronique, écrit Jean Greisch, il s'agit de se rendre à l'évidence que la raison elle aussi a une histoire qui n'est pas seulement anecdotique, accidentelle et événementielle, mais qui lui est intrinsèque. Il y a une histoire non seulement des opinions philosophiques, mais une historicité constitutive de la raison elle-même. » (J. Greisch, *art. cit.*, p. 100).

¹⁶ *PEP*, p. 179.

¹⁷ *TH* (1985), p. 67; *TH* (1996), p. 62.

¹⁸ *DRTÉ*, p. 229 (Nous soulignons).

réel. Il le répète sans cesse: il n'existe pas de concept *a priori*, déjà constitué de la raison, qui se donnerait à la manière d'une réalité invariante, intemporelle : « la raison n'est pas toute faite, elle est le processus de son propre avènement. »¹⁹ Radicalement insérée dans l'histoire, la raison se reçoit de l'histoire qui la façonne et la sculpte au long des âges. Elle se trouve ainsi grevée d'une indétermination relative, que seule son insertion dans l'histoire effective peut contribuer à réduire, sans pour autant parvenir à l'éliminer.

La raison, chez Ladrière, est d'abord une réalité vécue, éprouvée, mise en pratique, avant d'être conceptualisée. « Par ce mot expérience, écrit-il, je voudrais suggérer presque l'idée d'une épreuve; dans l'effort de compréhension que poursuit le travail de la science, l'esprit est comme mis à l'épreuve. »²⁰ Dans sa connotation la plus immédiate, l'expérience nomme ce qui est de l'ordre de l'éprouver, du pâtir, d'une passivité renvoyant à ce qui est subjectivement vécu, à ce qui retentit en elle²¹. Elle désigne le vécu dans la non-transparence de l'immédiateté, dans l'opacité de ce qu'il y a de plus originaire²². Autrement dit, le concept de rationalité n'émerge que moyennant une reprise

¹⁹ RE, p. 174. « Si nous posons la question du destin de la raison, écrit Ladrière, c'est parce qu'il y a un devenir de la raison, devenir qui n'est pas seulement l'expansion régulière d'un contenu mais émergence progressive de cela même que nous visons par le terme « raison ». Nous n'avons pas une idée de la raison que nous pourrions considérer comme un invariant, définitivement valable. Et ce que nous voyons des œuvres attribuées à la raison ne nous apparaît pas comme interprétable à partir d'un modèle intemporel qui serait la raison en soi. Ce que nous avons en vue, c'est bien plutôt une entreprise que la réalisation d'une idée préalable. Si nous pouvons parler d'idée, c'est au sens d'une orientation qui se dessine, d'une réinterprétation qui s'élabore, non au sens d'un modèle assuré. La raison se construit en un sens si radical que l'on pourrait dire qu'elle est sa construction même. Elle se découvre en ce qu'elle produit et accomplit et dans les opérations mêmes par lesquelles advient ce qui est produit. » (*Ibid.* p.173-174). Il n'existe pas davantage de concept *a priori* de la rationalité. Voir à ce sujet J. Ladrière, préface, Feltz, B., *Croisées biologiques. Systémique et analytique. Écologie et biologie moléculaire en dialogue*, Bruxelles, Éditions Ciaco, p. 7.

²⁰ DRTÉ, p. 233.

²¹ CDR, p. 219; AS II, p. 8, 70.

²² J. Ladrière, préface, Robert, J.-D., *Approches contemporaines de Dieu en fonction des implications philosophiques du Beau*, Paris, Beauchesne, 1982, p. 5 suiv. Ladrière reconnaît bien sûr l'ambiguïté qui affecte le terme « expérience ». Elle met en cause à la fois un aspect subjectif, un vécu psychologique, et un aspect objectif se distinguant formellement du vécu. Parler de l'expérience de la raison ne signifie aucunement en nier

réflexive. Il sert d'abord à identifier et à expliciter le caractère spécifique de certains procédés rationnels mis en œuvre :

La difficulté réside dans le fait que nous sommes incapables d'invoquer un concept de rationalité a priori. Si nous avons recours au concept de rationalité, c'est pour expliciter le caractère spécifique de certaines opérations. Nous devons construire ce concept en nous appuyant sur l'expérience historique de certaines procédures remarquables qui peuvent être distinguées de manière relativement claire d'autres procédures présentes dans notre expérience²³.

Dans cette perspective, on ne s'étonnera pas que, pour Ladrière, la raison soit d'abord un pouvoir qui s'expérimente historiquement, qu'elle soit avant tout une pratique, ou plus justement un ensemble de pratiques. La raison s'éprouve selon un certains nombres de possibilités découvertes historiquement; elle est la résultante d'un processus historique. On ne peut savoir à l'avance ce qu'est la raison; elle se découvre à même les capacités et potentialités qu'elle met en œuvre. L'idée de raison est le produit de la raison se saisissant elle-même de son propre pouvoir. Cette saisie réflexive présuppose que la raison puisse devenir explicitement présente à elle-même²⁴. La raison est toujours déjà une pratique; elle est toujours déjà un faire, une action. Or cette prise de conscience de la raison par elle-même n'est possible que par retour réflexif sur ses propres pratiques. L'histoire de la pensée montre que le concept — ou l'idée — de raison a été forgé à partir de pratiques rationnelles spécifiques :

le contenu objectif. « Ainsi on peut parler de la pensée mathématique comme d'une forme d'expérience. Elle a un vécu spécifique. Mais elle a aussi un contenu objectif, qui est présent à la pensée, et qui n'est aucunement ce vécu. » (J. Ladrière, « Approche philosophique de la mystique », dans Van Cangh, J.-M. (éd.), *La mystique*, Paris, Desclée, 1988, p. 82).

²³ J. Ladrière, « Scientific and Ethical Rationality », dans Barcan Marcus, R. et alii (éds), *Logic, Methodology and Philosophy of Science VII*, Amsterdam, Elsevier, 1986, p. 699 (notre traduction). L'original se lit comme suit: « If we have recourse to the concept of rationality, it is in order to make explicit the specific character of certain proceedings. We must construct this concept by leaning on the historical experience which we have of some remarkable procedures which can be distinguished in a relative clear way from other procedures present in our experience. » Voir aussi « Rationalité », *loc. cit.*

²⁴ J. Ladrière, préface, Aguirre Oraa, J. M., *Raison critique ou raison herméneutique? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*, Paris, Cerf, 1998, p. 8.

C'est [...] à partir d'une réflexion sur les pratiques qu'elle avait engendrées, dès les débuts des temps historiques, qu'elle en est venue à se reconnaître elle-même et à se donner consciemment à elle-même les tâches en lesquelles se traduisent les contraintes intérieures de sa nature²⁵.

C'est par le biais de ces pratiques que la raison en est venue à sa toute première saisie théorique et qu'elle s'est peu à peu constituée réflexivement²⁶. Au nombre de ces pratiques à l'origine de la « vertu inaugurale du projet de la raison », Ladrière mentionne le débat politique, l'argumentation juridique, la technique, et « singulièrement [...] la pensée mathématique abstraite »²⁷. Mathématicien de formation, Ladrière souligne le rôle fondateur des mathématiques: parce qu'elles procèdent par déduction, elles ont joué, au sein de l'expérience grecque, un rôle décisif dans la formation de l'idée de raison²⁸. Elles sont le terreau dans lequel a germé l'idée de démonstration, à travers laquelle la raison en est venue à prendre explicitement conscience d'elle-même²⁹. La pratique argumentative a également joué un rôle essentiel, tant au niveau de la théorie de la démonstration que de la logique inductive³⁰. Ainsi, à partir de l'expérience de la discursivité, la raison a-t-elle été appelée à se découvrir réflexivement. La thématization de la pratique inférentielle manifeste, d'une manière

²⁵ TH (1996), p. 56.

²⁶ RP, p. 152.

²⁷ DR, p. 163.

²⁸ STHR, p. 23; DRTÉ, p. 230; « Scientific and Ethical Rationality », p. 699-700.

²⁹ DR, p. 164; « La forme et le sens », dans Jacob, A. (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 476, 478 suiv.

³⁰ *Ibid.*, p. 476. Voir « Rationalité », *loc. cit.* Dans RC, p. 283, Ladrière distingue les pratiques du raisonnement, qu'il associe à la raison théorique, et celles de l'argumentation, associées à la raison pratique. Dans les deux cas, s'affirme toutefois une même pouvoir de jugement et de justification en lien avec une exigence d'adéquation. La démarche de justification, qui relève de la raison pratique, est en effet corrélative de la démarche de compréhension par voie démonstrative (DR, p. 164-165). À propos du lien entre la logique et l'argumentation, voir J. Ladrière, « Logique et argumentation », dans Meyer, M. (dir.), *De la métaphysique à la rhétorique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 23-43. On trouvera d'intéressantes précisions sur la démarche démonstrative et argumentative, tant au plan de la raison théorique que de la raison pratique dans EUR, p. 72 suiv.

cristalline, la « créativité spécifique » et pourrait-on ajouter, originelle, qui habite la raison et qui est sa marque propre. Cette créativité de la raison réside essentiellement dans sa capacité à se porter au-delà du domaine empirique et a conduit à l'élaboration de l'idée de logique³¹. Cette expérience des commencements, initiée en sa version occidentale en Grèce antique, se poursuit toujours et est loin d'être close. En effet, l'expérience de la raison n'a cessé de se transformer au cours de l'histoire:

L'idée de raison ne peut être considérée comme une idée qui serait maintenant parfaitement claire à elle-même. Elle se transforme au fur et à mesure que se poursuit l'expérience d'une pensée qui se projette sans cesse en de nouvelles figures³².

1.1.3 Deux lieux privilégiés: la science et la politique

Il est, selon Ladrière, deux lieux privilégiés de la manifestation du devenir de la raison: la *science* et la *politique*. L'historicité intrinsèque de la raison, ainsi que son polymorphisme, transparaissent tout particulièrement à travers ces deux dimensions paradigmatiques³³. Ladrière attache une grande importance à ces deux dimensions de l'expérience humaine que sont la science et la politique, en raison du rôle qu'elles ont joué dans le processus d'émergence de la conception historique de la raison. Il leur reconnaît une valeur exemplaire en ce qu'elles mettent au jour la « forme d'historicité selon laquelle se déploie dans le temps l'effort de la raison en vue de s'autoconstituer »³⁴. Ce sont en effet deux domaines où l'historicité de la raison se laisse saisir avec

³¹ FR, p. 105; ÉPA, p. 20-21; DR, p. 163-164; VS, p. 30-31.

³² DRTÉ, p. 232.

³³ TM, p. 184 ; J. Ladrière, « La situation actuelle de la philosophie et de la pensée de Saint Thomas », dans D'Amore, B. (a cura di), *Tommaso d'Aquino nel i centenario dell'enciclica 'Aeterni Patris'*, Atti del convegno organizzato a Roma dalla Società internazionale Tommaso d'Aquino e dalla Pontificia Università 'S. Tommaso d'Aquino', Roma 15-16-17 novembre 1979, Rome, Società internazionale Tommaso d'Aquino, 1981, p. 87. À ces deux composantes déterminantes de l'historicité, il faut ajouter la constitution, par la technologie, de l'univers des artefacts (REX, p. 408).

³⁴ TM, loc. cit.

une nette acuité, parce qu'ils témoignent de l'expérience historique contemporaine dans laquelle l'être humain se trouve « constitutivement immergé »³⁵.

La science

Ladrière affirme à plusieurs reprises le caractère paradigmatique de la science par rapport à l'auto-compréhension de la raison. On retrouve chez lui cette attention au développement de la science que l'on observe chez Kant. La science, en effet, n'est pas autre chose que la raison est acte³⁶. Pour Ladrière, l'idée de rationalité (ce qui caractérise la raison, ce qui lui est conforme) évoque d'abord, de manière privilégiée, celles de science et de savoir. Sans pour autant l'épuiser, la science constitue, à notre époque, le domaine par excellence de la rationalité³⁷. À l'évidence, les développements de la science moderne n'ont certes pas peu fait pour asseoir cette excellence; ils expliquent l'influence déterminante de la science dans la définition de la manière dont est posée aujourd'hui la question de la rationalité. Ce statut paradigmatique de la science lui vient de ce que l'activité scientifique fournit le modèle le plus sûr (*reliable*) de la rationalité³⁸. La science explicite le type de rapport au monde typique de notre culture contemporaine; elle fournit la modalité concrète de compréhension, le présupposé fondamental qui sous-tend l'ensemble des formes interprétatives particulières. En d'autres termes, elle donne « le principe central d'interprétation»

³⁵ REX, p. 74.

³⁶ J. Ladrière, « Logique et mystique », dans Gruber, W., Ladrière, J., Leser, N. (hrsg.), *Wissen-Glaube-Politik. Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Verlag Styria, 1981, p. 73.

³⁷ « L'idée générale de la *rationalité*, écrit Ladrière, dépasse à la fois le cadre de la science et celui du savoir. Mais il faut bien reconnaître qu'à notre époque la science est considérée comme le modèle par excellence d'un savoir rationnel et que c'est aussi la méthode scientifique qui fournit le modèle d'un système d'action rationnel. » (Article « Science-rationalité-croyance », dans Poupard, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, col. 1554). « La démarche scientifique est en général considérée comme le lieu par excellence où se rend manifeste la rationalité, à tout le moins en sa forme cognitive » (J. Ladrière, préface, Feltz, B., *Croisées biologiques* ..., p. 7). Voir aussi « Rationalité », p. 799 et *STHR*, p. 21.

³⁸ « Scientific and Ethical Rationality », p. 699.

qui anime le déploiement actuel de la rationalité³⁹. Mais pour Ladrière, ce n'est peut-être pas tant parce qu'elle fournit à la rationalité son lieu par excellence que la science apparaît à ce point remarquable; c'est davantage parce que l'objectivation de la raison s'y concrétise de la façon la plus claire et que se trouve mise ainsi en valeur, de façon exemplaire, l'historicité de la raison. Son exemplarité joue de manière particulièrement remarquable par rapport à l'historicité présidant à la constitution de la raison, car elle se manifeste comme une composante essentielle du devenir de la raison⁴⁰. Ladrière note que le développement de la science « a complètement bouleversé l'idée que la tradition occidentale s'est faite de la raison (...) et de la nature de l'historicité »⁴¹. L'avènement de la physique mathématique a amené Kant à entreprendre une critique de la raison où l'on trouve déjà des éléments décisifs par rapport à l'historicité⁴². L'histoire de la science est ici particulièrement significative : elle illustre à merveille le caractère historique de la raison scientifique. La raison est un concept qui est constamment retravaillé à la lumière des péripéties dans lesquelles elle se trouve engagée. « De façon privilégiée, mais non exclusive, note Ladrière, c'est dans l'histoire de la science que la raison se poursuit, comme expérience. »⁴³

Ladrière insiste sans cesse sur le fait suivant : l'aspect le plus essentiel de la démarche scientifique est son caractère dynamique⁴⁴. Elle apparaît comme une démarche, comme une

³⁹ UCIF, p. 116.

⁴⁰ PE, p. 59; CDR, p. 214; DSI, p. 214; VS, p. 32; préface, Feltz, B., *Croisées biologiques* ..., p. 7; « Scientific and Ethical Rationality », *loc. cit.*

⁴¹ J. Ladrière, *Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977, p. 15.

⁴² PEP, p. 180.

⁴³ DRTÉ, p. 233.

⁴⁴ CDR, p. 214 suiv.; PCS, p. 390-391; « La situation actuelle... », p. 75 suiv.; J. Ladrière, « La pensée scientifique et l'intention apologétique », *Communio*, 3 (1978), p. 57-58.

entreprise, c'est-à-dire comme une dynamique instauratrice ou encore comme un projet⁴⁵. De type opératoire, la science relève essentiellement de l'action, de la *praxis*⁴⁶. Ladrière s'appuie sur Popper, qui a montré, en introduisant un point de vue pragmatiste et historique dans l'examen du traitement des problèmes de légitimation en science, que la science est un devenir évolutif, orienté, de nature logique, qui se manifeste sous la forme d'un système auto-organisateur et auto-finalisant⁴⁷. Le *corpus* organisé de la science, c'est-à-dire la science envisagée comme « une réalité objective, devenue extérieure à la pensée et appartenant comme telle à ce "troisième monde" dont parlait Popper », manifeste l'historicité de la science, car il se présente comme un monde du « construit », comme un « logos réalisé », comme un processus constamment en devenir⁴⁸. Comme le rappelle Ladrière, l'un des traits caractéristiques de la science est son extensibilité, c'est-à-dire son caractère

⁴⁵ J. Ladrière, « L'invention politique », dans Abensour, M. et alii., *Phénoménologie et politique*, Bruxelles, Ousia, 1989, p. 377-378.

⁴⁶ Voir, entre autres : *Les enjeux...*, p. 14, 29 suiv.; J. Ladrière, « D'une conception représentationniste à une conception opératoire de la pratique scientifique », dans *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 17-22 September 1973, Varna (Bulgaria), 2, Sofia, 1973, p. 331-334; J. Ladrière, « Vérité et praxis dans la démarche scientifique », *Revue philosophique de Louvain* 72 (1974), p. 284-310; « Théorie et pratique dans la démarche scientifique », dans D'Amore, B. et Giordano, A. (dir.), *Teoria e prassi*. Atti del VI Congresso internazionale (Genova-Barcellona, 8-15 Settembre 1976), vol. I, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, p. 73-87.

⁴⁷ *PS*, p. 52; *Les enjeux*, p. 27-52; J. Ladrière, préface, Malherbe, J.-F., *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, PUF, 1976, p. 9-28; J. Ladrière, « La finalité de la science dans le contexte politique », dans Philippart, A. (éd.), *Éthiques, contexte politique, critère de choix de la science*, CIEPHUM et C.R. Science et Politique, 1977, p. 14 suiv.; J. Ladrière, « Courants d'antiscience, causes et significations », dans Secrétariat International des Questions Scientifiques (SIQS) (du M.I.I.C.), *Science et antiscience*, Paris, Le Centurion, 1981, p. 21 suiv.; J. Ladrière, « Science et anti-science », dans Groupe de synthèse de Louvain, *Responsabilité éthique dans les sciences*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 1982, p. 196-197; J. Ladrière, « Le problème de la démarcation entre science et philosophie », dans Bouveresse, R. et Barreau, H. (dir.), *Karl Popper. Science et philosophie*, Paris, Vrin, 1991, p. 19-47.

⁴⁸ *Les enjeux...*, p. 71. Voir J. Ladrière, « Science et sagesse », dans Mies, F. (éd.), *Toute la sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert, s.j.*, Namur, Presses Universitaires de Namur, p. 464, ainsi que, du même auteur, « Le rationnel et le raisonnable », dans Journées thématiques conçues et animées par Edgar Morin, *Le défi du XXI^e siècle. Relier les connaissances*, Paris, du 16 au 24 mars 1998, Paris, Seuil, 1999, p. 407-408.

expansif⁴⁹. Décrivant la rationalité scientifique, Ladrière note que « la caractéristique essentielle est de recourir à des procédures qui permettent un *accroissement* systématique des connaissances »⁵⁰.

La pratique scientifique fait clairement ressortir l'historicité de la raison scientifique :

La science est une pratique constructive complexe, qui se redéfinit sans cesse elle-même dans l'activité en laquelle elle engendre ses produits. Les connaissances acquises ne sont qu'un moment figé de ce procès. Mais on ne peut isoler ce moment de ce qui le conditionne et de ce qu'il annonce : le procès a une provenance et il porte en lui un avenir⁵¹.

Par ailleurs, le contenu de la science actuelle est également marqué du sceau de l'historicité.

L'image du monde que dessinent les développements actuels de la science, particulièrement dans les domaines de la cosmologie et de la biologie, est marquée par les deux traits majeurs de l'évolution (expansion cosmique et évolution biologique) et de la genèse perpétuelle (organisation de nature processuelle). Dans cette perspective, le cosmos se présente comme un dynamisme créateur de nature essentiellement événementielle⁵². On peut donc parler d'une historicité de la

⁴⁹ Préface, Feltz, B., *Croisées biologiques...*, p. 7 suiv.; AS II, p.151-153, 259-260; J. Ladrière, « Sciences B. Sciences et discours rationnel », dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 14, 1972, p. 721.

⁵⁰ J. Ladrière, « Raison scientifique et raison a-scientifique », dans Diemer, A. (Hrsg.), *16^e Congrès mondial de philosophie 1978*, Frankfurt am Main, Verlag Peter Lang, 1983, p. 269. Voir J. Ladrière, « Exposé de synthèse », *Revue des Questions scientifiques*, 144 (1974), p. 150, 155 suiv. Repris dans Fourez, G., Malherbe, J.F., Thill, G. (éds), *Méthodes scientifiques et problèmes réels*. Colloque de Namur-juin 1973, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1974, p. 168-195.

⁵¹ J. Ladrière, « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime. Religion et sciences », *Archives de philosophie*, 63 (2000), p. 192.

⁵² Parmi de nombreux textes, voir PCS, p. 391 suiv.; AS II, p. 291 suiv.; EV, p. 156 suiv. : J. Ladrière, « Le rôle de la notion de finalité dans une cosmologie philosophique », dans *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), p. 144 suiv.; J. Ladrière, « L'abîme », dans Beaufret, J. et alii., *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, I. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 171-19; J. Ladrière, « Anthropologie et cosmologie », dans De Waelhens, A. et alii., *Études d'anthropologie philosophique*, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Vrin/Peeters, Louvain-la-Neuve/Paris/Leuven 1980, p. 154-166; J. Ladrière, « Approches philosophiques de l'idée de création », dans Derousseaux, L. (dir.), *La création dans l'Orient ancien*. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985), Paris, Cerf, p. 25 suiv.; J. Ladrière, « La pertinence d'une philosophie de la nature », dans Colin, P. et alii., *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Écologique*, Paris, Beauchesne, 1992, p. 63-93; J. Ladrière, « Avant-propos : La tradition philosophique et l'idée de création », dans *Mélanges de sciences religieuses*, 55 (1998), p. 9 suiv. Sur la temporalité de la nature, voir, de Ladrière toujours : « Approche philosophique du concept de temps », dans Groupe de synthèse de Louvain, *Temps et devenir*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 1984, p. 293-329; « Temps et histoire », dans Grotard, Ph. et Thieffry, D. (éds.), *Le temps*. Actes du colloque de philosophie des sciences

nature, associée aux problématiques conjointes du temps, du devenir et de l'émergence. La philosophie contemporaine invite à penser l'ensemble du réel comme devenir et donc comme créativité et historicité. À cet égard, comme Ladrière le rappelle, les développements de la physique théorique au XXe siècle, liés à ces quatre grandes péripéties que sont la relativité, la physique quantique, la cosmologie et la thermodynamique, sont extrêmement significatifs : ils ont modifié, en la relativisant, notre vision du déterminisme classique et de la rationalité qui lui était liée. Elles ont conduit à la réintroduction, à l'intérieur même du champ de la physique, des dimensions corrélatives du temps et de l'histoire. Ce qui se trouve ainsi évoqué, c'est tout l'enjeu du passage de la physique classique à la physique contemporaine, c'est-à-dire la relativisation du déterminisme⁵³. L'épistémologie contemporaine a en effet rejeté « la représentation classique de la science, selon laquelle celle-ci répondait à l'idée d'un savoir objectif et universel »⁵⁴. Ici encore se trouve manifestée la dynamique de la raison scientifique, qui fait apparaître la rationalité comme une réalité en mouvement :

À travers cette évocation de la physique (contemporaine), vous voyez que le type de rationalité mis à l'œuvre dans cette science n'est pas une rationalité figée, mais une rationalité en mouvement qui évolue sous l'action des contraintes qui viennent à la fois de l'outil théorique et de l'observation des faits. Si nous pouvons parler de transformations internes de la raison, ce n'est donc pas à partir d'une idée a priori qu'on se ferait de son devenir. C'est sous la contrainte de l'expérience que la raison fait d'elle-même, de son propre pouvoir, dans la confrontation à une réalité qui résiste, mais qui, tout en

tenu à l'U.L.B. les 29 et 30 janvier 1988. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1989, p. 58-86; « Temps historique et temps cosmique », *Études phénoménologiques*, 6 (1990), p. 85-117.

⁵³ *DRTÉ*, p. 235-237.

⁵⁴ « Exposé de synthèse », p. 139. « (L'épistémologie contemporaine) a critiqué l'idée d'un savoir vrai, au sens fort du terme, pour lui préférer celle d'une connaissance probable. Elle a critiqué l'idée d'acquis définitif (idée corrélative à celle, classique, de vérité) au profit d'une conception qui considère toute doctrine comme essentiellement révisable. Elle a critiqué l'idée de fondement et en même temps le recours au critère de correspondance comme critère de vérité, pour substituer à ce critère celui de cohérence interne. Elle a critiqué enfin les idées d'évidence et de certitude au profit d'une interprétation de la théorie scientifique comme simple conjecture qui ne vaut que par son efficacité opératoire. » (« Courants d'antiscience, causes et significations », p. 31).

résistant, livre une partie de lui-même⁵⁵.

Force est donc d'admettre que le champ scientifique est grevé d'historicité, ce qui modifie radicalement notre conception de la rationalité⁵⁶. Ainsi, comme le note Ladrière, « les deux points de vue, celui de la démarche scientifique et celui de l'image scientifique du monde, se rejoignent dans l'idée de dynamisme évolutif »⁵⁷. La conception ladrièreenne de la raison scientifique, en montrant que celle-ci a dépassé une conception fixiste au profit d'une conception évolutionniste, dynamique de la raison, s'accorde avec l'ensemble de l'épistémologie contemporaine pour reconnaître l'historicité de la raison scientifique.

La philosophie des sciences s'en trouve profondément modifiée. Pour Ladrière, l'épistémologie, dont la tâche est celle de l'élaboration d'une compréhension des mécanismes qui sous-tendent la dynamique de la science, doit résolument s'inscrire dans la perspective du devenir de la raison. Elle doit reconnaître qu'il est impossible de reconstruire *a priori* des processus génétiques et qu'il faut prendre en compte toute la part de contingence qui rend relative l'idée d'une « logique de la découverte »⁵⁸. Elle ne peut plus penser la dynamique de la science à partir des seuls éléments logiques que cette dynamique met en jeu. Résumant l'évolution de l'épistémologie contemporaine, Ladrière écrit :

⁵⁵ DRTÉ, p. 242.

⁵⁶ PS, p. 57suiv.

⁵⁷ « La pensée scientifique et l'intention apologétique », p. 60. « Il y a résonnance entre le champ épistémologique et le champ cosmique. Dans la cosmologie contemporaine on fait place de plus en plus à l'invention, à la nouveauté, à l'émergence, à la finalité. On pourrait évoquer ici un philosophe dont la pensée est décisive pour la cosmologie philosophique moderne, Alfred Whitehead. Pour lui la réalité est essentiellement devenir, tout est porté par un immense mouvement d'« avance créatrice. » (PS, p. 57).

⁵⁸ J. Ladrière, préface, Isaye, G., *L'affirmation de l'être et les sciences positives*, Paris/Namur, Éditions Lethielleux/Presses Universitaires de Namur, 1987, p. 15. Voir préface, Feltz, B., *Croisées biologiques*..., p. 10-11.

Il faut ajouter que la philosophie des sciences, dans la seconde moitié de ce siècle, a été amenée à mettre fortement en question le modèle de scientificité élaboré par le positivisme et à mettre en évidence, dans l'histoire des sciences, le rôle des facteurs d'ordre social et psychologique, des idées philosophiques, du point de vue esthétique, et même du hasard, qui introduit l'inattendu dans le schématisme logiciste. Ici aussi se produit un effet de relativité qui affecte l'idée que la raison se fait d'elle-même d'un coefficient d'indétermination qui fait peut-être écho à celui que la science nous fait découvrir dans la nature⁵⁹.

En vertu de son caractère paradigmatique, ce qui caractérise le savoir scientifique peut être généralisé à l'ensemble du savoir, « plus exactement (à) toute forme d'entreprise de connaissance qui ne se fixe pas simplement sur un savoir déterminé mais se rapporte à l'idée de savoir comme à une tâche ouverte sur un infini » ⁶⁰. Cette ouverture illimitée caractérise donc à la fois ce que Ladrière appelle les sciences empirico-formelles, c'est-à-dire les sciences de la nature, et les sciences humaines (ou sciences herméneutiques).

La politique

La politique, comme dimension de la raison pratique (ou de l'action), témoigne également, d'une manière éloquente, de l'historicité de la raison. Ladrière le rappelle : depuis Hegel, la réflexion sur la politique a puissamment contribué à l'émergence de l'historicité⁶¹. De ce point de vue, la politique constitue l'autre paradigme de la raison contemporaine⁶². Cette mise en valeur de l'historicité de la politique a été lourdement influencée par l'apparition du phénomène totalitaire et par la lutte pour la démocratie. Depuis la Grèce déjà, la politique, entendue en sa conception éthique, apparaît essentiellement comme un processus d'instauration ou encore d'invention, lié à

⁵⁹ RC, p. 287.

⁶⁰ TM, p. 189.

⁶¹ PEP, p. 180.

⁶² TM, p. 180; REX, p. 408; UCIF, p. 118.

l'intervention de ce que Ladrière appelle une « initiative originale » instituante⁶³. Selon Aristote, le politique a comme objectif le « bien-vivre ensemble ». Or cet objectif s'articule à une tension insurmontable, formée d'une part par la réalité effective des institutions en lesquelles il se sédimente, se concrétise d'une manière objective, et d'autre part, par l'exigence qui porte sans cesse la politique au-delà d'elle-même :

Dans cette conception éthique du politique se réfléchit l'expérience historique de la "*polis*" : elle en dit à la fois la réalité effective, telle qu'elle se manifeste dans les institutions, et la potentialité immanente, telle qu'elle se laisse pressentir dans ce que l'on pourrait appeler le statut téléologique de la cité. Le "bien-vivre" a sa détermination concrète dans les lois existantes, qui recueillent une tradition et donnent la consécration de l'institué à une façon de vivre. Mais il indique aussi un au-delà par rapport à cette détermination. Ce qui en est réalisé vaut à la fois comme approximation d'une visée et comme ouverture de possibilités, dans lesquelles s'annonce une exigence⁶⁴.

Ainsi la dimension politique s'éprouve comme portée par une visée téléologique non représentable parce qu'inépuisable :

La cité se définit en sa spécificité de communauté politique authentique par rapport à un "*telos*", dont il n'existe pas de formule concrète, représentable comme un plan, mais qui induit dans la vie de la cité une tension incessante, une sorte d'inquiétude, la sourde volonté de s'égaliser à toute l'amplitude de cette tâche que tente de dire l'idée de la "vie bonne". La réflexion qui fait prendre lucidement conscience aux citoyens du "*telos*" qui les fait membres d'une "cité" ne se substitue évidemment pas à l'invention pratique par laquelle l'action tente de donner figure à l'idée, mais elle aide l'invention à se définir en lui révélant, dans son discours, l'enjeu qui, en vérité, en est le principe⁶⁵.

Parce qu'elle est animée d'une volonté instauratrice, la politique est poétique, c'est-à-dire « invention, anticipation, tension vers un avènement, eschatologie »⁶⁶. En ce sens, elle comporte un

⁶³ « L'invention politique », p. 378 suiv. Voir également *TM*, p. 189-191.

⁶⁴ J. Ladrière, préface, Maesschalck, M., *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*. Paris, Peeters, 1996, p. XXIII-XXIV.

⁶⁵ *Ibid.*, p. XIV.

⁶⁶ J. Ladrière, « Philosophie et politique », dans Biemel, W. et alii., *Qu'est-ce que l'homme ? Philosophie/Psychanalyse*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982, p. 306.

moment prospectif ou encore prescriptif qu'on ne peut éliminer⁶⁷. La philosophie politique moderne a approfondi ce point de vue, en pensant le domaine politique à partir du concept de liberté interprété comme son principe même. La perspective révolutionnaire, autour de laquelle s'est cristallisée la compréhension moderne de la politique, a radicalisé cette portée instauratrice, en reportant sur la liberté comme puissance d'initiative et d'action, ce qui était considéré comme un ordre de choses inscrit dans la nature :

Lorsque la perspective de la compréhension s'ouvre à la découverte du principe de la subjectivité, l'enjeu du discours et de l'instauration qu'il annonce, c'est le règne de la liberté [...] Ce que le discours se propose, sous la figure d'un règne de la liberté, c'est un avènement qui ne dépend que de la liberté elle-même. Cet être à venir est donc en réalité un devoir-être [...] Le discours anticipateur est donc, comme proposition de sens, discours éthique. Il est la description d'une tâche qui se présente à la fois comme une disponibilité et comme un devoir. La signification du devoir, c'est qu'il indique non pas une contrainte, la trace d'une puissance extérieure, mais ce par quoi l'homme est appelé à réaliser effectivement ce qui est en attente en lui, à s'égaliser à l'ampleur d'une exigence constitutive qui le définit, qui est son être même, en tant que cet être est fait de l'excès même de ce qu'il annonce par rapport à ce qui est effectivement devenu⁶⁸.

Cette instauration de la liberté s'est concrétisée sous la forme de l'État de droit. Mais, précise Ladrière, l'idée de liberté, comme tâche collective, échappe, comme celle de la cité, à toute objectivité institutionnelle :

[Elle] ne peut être traduite en représentations. Elle définit une orientation et une exigence, elle est l'anticipation d'un "*telos*". Mais ce "*telos*", parce qu'il ouvre seulement un horizon, enveloppe une infinité. C'est le rapport à cette infinité qui est devenu l'enjeu du politique⁶⁹.

L'image de la raison déployée dans une telle compréhension du politique est celle d'une raison comprise comme devoir-être, comme raison pratique, et donc pétrie d'historicité :

Dans cette perspective, la raison n'est ni une propriété donnée, ni une réalité transcendante

⁶⁷ J. Ladrière, « Philosophie politique et philosophie analytique », dans Ladrière, J. et van Parijs, Ph. (dir.), *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 238 suiv.

⁶⁸ « Philosophie et politique », p. 308-309. Voir *TM*, *loc. cit.*

⁶⁹ Préface, Maesschalck, M., *Droit et création sociale...*, p. XIX.

quelconque, mais une dimension irréductible, qui a son lieu dans l'action et qui se présente comme un projet d'instauration⁷⁰.

Cette dimension instauratrice est illustrée par l'idée de démocratie, qui apparaît essentiellement comme une idée régulatrice, comme une « intentionnalité constituante » qui dépasse les formes institutionnelles qu'elle suscite et en lesquelles elle se projette⁷¹.

En somme, les domaines du politique et de la science s'organisent autour d'une même dynamique :

De part et d'autre, qu'il s'agisse du savoir ou de la communauté politique, se propose une tâche infinie. Il n'y a pas de définition précise de ce que pourrait être un véritable "savoir authentique", mais l'idée d'un tel savoir représente en tout cas une exigence qui dépasse toute réalisation particulière et par rapport à laquelle tout état donné de la science, quelle que soit son efficacité gnoséologique, n'est jamais qu'une très lointaine approximation. De même qu'il n'y a pas de définition précise de ce que pourrait représenter une vraie démocratie, mais l'idée de démocratie représente en tout cas une exigence qui dépasse toute forme politique particulière et par rapport à laquelle toute institution, quelle que soit sa contribution à la réalisation de l'idée, n'en est jamais qu'une exemplification fort déficiente⁷².

Une tâche infinie est par définition d'ordre historique, parce que toujours inachevée. Ce caractère d'incomplétude, d'ouverture, de non-limitation résume bien la conscience de soi historique de la raison contemporaine, tant au plan scientifique que politique. Ces deux secteurs de la rationalité témoignent d'une raison mobile, sans cesse en mouvement, dotée d'une essentielle capacité de

⁷⁰ J. Ladrière, « Rationalité et irrationalité en politique », *Dialectica*, 39 (1985), p. 294.

⁷¹ L'idée de démocratie « se traduit dans l'effectivité de la vie des États par des innovations institutionnelles dont on peut dire que l'enjeu essentiel est la liberté. » (*TH* (1996), p. 57). Celle-ci, comme idée essentiellement éthique, vise « l'instauration d'un ordre de choses qui serait comme la visibilité de l'éthique. Mais cela implique aussi que cette exigence ne se perçoit que de façon plus ou moins confuse, comme une inspiration, l'indication d'un chemin, qui doit être progressivement précisé à travers l'institutionnalisation qu'elle suscite. La vie politique démocratique, de ce point de vue, est plutôt une herméneutique pratique que la réalisation d'un programme ou l'application complète d'une loi. La démocratie est une idée, précisément, au sens où elle ouvre un horizon, elle n'est pas l'épure d'une société idéale. » (*PE*, p. 51). La projection de l'idée de démocratie dans un discours théorique ou dans les formes institutionnelles ne sont toujours « que des approximations provisoires. La visée intentionnelle qui les inspire va bien au-delà, vers un avenir qui est certes déjà partiellement balisé mais qui demeure largement indéterminé. La force qui est à l'œuvre en elle transcende l'époque. Mais elle s'y fait reconnaître sous la forme d'une tâche : la démocratie est toujours à construire. » (*Ibid.*).

⁷² *TH* (1996), p. 57.

créativité et de renouvellement.

1.2 La raison comme autoconstruction

La raison s'affirme essentiellement pour Ladrière comme une dynamique d'autoconstruction, à la manière d'une « force instauratrice, créatrice d'un monde effectif où (elle) se reconnaît », c'est-à-dire « d'une objectivité seconde, non réductible à celle de la nature »⁷³. Dans une « Note sur l'avenir de la recherche à l'Institut Supérieur de Philosophie » de 1984, Ladrière, alors son président, s'interrogeait : « La philosophie est-elle seulement un discours vespéral ? Ne peut-elle pas être, n'a-t-elle pas été, au contraire, une vision de l'aube ? »⁷⁴ En opposant ainsi le « discours uniquement rétrospectif » au « discours prospectif », Ladrière ne faisait pas que réaffirmer sa réticence envers Hegel⁷⁵; il exprimait surtout ce qui constitue à ses yeux l'essentiel de ce qu'est la raison, à savoir une dynamique d'instauration. La raison ne peut pas se limiter à l'idée directrice de la compréhension; elle est encore productrice, poétique, « construction d'un avenir »⁷⁶. Elle se manifeste essentiellement comme une « force instituante »⁷⁷. Avant de préciser l'idée d'autoconstruction de la raison, qui découle de cette capacité instituante, il convient d'explicitier celle de « rationalité du construit » qui joue un rôle très important chez Ladrière et qui exemplifie cette dynamique d'autoconstruction.

⁷³ « Le rationnel et le raisonnable », p. 404.

⁷⁴ Avant-propos au numéro de la *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), p. 2, dédié à Jean Ladrière. Voir, dans le même numéro, l'introduction de Ladrière, « De la critique de la société industrielle à la critique de la modernité », p. 7.

⁷⁵ *TH* (1986), p. 77.

⁷⁶ « Il y a pourtant, dans le projet originaire de la philosophie, une volonté beaucoup plus vaste, plus résolue, et plus risquée, celle d'une instauration. Alors que la compréhension est remémoration, récapitulation, retour aux origines, archéologie, l'instauration est invention, anticipation, tension vers un avènement, eschatologie. » (*Philosophie et politique* », p. 306).

⁷⁷ *PEN*, p. 305.

Dans le contexte du présent travail, ce que l'on entend par « raison » désigne avant tout les objectivités de sens qu'elle produit, l'ensemble des architectures qu'elle construit⁷⁸. Cette extériorité de second ordre qu'est la raison objectivée doit désormais devenir le point focal de notre réflexion. Car elle constitue, selon Ladrière, non seulement la raison moderne à proprement parler, mais encore la raison tout court en sa signification primordiale⁷⁹. Or, c'est précisément à travers cette raison objectivée que se manifeste l'historicité qui transite la raison, parce que la raison objectivée est le produit d'une constitution historique. C'est le domaine même de la rationalité, en tant que *domaine construit*, qui est d'ordre historique. Ce que Ladrière appelle la « rationalité du construit » témoigne de l'historicité de la raison et justifie le concept de *raison historique*. Le processus d'objectivation, d'extériorisation de la raison est le lieu, et la condition de possibilité, de la manifestation de l'historicité de la raison pratique. C'est bien par le biais de ces extériorités objectives que s'introduit le devenir au sein de la raison. La dynamique de la raison s'enracine dans ce processus de constitution de l'univers des artefacts; ceux-ci s'inscrivent dans le temps et forment comme une longue galerie de figures successives, comme autant d'incarnations d'un mystérieux destin. En un mot, ils tissent la trame de ce que Ladrière appelle le « devenir de la raison ». La dynamique de la raison désigne ainsi le long processus historique qui va de l'émergence du langage et de la discursivité jusqu'aux plus récentes avancées de l'informatique, et qui a pris conscience réflexivement de lui-même à partir des objectivités qu'il a créées. Celui-ci n'est pas autre chose que

⁷⁸ « Logique et mystique », p. 73.

⁷⁹ « Le terme "raison" désigne non à titre principal un certain pouvoir de l'esprit, illustré par la pratique judiciaire, mais le domaine des objectivités idéales et pratiques en lesquelles ce pouvoir se projette et à partir desquelles du reste il se reconnaît lui-même. » (*UCIF*, p. 112-113). « La raison, après tout, n'a d'autre réalité pour nous que celle des constructions effectives en lesquelles elle se montre et son contenu s'égale aux instruments par lesquels nous nous mettons en mesure d'en explorer les possibilités. » (J. Ladrière, « Le logique et le réel », dans Weingartner, P. et Morscher, E. (eds), *Ontologie und Logik-Ontology and Logic*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979, p. 180). Voir également *RP*, p. 147-148; *TM*, p. 183.

la suite des effectivités produites par la raison à travers l'histoire, que la sédimentation de ses constructions dans le temps. Cette suite de figures concrètes, objectives, en lesquelles la raison se projette, définit l'expérience propre de la raison. Bref, la vie de la raison se confond avec le devenir de ses œuvres; la réalité de la raison coïncide avec le processus historique de son attestation : « La réalité de la raison, en nous comme dans les choses, ne se montre de façon effective que dans le processus historique en lequel elle s'atteste », de sorte que le devenir de la raison n'est que la « face concrète de son historicité. »⁸⁰

1.2.1 La raison comme « rationalité du construit »

La notion de raison chez Ladrière se déploie selon trois dimensions : comme capacité subjective, comme ordre du réel et comme construction d'objectivités de sens. Les deux premières sont tout à fait classiques; la troisième s'est affirmée véritablement avec l'apparition des formes spécifiquement modernes de la raison. Ladrière constate que le terme *raison*, tout comme celui de *logos* du reste, est porteur d'une ambiguïté sémantique. En effet, ce terme recouvre trois sens distincts. Le premier sens est subjectif : il renvoie à la raison entendue comme capacité de compréhension et de jugement éthique, c'est-à-dire comme « un pouvoir de clarté sur ce qui est et sur ce qui doit être »⁸¹. Ce qui est visé ici, c'est la raison en tant que capacité propre à l'existence, que puissance spirituelle ou encore en tant que *lumen naturale*⁸². En un deuxième sens — objectif — le terme raison désigne l'ordre du réel lui-même tel qu'il s'impose à l'esprit. Il s'agit ici de l'*ordre*

⁸⁰ VS, p. 31.

⁸¹ CDR, p. 212; TM, p. 182. « Ce terme de "raison" désigne sans doute d'abord ce pouvoir de compréhension et de clarté sur soi et sur le monde qui est en l'homme, et en ce sens il vise très exactement ce que visait le terme de "logos". » (PEP, p. 176).

⁸² TH (1985), p. 66. Voir PEN, p. 305. Voir EUR, p. 7, 97; SRC, p. 1554; EV, p. 148; J. Ladrière, « L'universalité du salut du point de vue philosophique », dans Van Cangh, J.M. (éd.), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris, Desclée, 1986, p. 156.

rationnel que la raison, en tant que pouvoir, cherche à appréhender⁸³. Ainsi la raison se manifeste à la fois comme un pouvoir de l'esprit et comme le domaine objectif que ce pouvoir est apte à reconnaître⁸⁴. Ce domaine objectif est celui de l'intelligible en tant qu'« articulation objective qui a son lieu et son expression dans le concept », et qui est encore la logique au sens général du terme⁸⁵. Cette corrélation entre la raison subjective et la raison objective, dont témoignent éloquentement les mathématiques, est au cœur de l'expérience historique de la raison :

Si la philosophie s'est mise à parler de raison, écrit-il, si nous en parlons, c'est donc à partir d'une expérience de la pensée se saisissant de son pouvoir, à travers la mise en œuvre de ce pouvoir et la reconnaissance d'un domaine objectif d'intelligibilité. Dans cette expérience s'est effectuée la reconnaissance de l'accord entre le pouvoir de la pensée et le domaine de l'intelligible. Telle est la grande expérience historique qui se trouve derrière l'idée de raison⁸⁶.

Cette correspondance fondamentale postulée entre la pensée humaine et la structure profonde du réel, et qui ouvre le domaine de l'intelligible, est, selon Ladrière, la merveille des merveilles. L'idée de raison émerge de la reconnaissance d'une « réciprocité dynamique » entre « la raison comme pouvoir révélant et la raison comme objectivité constituée de l'intelligible »⁸⁷. Pour Ladrière, la signification de la raison est double : un pouvoir mesuré par un ordre rationnel.

Toujours selon les vues les plus classiques, Ladrière rappelle que la raison n'est pas que vision et argumentation; elle est aussi jugement : toute connaissance est un acte à connotation

⁸³ CDR, p. 212.

⁸⁴ Cette polarité se manifeste dans la question suivante, que pose Ladrière : « Qu'est-ce après tout que la raison ? Pouvoir purement formel ou réalité définie par un contenu spécifique ? » (« De la critique... », p. 8).

⁸⁵ TH (1985), *loc. cit.*. La dimension objective est « ce domaine [...] dans lequel se montrent l'existence et le réel lui-même selon leur vérité », c'est-à-dire « le royaume de l'intelligible » ou encore l'« objectivité constituée de l'intelligible. » (PEP, p. 176-177).

⁸⁶ DRTÉ, p. 232.

⁸⁷ PEP, p. 176-177.

éthique⁸⁸. Cette dimension éthique de la raison éclate pleinement dans la dimension pratique de la raison, par laquelle la raison cherche à fonder l'action de manière radicale. On découvre ainsi l'articulation profonde qui lie la raison spéculative et la raison pratique, à même le travail interprétatif de celle-là⁸⁹. L'élément commun à toutes les figures de la raison réside dans le fait que « la raison est la *forme* d'un savoir et, corrélativement, d'un mode d'action qui visent à la fois le contrôle critique de leurs opérations et le dépassement de toute particularité »⁹⁰. Ces deux aspects sont liés et se déploient respectivement dans l'ordre cognitif et dans l'ordre pratique. On comprend ainsi que pour Ladrière, la raison n'est pas que pure « forme » : elle est également « un acte instaurateur », c'est-à-dire l'élaboration d'un contenu, qui est précisément l'ordre rationnel. La raison se manifeste comme une forme comprise à la manière d'une idée directrice, c'est-à-dire comme une exigence d'effectivité⁹¹. En d'autres termes, elle se présente comme une dualité de forme et d'élaboration d'un contenu⁹². L'instauration de la raison ne doit pas s'entendre en un sens absolu,

⁸⁸ C'est-à-dire : « une prise de position qui est à la fois reconnaissance de la contraignance du vrai et assumption active de ce qui est posé, dans une prise de responsabilité effective à l'égard de la pensée et de la parole qui l'exprime. Par là on voit déjà que, même dans son aspect cognitif, la raison comporte un moment éthique. » (« Science-rationalité-croyance », p. 1554).

⁸⁹ « Lorsqu'elle s'engage dans une interprétation fondatrice à portée totalisante, en laquelle est mise en jeu une vision globale du réel, et donc une ontologie, la raison se rend capable de fonder radicalement l'action, considérée non dans ses manifestations particulières et localisées, mais en tant que dynamisme constitutif de l'existence. La raison spéculative, comme représentation de la structure ultime de la réalité, apparaît ainsi comme le répondant, dans l'ordre fondationnel, de la raison pratique, en tant que celle-ci est l'engagement global de l'existence dans l'assumption résolue de l'ensemble de ses conditions ontologiques. » (*Ibid.*).

⁹⁰ *Ibid.*, p. 1555.

⁹¹ « But it is a form which is not simply an envelope, a simple configuration or a simple model. It is a form which is an idea, it is to say an exigency of realization. We can see in the history of knowledge how this form [...] finds its effectivity, how it is really operating in actual research. » (« Scientific and Ethical Rationality » p. 702-703).

⁹² « Mais si la raison est forme, elle est en même temps un acte instaurateur et en tant que telle elle est élaboration d'un contenu. Ce contenu, c'est l'ordre rationnel [...] La raison comme forme est donnée à elle-même; mais comme telle elle n'est qu'un pouvoir. La raison comme contenu est toujours en train d'advenir. Elle se vit donc comme l'entreprise de sa propre constitution et comme l'espérance de son propre avènement. (« Science-rationalité-croyance », *loc. cit.*).

mais au sens du recouvrement, de la ratification d'un domaine donné à l'avance :

[La raison] se donne à elle-même son contenu en se reconnaissant dans cet univers de formes où se lit l'armature intelligible du monde. À vrai dire, son contenu, c'est cet univers lui-même. Mais il n'est pas offert simplement au regard, comme le monde perçu. Il rend sans doute compréhensible le monde perçu, et dans une certaine mesure l'existence même, en tant qu'immédiatement donnée à elle-même. Mais il s'élabore dans une construction progressive⁹³.

Derrière l'ensemble des modalités de la raison se cache une « force constructive » identique. Cet ordre rationnel est constitué d'une part par l'ensemble des discours produits par la raison théorique (scientifiques, herméneutiques, spéculatifs) et d'autre part par les institutions en lesquelles la raison pratique tente de s'égaliser à l'exigence qui la porte. Celui-ci, au fond, articule, comme en un *tertium quid*, la raison comme forme et comme accord avec le réel. Il est la raison réalisée, dans l'effectivité de son déploiement concret. C'est à même cette construction de l'intelligible comme suite d'élaborations objectives que se manifeste en toute lumière cette « force constructive » à l'œuvre qu'est à proprement parler la raison :

Dans la pratique effective de la vie selon la raison, c'est en réfléchissant sur les objectivités qu'elle découvre en les constituant — celle des objets mathématiques, des formes logiques, des théories physiques, des systèmes conceptuels, des constructions philosophiques — que la raison se découvre comme pouvoir constituant. Et c'est de plus en plus en réfléchissant sur ses propres réalisations et la forme de ses opérations qu'elle se rend capable de progresser dans la découverte-constitution des objectivités en lesquelles elle se reconnaît⁹⁴.

Le domaine de l'intelligible ne se manifeste qu'à même son incarnation dans les œuvres de la raison. Cette idée fort classique d'une ordination de la raison et de l'être semble bien atténuer, relativiser la portée de l'expérience historique de la raison. La raison dans l'histoire demeure mesurée par l'invariance de l'objet intelligible auquel elle se rapporte, bien qu'elle doive s'approprier cet objet en se le donnant comme son propre contenu.

⁹³ PEP, p. 177.

⁹⁴ *Ibid.*

La dimension historique de la raison s'affirme davantage dans le troisième sens du terme raison que Ladrière rajoute aux deux déjà évoqués, et qu'il décrit de la manière suivante :

La raison est ce royaume de figures qui se constitue par la *poiësis*, par ce qu'on pourrait appeler l'action instauratrice; et corrélativement, elle est cette action même, c'est-à-dire le processus de l'instauration de ses propres figures. Nous retrouvons ici la grande idée hégélienne de l'esprit objectif⁹⁵.

Ces œuvres objectives, Ladrière les appelle des « objectivités de sens » :

Il s'agit bien, en effet, d'objectivités; sans doute fonctionnent-elles autrement que les objectivités naturelles, mais en tout cas il faut les concevoir à partir d'elles-mêmes et non à partir de l'expérience que l'être conscient fait de lui-même comme être non naturel, et qui conduit au concept d'esprit⁹⁶.

Les objectivités de sens sont les grandes figures autour desquelles s'articule l'expérience moderne⁹⁷.

En d'autres termes, il s'agit de la raison contemporaine, celle de « l'ultra-rationalisme » ou de la techno-science, comprise comme « la forme immanente d'un certain nombre de pratiques » se manifestant concrètement dans les institutions fondatrices de la modernité et constituant autant de systèmes auto-orientés⁹⁸. Dans cette perspective, la raison se manifeste comme un ensemble de construits théoriques et pratiques; ce sont ces figures objectivées qui constituent la rationalité contemporaine. Selon une inspiration typiquement husserlienne, Ladrière entend celle-ci comme un univers construit colonisant le monde vécu et s'y substituant⁹⁹.

⁹⁵ CDR, p. 213. Voir TH (1996), p. 56.

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ce sont: « la science, la technique, l'État moderne comme État de droit, l'économie d'accumulation (qu'elle soit basée sur le marché ou sur le plan), et une forme d'art qui n'est plus simplement la libre création de formes mais qui est devenue libre création de ses propres critères ; donc en somme création de second ordre » (Ibid., p. 214). Dans DSI, p. 213-214, Ladrière mentionne la science, la technique et l'État moderne comme les objectivités les plus significatives. Voir PE, où ces extériorisations de la raison sont présentées comme autant d'expériences caractéristiques de la modernité.

⁹⁸ RP, p. 147-149.

⁹⁹ Évoquant l'univers de Descartes, il écrit : « La rationalité contemporaine n'est plus seulement celle des discours construits "selon l'ordre des raisons", mais une rationalité en quelque sorte matérialisée, projetée dans la nature extérieure, incarnée et comme substantifiée dans des appareillages, des dispositifs, des systèmes opératoires,

Ce domaine externe de la raison, que constituent les « objectivités idéales en lesquelles se projette son opérativité », manifeste puissamment le caractère opératoire de la raison¹⁰⁰. On sait que l'idée moderne de raison est intimement liée à l'idée de progrès et à l'émergence de la rationalité instrumentale; interprétée à partir de l'action plutôt que de la *theôria* — comme ensemble de pratiques opératoires (*praxis*) — et appuyée sur le critère d'efficacité et la volonté de maîtrise, la raison devient d'abord et avant tout une capacité de résoudre des problèmes¹⁰¹. S'arc-boutant sur la technique, cette « démarche d'intervention », comme l'appelle Ladrière, liée au processus de rationalisation à l'œuvre au sein de la culture moderne, favorise l'apparition d'un phénomène inédit, celui d'une « amplification systématique des médiations de l'action », s'imposant comme « un domaine de fonctionnement autonome ». Il s'agit des « artefacts de la technique », de « l'instauration du système des appareils » sur lequel se modèle celle des institutions :

Ainsi, écrit Ladrière, se constitue un univers, fait à la fois de structures abstraites, de dispositifs matériels et d'institutions de type systémique, qui se superpose à l'univers naturel et qui est habité par une raison objective originale, dans laquelle on ne peut voir ni une simple image de la raison qui est en nous ni une simple reduplication de celle qui est dans la nature. Elle est le produit d'une activité constructive, mais elle s'en détache et se constitue en forme autonome de la raison, porteuse d'une dynamique propre et imposant à l'action les contraintes de ses propres lois de fonctionnement. Comme la caractéristique première de cet univers est de résulter d'un processus de construction, on pourrait appeler la rationalité qui appartient à la raison qui l'habite « rationalité du construit », en la distinguant à la fois de la rationalité -tant théorique que pratique- qui est dans l'esprit et de la rationalité qui est dans la réalité cosmique¹⁰².

Dans ce tiers univers, l'action joue un rôle décisif, sous la forme d'un processus de construction en

dans toute une populations d'artefacts, qui a ses espèces et ses sous-espèces comme dans le monde végétal ou animal, qui suit ses propres lignes d'évolution. » (*Ibid.*, p. 147-148).

¹⁰⁰ FR, p. 114.

¹⁰¹ « Il ne s'agit plus tellement, en tout cas il ne s'agit plus principalement, de mettre à jour le tissu intelligible du monde, de décrire son intelligibilité, mais de *réaliser*, de façon effective, cette intelligibilité, c'est-à-dire de rendre apparente de manière opératoire cette armature rationnelle et intelligible qui est dans les choses. » (J. Ladrière, *La science, le monde et la foi*, Tournai, Casterman, 1972, p. 83).

¹⁰² EUR, p. 9.

cours. De caractère essentiellement opératoire, la raison moderne se présente comme un ensemble de pratiques, comme un *faire*. Cependant, se produit comme un effet de retour : en son objectivité même, ce domaine constitue de plus en plus une contrainte pour l'action.

Si l'inspiration hégélienne est ici manifeste, et du reste reconnue par Ladrière lui-même, elle n'échappe cependant pas à la critique. Ce n'est pas à Hegel que Ladrière se réfère pour préciser la nature de ce domaine construit, mais à l'idée popperienne d'un « troisième monde ». Certes, admet Ladrière, cette idée n'est pas sans rappeler l'« esprit objectif hégélien » ; mais elle s'en écarte radicalement en ce qu'elle ne rapporte pas l'objectivation extérieure de la raison à l'action de l'esprit subjectif. Le rapport entre les deux s'inverse totalement : ce n'est pas l'esprit objectif qui est produit par le sujet, mais « c'est le sujet qui est constitué par ce qu'il faudrait appeler, non plus un “ esprit objectif ”, mais des “ objectivités de sens ” »¹⁰³. Ces objectivités, en effet, doivent être pensées à partir d'elles-mêmes, et non à partir du concept d'esprit. C'est bien à une autonomie de ce genre que réfère le concept popperien de troisième monde : il désigne le domaine objectif et autonome, situé entre la nature (extériorité du monde réel) et l'esprit humain (monde mental ou monde de la subjectivité)¹⁰⁴. Cette sorte de « logos réalisé », comme l'appelle Ladrière, constitue « un milieu exosomatique » dans lequel se déposent un ensemble de significations, une « sorte de prolongement du corps »¹⁰⁵. Ce troisième monde, qui englobe l'ensemble des productions langagières, des

¹⁰³ CDR, p. 213.

¹⁰⁴ « Karl Popper (1902-1994) distingue trois régions dans la réalité à laquelle nous avons accès : le monde des objets naturels (constitués ultimement d'objets physiques), le monde des expériences subjectives et le “troisième monde”, qui est constitué par les produits de l'esprit humain. C'est à ce troisième monde qu'appartiennent les langues, les œuvres d'art, les systèmes philosophiques et les théories scientifiques. » (« Science et sagesse », p. 464, note 21). Sur la théorie popperienne des trois mondes, voir surtout J. Ladrière, « Le problème de l'âme et du corps dans la philosophie empiriste », dans Groupe de synthèses de Louvain, *La signification du corps*, Cabay, Louvain-la-Neuve, 1981, p. 131 suiv.

¹⁰⁵ *La science, le monde et la foi*, p. 191.

structures logico-mathématiques, des théories scientifiques comme des objets idéaux, permet de caractériser la forme de rationalité contemporaine, telle que l'envisage Ladrière :

La rationalité contemporaine n'est plus seulement celle des discours construits « selon l'ordre des raisons », mais une rationalité en quelque sorte matérialisée, projetée dans la nature extérieure, incarnée et comme substantifiée dans des appareillages, des dispositifs, des systèmes opératoires, dans toute une population d'artefacts, qui a ses espèces et des sous-espèces comme dans le monde végétal ou animal, qui suit ses propres lignes d'évolution [...] Et par une sorte de réverbération, les modes de structuration et de fonctionnement de cet univers se réfléchissent sur le monde proprement humain et induisent une transformation des rapports vécus, immédiatement signifiants, portés par une mise en jeu de la corporéité, en rapports de caractère systémique, pour lesquels la seule finalité subsistante est le maintien, voir l'extension du système¹⁰⁶.

En somme, l'idée de rationalité, chez Ladrière, se déploie selon un triple registre, correspondant chacun à l'une de ses propriétés spécifiques : 1) un registre subjectif, celui précisément de la subjectivité pensante et agissante; 2) un registre objectif de premier ordre, celui du réel lui-même en son intelligibilité intrinsèque; 3) un registre objectif de second ordre enfin — et c'est là son caractère fondamental — celui d'un domaine objectif, distinct de la nature, certes constitué à partir d'initiatives humaines mais non réductible à la subjectivité puisque constitutif d'une extériorité spécifique, objective et autonome¹⁰⁷. La raison, c'est primordialement ce qui se

¹⁰⁶ RP, p. 147. « Le trait peut-être le plus caractéristique de la rationalité contemporaine, c'est qu'elle a réussi à coloniser le monde vécu et à substituer à un univers qui tenait sa signification de son rapport à l'invisible, l'univers construit dont la signification se réduit à celle de « la vision scientifique du monde » (*Ibid.*) Voir « Courants d'antiscience, causes et significations », p. 23.

¹⁰⁷ « En un troisième sens, la rationalité est un domaine objectif, constitué à partir d'initiatives humaines et par elles, distinct par conséquent du monde donné de la nature, mais vivant en quelque sorte, une fois posé, par lui-même, abstraction faite des opérations qui lui ont permis d'exister, distinct par conséquent aussi de la vie subjective qui est à son origine. Ce domaine, c'est celui des objets techniques, mais aussi des édifices théoriques, considérés en eux-mêmes, indépendamment des actes d'invention qui leur ont donné naissance, ainsi que des schèmes d'organisation selon lesquels sont construits les réseaux d'interaction et les institutions, ou les schèmes opératoires selon lesquels fonctionnent ces réseaux et institutions. L'ensemble de ces objets, réels ou idéaux, a une cohérence, une autonomie, des modes spécifiques de fonctionnement et d'évolution qui en font un monde *sui generis*, que Karl Popper a appelé « troisième monde ». Ce monde se substitue, dans une certaine mesure, au monde premier, qui est celui de la nature, ou en tout cas il l'occulte de plus en plus fortement, et par ailleurs il devient de plus en plus déterminant pour le monde de la subjectivité, d'où, d'une certaine manière il provient, mais dont il se sépare et qu'il finit par conditionner, en canalisant en quelque sorte ses potentialités opératoires dans les directions qui correspondent à ses propres possibilités structurales ou dynamiques. Ce domaine autoconsistant pourrait être appelé « le rationnel », pour marquer à la fois sa spécificité, son objectivité et son indépendance : il est en quelque sorte la rationalité en soi, projetée dans une

déploie, se projette dans l'extériorité d'un « monde selon la raison ». En ce dernier registre, celui de la raison objectivée, c'est-à-dire des pratiques qu'elle met en œuvre, elle se manifeste de la manière la plus vive, en ce qui la constitue proprement comme raison : comme force instauratrice, créatrice d'un monde effectif où elle se reconnaît¹⁰⁸.

Au fond, ce qui témoigne du devenir de la raison, de ce que la raison est un produit de l'histoire, et fonde ce fait empiriquement, c'est l'affirmation de plus en plus prégnante de l'autonomisation de la raison par rapport à l'existence dont elle constitue par ailleurs une dimension constitutive. Tout en appartenant à l'existence, la raison « d'une certaine manière [...] s'en détache, en se projetant dans ce qu'elle institue [...] Elle se comprend (alors) comme dimension autonomisable. »¹⁰⁹ En effet, « la raison se rend manifeste dans les discours qui tentent d'en élaborer le contenu »; à leur tour, « ces discours se projettent dans des institutions, qui ont une existence objective et dans lesquelles la raison s'extériorise, en substituant progressivement au monde naturel un monde construit, où la vérité des discours devient l'effectivité d'une seconde nature »¹¹⁰. Cette seconde nature, véritable milieu intermédiaire entre l'être humain et la nature au sens classique du terme (*physis*), est formée par les diverses formes de la pratique scientifique, de l'action juridico-politique et de l'activité technologique. Or ce sont les manifestations principales de l'historicité contemporaine¹¹¹. Cette colonisation du monde naturel, cette extériorisation objectivante, constituée

extériorité qui n'est plus celle de la nature mais celle d'un milieu capable de l'exhiber en tant que telle, de la faire voir dans un fonctionnement d'ensemble libéré de tout conditionnement, subjectif ou naturel, qui en limiterait l'autoconsistance et la capacité d'automanifestation. » (« Le rationnel et le raisonnable », p. 406).

¹⁰⁸ *RP*, p. 153. Voir J. Ladrière, « Qu'est-ce que le codéveloppement ? », dans *Cultures et développement*, 17 (1985), p. 343-344.

¹⁰⁹ *RC*, p. 288.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 284.

¹¹¹ *REX*, p. 408.

par les projections en lesquelles se déposent les discours rationnels, constitue le sol sur lequel doit s'appuyer une interprétation du devenir de la raison. Ce qui ne signifie pas que Ladrière nie la dimension subjective de la raison, comme nous l'avons souligné : si l'historicité de la raison est particulièrement prégnante au niveau de l'extériorité des objectivités rationnelles, l'histoire de la raison se déploie néanmoins selon deux dimensions, l'une subjective, l'autre objective¹¹².

1.2.2 La raison comme construction d'elle-même

La dynamique de la raison, en tant que processus d'émergence de la rationalité du construit, en la multiplicité de ses figures, se manifeste chez Ladrière comme un véritable processus d'*instauration* et de *construction*, ce qui appelle du même coup la reconnaissance de la *dimension créatrice* de la raison¹¹³. Le devenir de la raison renvoie en définitive au fait fondamental que la raison est institution d'elle-même¹¹⁴. Ladrière n'hésite pas à parler d'une « productivité » ou encore d'une « inventivité » de la raison¹¹⁵. Cette démarche productive engendre sans cesse de nouveaux domaines de constitution et d'objectivités aussi bien théoriques que pratiques¹¹⁶. La raison doit donc se donner son propre contenu par un processus d'élaboration progressif. Elle « n'est pas toute faite, écrit Ladrière, mais n'est que le processus de son propre avènement; [...] le lieu qu'elle est a toujours

¹¹² TH(1996), p. 57.

¹¹³ PEPE, p. 271, PEP, p.177, FR, p.126, RE, p.174, TH (1996), p. 62, DR, p. 166.

¹¹⁴ PEN, p. 306.

¹¹⁵ FR, p. 111-112. « Selon sa structure même, elle est donnée à elle-même non comme contenu, à déployer ou à réactiver, mais comme tâche de s'inventer elle-même. Ce qui est à inventer, ce n'est pas un simple pouvoir, ni une organisation des choses, qui sont déjà là, comme de purs potentiels, mais le contenu de la raison (aussi bien comme pouvoir que comme ordre des choses). Or ce contenu est objectif et la tâche de la raison comme pouvoir est de le constituer par son propre effort. C'est ce contenu objectif que désigne primordialement le terme "raison". Il faut dire alors que la tâche de l'homme, en tant qu'il porte en lui la vocation de la raison, est de travailler à l'instauration de la raison. » (VS, p. 31).

¹¹⁶ « Science and Ethical Rationality », p. 702-703.

à se constituer »¹¹⁷. La raison se manifeste comme la vaste entreprise de sa propre genèse. Ainsi la raison est production d'elle-même, recherche d'elle-même sous la forme de l'autoproduction; elle se donne à elle-même son propre contenu, ce qui constitue le processus historique de son autoconstitution comme remplissement d'elle-même¹¹⁸. Cette « autoconstruction » qualifie la modalité ontologique propre à la raison¹¹⁹.

1.3 Structure de la raison

Chez Ladrière, cette notion d'autoconstruction de la raison s'appuie sur une *ontologie de la raison* bien déterminée¹²⁰. Elle comporte un certain nombre de traits spécifiques, qui peuvent être regroupés, en accord avec la primauté que Ladrière reconnaît à la raison pratique, sous la catégorie fondamentale du « devoir-être »¹²¹. Il importe de bien circonscrire cette ontologie, afin d'être en mesure d'évaluer ce que Ladrière entend exactement lorsqu'il parle du devenir de la raison. Plus précisément, elle fournit une jauge à partir de laquelle mesurer la profondeur de l'investissement historique que nomme ce devenir.

1) l'incomplétude

¹¹⁷ RE, p. 174.

¹¹⁸ « Science and Ethical Rationality », *loc. cit.*; 703-703; VS, p. 30; CDR, p. 217; RE, p. 189; DSI, p. 213; ÉPA, p. 24; PEP, p. 177.

¹¹⁹ « Le mode d'existence de la raison c'est celui de son instauration. Mais cette instauration est une autoconstruction. » (TH (1996)), p. 62; « La créativité de la raison est celle d'une construction qui est en même temps une autoconstruction. » (ER, p. 362); « La raison se construit en un sens si radical que l'on pourrait dire qu'elle est sa construction même. » (RE, p. 174). Voir encore PEPE, p. 271.

¹²⁰ Le terme est de Ladrière lui-même. Voir EUR, p. 166-167.

¹²¹ Transparaît ici, comme une donnée fondamentale, la préséance que Ladrière accorde, dans la foulée de Kant, à la raison pratique. Le devoir-être en effet caractérise en propre la raison pratique; s'il affecte également la raison théorique, c'est en quelque sorte par dérivation, en raison de son insertion dans la raison pratique : « En tant que pratique, (la raison) s'apparaît à elle-même comme n'existant que sous la forme d'une exigence et d'une responsabilité; elle comporte en elle-même le devoir de se réaliser, selon l'ordre qui la mesure, et elle relève d'elle-même dans sa réalisation. Cette idée de la raison pratique, et donc de la raison elle-même, comme devoir-être présuppose une certaine ontologie de la raison. » (*Ibid.*, p. 166).

L'incomplétude affecte le mode d'être de la raison d'une manière décisive. La raison existe à la fois comme une effectivité présente et comme son propre avenir, comme un « déjà » et un « pas encore » :

D'une part, commente Ladrière, elle existe effectivement, elle possède une réelle actualité, qui lui donne son contenu et une capacité d'initiative. Elle n'existe cependant que comme donnée à elle-même, non comme posée au terme de quelque autogenèse absolue. D'autre part, elle n'est pas sur le mode d'un déploiement achevé de son essence, mais seulement comme anticipation d'elle-même¹²².

Ladrière n'accorde pas à la raison le privilège de l'acte réflexif, au sens fort du terme. La raison n'a pas accès à la totalité de son essence; elle ne jouit aucunement du repos dans ce qui serait la plénitude de l'auprès de soi. Loin d'être entièrement réalisée, la plénitude de son essence n'existe que sous le mode de l'avenir; l'accent porte d'emblée sur l'inachevé. En tant que pouvoir, la raison n'est encore qu'une pure potentialité. Le pouvoir qu'est la raison n'est pas toute la raison; il appelle une actualisation capable de le transformer en effectivité concrète. La modalité ontologique de la raison relève ainsi chez Ladrière de l'*anticipation*. Il faut bien voir la portée de cette affirmation selon laquelle la raison apparaît à prime abord comme une prétention à valider :

La raison comme pouvoir n'est d'abord qu'une prétention. Il lui appartient de montrer elle-même, par ses seules ressources, que cette prétention est fondée et il lui appartient de montrer de façon précise quelles en sont la signification et la portée. Présente à elle-même seulement dans l'anticipation d'elle-même, elle ne peut justifier cette anticipation qu'en se montrant effectivement, dans les formes objectives en lesquelles on pourra éventuellement reconnaître comment est possible le dépassement qui doit conduire à la vérité¹²³.

La raison n'est d'abord que la forme de sa constitution à venir; aussi doit-elle se donner son contenu. Elle doit donner corps, dans des formes objectives, à l'idée d'instauration. De ce point de vue, elle ne se donne que comme une réalité à venir, non encore présente, comme objet d'espérance; mais elle se tient dans le présent par l'élaboration de son contenu. La catégorie de *projet*, empruntée à la

¹²² *Ibid.*, p. 166-167.

¹²³ *RP*, p. 151.

philosophie existentielle, exprime bien ce caractère anticipateur de la raison se saisissant comme potentialité et comme tâche, à même l'indétermination inhérente à tout projet¹²⁴.

2) la distanciation interne

La raison est affectée de manière constitutive par une distance interne entre sa manifestation effective, c'est-à-dire « son être effectif, réalisé, manifeste » et son être à venir. Ladrière précise bien que ce dernier n'est pas arbitraire : le processus par lequel la raison accède à elle-même ne relève pas de la pure fantaisie. La notion de construction de la raison demande à être bien entendue : il ne saurait être question d'une création *ex nihilo* :

La raison apparaît ainsi — s'apparaît ainsi à elle-même — comme le processus de sa propre construction. Non pas toutefois comme si elle était réellement productrice d'elle-même; elle est fondamentalement donnée à elle-même, comme tâche précisément [...] Si l'on peut dire qu'elle est sa propre construction, c'est très exactement au sens où elle se découvre, dans la donation dont elle se reçoit, comme la tâche de l'élaboration du contenu dont elle n'est, comme simplement donnée et confiée à elle-même, que l'anticipation présomptive¹²⁵.

La raison n'est pas pure invention d'elle-même. Son être à venir n'est autre que la forme accomplie d'elle-même, c'est-à-dire « son essence réalisée (mais sous une forme présomptive seulement) ». Or cette essence à venir est en même temps « déjà contenue dans l'être effectif; c'est elle qui donne à celui-ci sa détermination. » Sa modalité de présence est celle, non d'un accomplissement, mais « d'une exigence d'accomplissement, d'un devoir-être »¹²⁶.

3) la distance vécue comme tension

La distance que nous venons d'évoquer inscrit une tension : « L'être effectif est marqué par

¹²⁴ ÉPA, p. 25.

¹²⁵ FR, p. 113. « La constitution de la raison n'est pas une genèse absolue, c'est le prolongement d'un mouvement qui, au moment où elle devient capable de le réfléchir, apparaît comme ayant déjà commencé depuis toujours. » (RE, p. 174).

¹²⁶ EUR, p. 167.

une polarité qui l'ordonne à l'être à venir, en tant qu'il est l'existence de cet être à venir. »¹²⁷ L'effort progressif pour réaliser en totalité cet être à venir, pour lui conférer une modalité historique pleinement satisfaisante, est le processus même par lequel la raison advient à elle-même. Le sens du devenir de la raison réside donc dans la recherche, par la raison, d'une coïncidence effective, d'un recouvrement parfait entre l'exigence qui la porte et sa manifestation ou réalisation concrète. Le projet de la raison est ainsi lié d'une manière constitutive à une « inadéquation » — ou encore à un « écart » : « Il y a donc un écart, qui est immanent à l'effectivité, entre l'existence qui transit le devenir réel et la réalité de ce devenir. »¹²⁸ De ce point de vue, ce projet apparaît comme une dynamique bi-polaire formant tension :

D'une part, il y a une requête, une sollicitation, qui est déjà opérante au moment où commence la réflexion, et qui donne l'indication d'une tâche à entreprendre, laquelle n'est pas du reste extérieure à cette requête mais en constitue le déploiement. Et d'autre part, cette même pensée implique qu'il y a le constat d'une inadéquation entre ce que cette requête permet de pressentir et ce qui se produit effectivement dans les pratiques humaines. Ainsi apparaît une tension constitutive entre une effectivité, ce qui se montre en fait, et le mouvement profond qui la porte¹²⁹.

Cette polarité constitue la raison comme appel d'elle-même :

L'essence donnée est présente comme appel de son propre déploiement, c'est-à-dire de sa réalisation intégrale. Le devoir-être est inscrit dans l'essence donnée : il est opérant dès l'origine, comme mode de présence de cette essence à elle-même¹³⁰.

Chez Ladrière, la raison est vocation. Et cette vocation est à son tour intimement liée à un « devoir-être », qui est au fond le ressort de cette recherche constante d'autocoïncidence de la raison avec elle-même. La raison est recherche d'elle-même sous la forme de l'autoproduction; elle se donne elle-même son propre contenu, parce qu'elle n'est autre chose que le processus de son auto-

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *ÉPA*, p. 19.

¹²⁹ *Ibid.*

¹³⁰ *EUR*, p. 167.

constitution dans l'histoire, le procès toujours repris de sa construction progressive. La raison n'existe que sous la forme de la perpétuelle instauration d'elle-même, en tant que pouvoir de constitution d'elle-même. Elle est le processus de son propre avènement. Elle n'a d'existence qu'en autant qu'elle est l'incessante recherche de son propre remplissement, pour reprendre un syntagme husserlien qu'affectionne Ladrière. Ce passage de la forme à l'effectivité, de l'idée à la concrétisation est bien celui que dessine la raison dans son effort pour passer du projet qui la constitue à sa réalisation. La raison ne se reçoit que comme possibilité d'elle-même, à la manière d'un projet immanent auquel elle tente de s'égaliser. La raison ne se possède pas; séparée d'elle-même, elle doit se conquérir en assumant l'exigence de sa propre réalisation. Elle n'existe que dans la recherche de son accomplissement, qu'à même « l'effort par lequel (elle) tente de s'égaliser à son projet immanent. »¹³¹ C'est en ce sens que Ladrière affirme que la raison existe en vue d'elle-même : « L'instauration de la raison est donc en vue d'elle-même : en tant que processus, elle a pour sens sa venue à elle-même en tant que figure accomplie de sa destinée. »¹³²

4) la raison comme capacité d'initiative et comme responsabilité d'elle-même

La capacité d'initiative et la responsabilité sont les deux dernières caractéristiques structurelles de la raison. La réalisation de la raison ne dépend que de son initiative propre :

L'acheminement vers la réalisation de la raison selon son essence doit être assuré non par un processus automatique ni par une action extérieure mais par l'initiative de la raison elle-même, plus précisément par les actes qu'elle est capable de poser et qu'elle est appelée à poser¹³³.

La raison doit se donner un contenu par sa propre initiative. Il s'agit bel et bien d'une autoconstruction au sens fort : la raison ne se construit qu'à partir de ses seules ressources. Elle n'est

¹³¹ ÉPA, p. 25.

¹³² PEP, p. 179.

¹³³ EUR, p. 167.

d'abord qu'une pure capacité, qu'un pouvoir vide :

Donnée à elle-même comme pouvoir, la raison reçoit la mission de s'affecter de son propre contenu [...] La raison n'est donnée à elle-même que comme anticipation de sa propre institution. Elle ne peut que se découvrir elle-même dans le travail patient par lequel elle tente de s'égaliser, dans les figures déterminées qu'elle se donne, à l'exigence qui la définit¹³⁴.

En tant que pouvoir instaurateur, la raison se découvre comme une tâche qu'elle doit prendre en charge. « en laquelle se spécifie la portée et le sens (de ce) pouvoir, et dont la pensée s'est saisie réflexivement dans l'idée, inspirée par la vertu de la parole, du "logos", dont hérite l'idée moderne de raison »¹³⁵. Elle ne pourra à la fois justifier cette prétention et cette anticipation et en manifester la portée ainsi que la signification qu'à travers les effectivités historiques qu'elle instaure¹³⁶. La capacité d'initiative de la raison est corrélatrice de la responsabilité qui la constitue, en tant qu'elle est ouverture d'un chemin qu'elle doit parcourir, sous la forme de la responsabilité d'elle-même : « La raison comme forme n'est en quelque sorte que la pure attente d'elle-même, elle est tension, effort, recherche, espoir d'un ordre à venir dont elle sait qu'elle porte la responsabilité »¹³⁷.

La raison est donc appelée à répondre de ses actes :

[Ceux-ci] ne tiennent leur réalité et leur caractère spécifique que de la détermination qu'elle se donne, qu'elle doit inévitablement se donner, de par sa constitution même, d'une manière ou d'une autre (que la détermination en question soit conforme à son essence ou non)¹³⁸.

¹³⁴ DR, p. 166-167. Voir TH(1996), p. 56, ainsi que PEP, p. 177. « La raison se découvre, dans sa pratique, comme forme de sa constitution à venir [...] En même temps, la raison découvre que cette constitution dépend entièrement d'elle-même, et elle reconnaît en cela sa tâche et son devoir. Mais elle doit se donner son contenu, et cela dans l'effort même par lequel elle tente de s'égaliser à cette tâche. Elle doit créer elle-même le chemin sur lequel il lui appartient de progresser vers elle-même. On pourrait dire qu'elle est la praxis d'elle-même. Elle ne se découvre que dans ses œuvres. Ceci est déjà vrai pour ce qui concerne sa forme [...] Mais il en va de même en ce qui concerne son contenu, qui est à constituer effectivement : la raison est le processus de sa propre constitution. » (ÉPA, p. 25).

¹³⁵ ER, p. 362.

¹³⁶ RP, p. 151.

¹³⁷ VS, p. 31.

¹³⁸ EUR, p. 167.

On voit l'importance que Ladrière reconnaît à la liberté dans le processus d'autoconstitution de la raison. Celui-ci est essentiellement immanent : nulle instance extérieure ne peut se substituer à la raison.

Cette structuration ontologique de la raison permet de comprendre la conception herméneutique de la raison qui préside à l'entreprise de Ladrière. La raison apparaît comme un processus d'autocompréhension de soi de type herméneutique. Elle n'existe pas comme appréhension directe et immédiate d'elle-même. Opaque plutôt que transparente, elle ne jouit pas de la claire et pleine présence réflexive à elle-même. La raison ne se laisse saisir qu'à travers ses manifestations, que sous la forme d'une objectivation de l'expérience qu'elle est d'abord; son intériorité ne se donne qu'à même « l'extériorité d'une donnée objectivable »¹³⁹. L'exigence qui porte la raison forclôt toute transparence réflexive : « L'idée de raison est seulement une indication, dont la signification demeure largement indéterminée. À vrai dire, la raison est à la recherche d'elle-même et c'est à travers les péripéties de l'expérience historique qu'elle se découvre progressivement elle-même. »¹⁴⁰ Il n'existe pas d'intuition de l'essence de la raison : « Elle ne peut s'apercevoir directement, mais seulement dans ses œuvres. »¹⁴¹ En d'autres termes, sa modalité ontologique réside « bien plutôt dans le procès

¹³⁹ AS I, p. 8. Voir *Ibid.*, p. II-III. Sur la critique de la philosophie réflexive chez Ladrière, voir aussi « La philosophie et son passé. Durée et simultanéité », *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), p. 332-333. L'influence de Ricoeur sur Ladrière est ici patente. Voir par ex. *PAPC*, p. 335.

¹⁴⁰ *PPFC*, p. 298.

¹⁴¹ *TH*(1996), p. 63. « La raison s'accompagne, dans sa construction d'elle-même, d'une certaine compréhension d'elle-même, fondée non pas sur une intuition qu'elle pourrait avoir de son essence, mais sur l'analyse de ses produits, en tant que ceux-ci rendent manifestes ses pouvoirs. Elle se découvre elle-même dans ce qu'elle fait. Et dans la mesure où, en ses produits, elle devient comme un objet pour elle-même, on peut dire qu'elle se découvre en ses objectivations. Or celles-ci contribuent à la constitution d'un domaine extérieur à la raison comme pouvoir mais en lequel la raison peut entièrement se reconnaître : c'est le domaine de la rationalité. Il est fait des œuvres de la raison théorique, c'est-à-dire du savoir objectivé, en lequel tente de se dire la compréhension selon la raison, et des œuvres de la raison pratique, à savoir des institutions en lesquelles elle tente de se projeter. » (*PEPE*, p. 271).

de son incessante instauration (que) dans la présence à soi d'une essence. »¹⁴² En raison même de son historicité, la raison ne peut pas prétendre à une position de survol; elle doit consentir à la finitude¹⁴³. La raison ne se découvre qu'à même ses pratiques, par le biais de ses instaurations, à travers le processus de son autoinstauration. Elle n'a de savoir de soi que dans la mesure de l'extériorité qu'elle produit, c'est-à-dire les objectivités intelligibles qu'elle instaure et dans lesquelles elle se projette. Elle ne se sait que médiatement, via l'expérience de l'histoire à travers laquelle elle se construit¹⁴⁴. L'autocompréhension de la raison n'est jamais qu'interprétative: elle ne peut prétendre à l'exhaustivité; la compréhension de soi de la raison est nécessairement une autointerprétation¹⁴⁵. La découverte de la raison est également découverte de sa tâche; découverte et construction de soi sont les deux versants d'un même processus circulaire :

La raison ne s'apparaît à elle-même que dans son exercice et ne peut se reconnaître que; dans ses œuvres [...] Et si la raison ne se découvre que dans ses œuvres, on peut dire que c'est en produisant ses œuvres qu'elle construit la tâche qui la définit et donc qu'elle se construit elle-même¹⁴⁶.

Dans cette optique, on comprend aisément que, pour Ladrière, la raison soit une perpétuelle et lancinante question pour elle-même : celle-ci est en effet appelée à se donner son propre contenu,

¹⁴² Préface, Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique...*, p. 11.

¹⁴³ *PEP*, p. 179-180. « La raison qui pense en nous est une raison finie, qui n'est jamais que le projet d'elle-même et qui ne se découvre que de façon toujours inchoative, dans les pratiques en lesquelles elle se rend manifeste. » (Préface, Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique...*, p. 9-10).

¹⁴⁴ *PEN*, p. 306; *ÉDR*, p. 57; *RE*, p. 174; « Rationalité », p. 799; *STHR*, p. 23; *ER*, p. 362; *TH* (1996), p. 62-63.

¹⁴⁵ « La raison ne découvre ce qu'il en est d'elle-même qu'à travers les objectivités historiques qu'elle institue, elle n'a pas d'avance un savoir d'elle-même mais ne se comprend que sous la forme des interprétations qu'elle se donne, sur la base de l'expérience qu'elle fait d'elle-même en ses propres instaurations. » (*DSI*, p. 215).

¹⁴⁶ *FR*, p. 112-113. « Dans la pratique effective de la vie selon la raison, c'est en réfléchissant sur les objectivités qu'elle découvre en les constituant -celles des objets mathématiques, des formes logiques, des théories physiques, des systèmes conceptuels, des constructions philosophiques- que la raison se découvre comme pouvoir constituant. Et c'est de plus en plus en réfléchissant sur ses propres réalisations et la forme de ses opérations qu'elle se rend capable de progresser dans la découverte-constitution des objectivités en lesquelles elle se reconnaît. » (*PEP*, p. 177). Voir encore *DR*, p. 167.

parce qu'elle est à la recherche de sa propre identité. En effet si la raison se perçoit comme une tâche, celle-ci demeure « seulement indicatrice »; le trajet qui se propose n'est jamais tracé à l'avance. Ce que l'exercice de la raison révèle, c'est bien plutôt un programme qu'une réalisation achevée, la position d'un problème plutôt que sa résolution. La raison ne se donne que comme visée :

Ce que nous avons en vue, c'est bien plutôt une entreprise que la réalisation d'une idée préalable. Si nous pouvons parler d'idée, c'est au sens d'une orientation qui se dessine, d'une représentation qui s'élabore, non au sens d'un modèle assuré¹⁴⁷.

Ce caractère énigmatique de sa destination, cette imprévisibilité foncière, confère à l'absence d'intuition réflexive de la raison toute sa signification et sa véritable portée :

Donnée à elle-même comme pouvoir, la raison reçoit la mission de s'affecter elle-même de son propre contenu. Ainsi se propose un projet qui n'est pas seulement l'expression d'un intérêt particulier, quelque élevé qu'il soit, mais qui concerne l'existence même, en tant qu'ayant à se déterminer selon ce qu'elle est appelée à être [...] Mais comment donner corps, dans des formes objectives, à l'idée d'une telle instauration ? Il n'y a pas de réponse a priori à cette question. C'est l'histoire des aventures de la raison qui seule peut nous apporter des indications concrètes à ce propos. La raison n'est donnée à elle-même que comme anticipation de sa propre institution¹⁴⁸.

Le chemin qu'est la raison ne se dessine qu'à même son indétermination foncière; elle ne se construit qu'en marchant¹⁴⁹. Ce chemin est d'essence destinale :

¹⁴⁷ RE, p. 174. Voir FR, p. 125-126.

¹⁴⁸ DR, p. 167. « Mais elle (la raison) ne fait ainsi apparaître qu'une structure purement formelle, et l'idée qu'elle inspire n'est encore qu'une idée programmatique et problématique. Se découvrant à elle-même, dans l'efficacité du raisonnement, comme pouvoir productif, la raison construit le projet d'une mise en œuvre exhaustive de ce pouvoir et se définit par la tâche de porter ce projet à son accomplissement. Mais sans avoir à l'avance d'autre indication que l'épreuve qu'elle peut faire d'elle-même dans les démarches effectives en lesquelles elle rend opérant son projet. Or cela signifie que le projet lui-même ne s'élabore que dans les pratiques mêmes qui doivent servir à le réaliser. De telle sorte que la raison se trouve dans cette situation d'avoir à s'avancer dans une direction sur laquelle elle n'a pas d'autre précision que ce qui s'en révèle dans les pas qu'elle accomplit pour s'en rapprocher. Elle doit créer elle-même le chemin sur lequel il lui appartient de progresser. » (FR, p. 112) Cette orientation n'est pas arbitraire, mais la destination n'est pas donnée : « Mais la détermination ne se donne pas comme telle dans l'indication qui envoie vers elle. En ce sens l'orientation reste énigmatique. Et la véritable portée de la tâche qui se propose n'est pas d'aller vers ce vers quoi l'orientation fait signe mais d'en construire la détermination. Ce qui revient à dire qu'il appartient essentiellement à cette tâche de s'éclairer elle-même sur son propre sens. » (*Ibid.*)

¹⁴⁹ « Car le chemin n'est pas tracé à l'avance; le projet dont il est ici question n'est pas un objectif que l'on peut tenir devant soi comme l'image de ce qui est à réaliser. Il se propose, dans l'agir qui le promeut. Non pas toutefois comme un destin, la trace d'une nécessité, mais comme ce qui est à recueillir, à partir de la

[Il ouvre] la dimension d'un destin, c'est-à-dire d'un devenir historique commandé par une nécessité qui demeure relativement non transparente. C'est seulement dans l'épreuve qu'elle fait d'elle-même que la raison — dont le statut précisément, est en cause dans ce destin — découvre ce qu'elle est capable de poser et ce qu'il en est d'elle-même. C'est à travers les produits qu'elle engendre qu'elle se saisit elle-même comme possibilité fondamentale, se donne un avenir, se pense comme avènement historique¹⁵⁰.

Conclusion

La dynamique de la raison manifeste ce que Ladrière appelle « la créativité de la raison », qui est celle, historique, d'une construction qui est en même temps une autoconstruction. Cette créativité, telle qu'elle se manifeste dans l'élaboration d'hypothèses et l'instauration de formes institutionnelles, apparaît comme la caractéristique première du devenir de la raison tel qu'il s'apparaît à lui-même.¹⁵¹ L'historicité de la raison se manifeste en tant qu'elle ouvre un champ de créativité; celle-ci se déploie selon un mode spécifique d'historicité, que Ladrière caractérise comme une « temporalité de la création ».

Au terme de ce premier chapitre, qui se proposait de décrire, en une première approche, ce que Ladrière entend par le devenir de la raison, nous pouvons affirmer que Ladrière consonne avec l'ensemble de l'épistémologie contemporaine lorsque'il affirme que l'historicité est devenue l'un des traits majeurs — sinon le trait essentiel — de l'expérience actuelle de la raison. Ce n'est pas à ce niveau que l'on cherchera l'originalité de la réflexion de Ladrière, bien que nous puissions aisément reconnaître, pensons-nous, la justesse et la profondeur de sa propre compréhension de cette historicité. L'une des force de son analyse nous semble particulièrement résider dans cette attention

contingence d'une historicité faite de surprise et d'improbabilité. » (*HE*, p. 123-124).

¹⁵⁰ « Logique et mystique », p. 73.

¹⁵¹ *ER*, p. 362, *RP*, p. 151. La raison n'est pas « un système de vérités établi une fois pour toutes mais le procès de sa propre instauration »; ce qui est au principe de son devenir est une « créativité critique. » (*RC*, p. 290). Voir également sur ce point la préface de Ladrière à *Création et événement*..., p. VII-IX.

portée à l'expérience concrète de la rationalité contemporaine, telle que se manifeste dans la pluralité de ses expressions. En concentrant son attention sur le phénomène de la rationalité du construit, Ladrière nous semble avoir mis en relief le trait essentiel de la rationalité contemporaine, telle qu'elle se manifeste empiriquement, et du même coup, ce qui en constitue la caractéristique essentielle au plan de l'historicité. Ainsi l'interprétation que propose Ladrière de cette historicité pourra-t-elle se recommander d'un solide enracinement dans l'expérience concrète de la rationalité contemporaine.

On pourra toutefois estimer que son analyse de la raison historique demeure somme toute assez timide, voire même conservatrice. Parvient-elle à thématiser en toute rigueur l'expérience de la raison comme une véritable *expérience de l'histoire* ? La seule idée d'une structure ontologique sous-jacente au devenir de la raison ne suffit-elle pas à justifier ce soupçon ? Malgré la véhémence de son affirmation, l'autoconstruction de la raison n'est-elle pas après tout que le long et patient processus par lequel la raison s'accorde au domaine de l'intelligible ? Cette interrogation, qui exprime une réserve par rapport à la radicalité du traitement ladrièrien de la raison en tant qu'histoire, ne cessera pas de nous accompagner tout au long de ce travail. Nous la retrouverons en particulier au chapitre III lorsqu'il s'agira de préciser la conception ladrièrienne de l'historicité.

CHAPITRE II

AUX SOURCES DE LA RÉFLEXION DE LADRIÈRE : KANT, BLONDEL ET HUSSERL

L'objectif de ce second chapitre est d'inscrire la réflexion de Ladrière sur l'historicité de la raison dans l'horizon de sa provenance philosophique. L'œuvre de Ladrière s'est élaborée au carrefour de multiples influences philosophiques, fondues en une œuvre originale et irréductible à l'une ou l'autre de ces influences dont elle est pourtant redevable. Il est clair cependant qu'elle s'inscrit dans la mouvance d'un certain rationalisme dont les figures de Kant et de Husserl constituent les lieux essentiels. À ces deux moments décisifs on doit ajouter le nom de Maurice Blondel. Comme bien d'autres philosophes croyants, Ladrière a été influencé par l'œuvre de Blondel. Elle lui a permis, parallèlement à celle de Husserl, de prolonger les intuitions de Kant en les réinterprétant dans le sens de la critique du rationalisme classique qui constitue l'un des axes structurants de sa propre réflexion.

Ces trois auteurs permettent à Ladrière d'articuler ce qui forme la trame essentielle de sa conception du devenir de la raison : ce lien irréductible qui noue l'historique, l'existential et l'éthique. Une filiation se laisse dessiner, à même le partage d'une intuition commune dont les étapes se lisent comme suit. La raison est interprétée essentiellement comme un devenir, comme un fait historique. Cette reconnaissance de son historicité va de pair avec une conception qui voit en elle d'abord un projet instaurateur, bien qu'elle refuse de nier son identité spéculative. Elle est comprise avant tout à partir de son angle opératoire, qu'il s'agisse de la raison pratique kantienne, de l'action blondélienne ou encore de l'enracinement de la raison dans la *Lebenswelt* chez Husserl. Le processus d'autoconstruction qu'est la raison n'est cependant pas arbitraire : il est portée par une visée éthique, il procède d'une exigence, d'un devoir-être immanent à la raison elle-même. Le sens de l'histoire est ainsi lié à l'avènement de la raison, c'est-à-dire à l'instauration d'un monde accordé aux requêtes du vrai et du juste. C'est précisément à partir de ce point de vue éthique qu'il est possible d'affirmer que

le sens de l'histoire n'est autre que celui de l'instauration de la raison. Mais cette instauration, bien qu'elle relève en propre de la responsabilité de la raison, procède d'un *impetus* — pour reprendre une lexie malebranchienne qu'affectionne Ladrière — qui la traverse sans qu'elle puisse aucunement en épuiser l'ampleur. C'est ainsi que la raison, bien qu'elle en soit le lieu d'effectivité, se reconnaît portée par une visée radicale dont elle n'est pas la source et qu'elle ne peut jamais réussir à inscrire parfaitement, totalement, dans l'effectivité des choses, bien que ce soit là le désir qui ne cesse de l'animer. Elle se trouve ainsi suspendue à la survenance possible d'un événement ultime en lequel lui serait enfin accordé ce qu'elle ne cesse d'attendre et d'espérer. Comme nous le verrons, cet événement n'est autre que l'*eschaton* lui-même.

2.1 L'inspiration kantienne

La figure de Kant occupe une place centrale dans l'oeuvre de Ladrière, dont elle constitue une source d'inspiration permanente. Il s'agit toutefois d'une appropriation libre : inspirée par Kant, la philosophie de Ladrière n'est pas un kantisme strict, bien qu'elle en retienne l'inspiration fondamentale et les intuitions centrales. Cet emplacement stratégique occupé par la philosophie de Kant lui vient de ce qu'elle thématise l'historicité de la raison. L'un des grands apports de Kant, estime avec raison Ladrière, est d'avoir montré le caractère dynamique de la raison et d'en avoir pensé l'historicité¹. En d'autres termes, Kant engage l'autocompréhension de la raison dans la voie d'une réflexion sur l'histoire, et corrélativement, de la prise de conscience de sa propre historicité. Jean Grondin le rappelle, à la suite de Bernard Bourgeois : « Kant a clairement pris conscience du caractère historique de sa propre réflexion. »² Voilà qui confère à sa philosophie un rôle essentiel dans

¹ HV, p. 49; PEP, p. 180; « L'universalité du salut... », p. 161.

² Jean Grondin, *Emmanuel Kant*, Paris, Criterion, 1991, p. 143. Grondin renvoie à l'article suivant de B. Bourgeois, « L'histoire de la raison selon Kant », *Revue de théologie et de philosophie*, 115 (1983), p. 165-174.

l'émergence de la modernité. Or cette affirmation de l'historicité de la raison est corrélatrice de la prise de conscience de son caractère essentiellement autoconstructif. Chez Kant s'affirme clairement l'idée que la raison est primordialement une instauration, et donc qu'elle se déploie d'abord et avant tout comme un projet éthique. Le caractère dynamique de la raison est lié à son inscription dans l'horizon de la raison pratique³. Le lieu où celle-ci est appelée à se déployer n'est autre que l'histoire, dès lors comprise dans une perspective téléologique, guidée par une Idée régulatrice refusant toutefois de s'épuiser une fois pour toutes dans l'épaisseur du réel parce que sans cesse mesurée à l'aune du point de vue transcendantal. Celui-ci demeure en dernière analyse l'apport le plus original et le plus décisif de Kant précisément parce qu'il permet d'ouvrir à la raison l'espace de l'historique dans toute son épaisseur tout en le préservant d'une ontologisation toujours menaçante.

2.1.1 Le moment kantien : un « retournement remarquable »

En opérant une révolution dans l'autocompréhension de la raison, la philosophie de Kant constitue, selon Ladrière, un moment — sinon le moment — décisif dans l'affirmation de l'historicité de la raison. Ce moment se résume pour l'essentiel dans le passage de l'autocompréhension grecque à l'autocompréhension moderne de la raison. Les lignes qui suivent veulent expliciter, dans ses grandes lignes, la structure de ce glissement que Ladrière qualifie de « retournement remarquable ». Selon la manière de Ladrière, l'évolution ainsi esquissée, un peu à la manière d'un processus de réduction eidétique, ne retient que son armature formelle.

La raison, en tant que propriété de l'existence, se présente d'abord, explique Ladrière, comme une donnée de fait : « En tant qu'elle est ainsi une propriété de l'existence, la raison appartient au

³ *HV, loc. cit.*

constitué; elle est donc toujours déjà opérante, en la plus simple parole elle inscrit déjà sa trace »⁴.
 À l'origine, la raison ignore sa propre identité, qu'elle ne découvre progressivement que dans les objectivités extérieures en lesquelles elle se projette et qu'elle perçoit à la manière d'une altérité radicale. Cette altérité, d'abord langagière, se radicalise et prend la figure beaucoup plus contraignante de la logique démonstrative, qui à son tour conduit à la découverte du domaine de la forme ou du pur intelligible en tant que tel. Cette découverte recèle une portée éthique cruciale, qui se répercute sur l'ensemble de l'existence :

Avec cette expérience de l'intelligible commence une forme de vie qui est faite de la vision des formes et commence à se forger le projet d'une réorganisation de l'existence sur la base d'une telle vision, projet qui se traduit par le concept de *theôria*⁵.

Dans cette expérience typiquement platonicienne, et en laquelle s'exprime ce qui constitue aux yeux de Ladrière l'essentiel de la raison grecque, l'expérience de la raison se résume dans l'idéal de la

⁴ ÉDR, p. 50.

⁵ *Ibid.*, p. 50-51. Conformément à l'interprétation reçue, Ladrière considère que la raison grecque s'est constituée principalement sous le primat de la *theôria*, comme savoir spéculatif orienté vers une vision *sub specie aeternitatis*. L'idée de *theôria* évoque un usage cognitif de la raison, lié à l'idée de contemplation; elle indique la primauté de la raison théorique sur la raison pratique, c'est-à-dire le fait que la raison grecque se perçoit essentiellement comme un savoir spéculatif (EUR, p. 95; ICH, p. 67). Cette raison, axée sur l'idéal d'un savoir contemplatif, comporte cependant en même temps un aspect pragmatique, et plus précisément sotériologique. Il s'agit de la gnose, de « la notion antique du salut par la connaissance, le salut étant entendu comme la conquête d'une attitude juste et totalement harmonisée à l'égard du monde et soi-même, comme l'entrée dans un état supérieur d'unification, où toutes les contradictions de l'existence sont surmontées » (*Les enjeux...*, p. 14). S'appuyant sur Aristote qui lie le bonheur à la vie théorétique, à la *sophia* perçue comme activité humaine par excellence, Ladrière rappelle — conformément à l'orientation de la philosophie grecque vers l'instauration d'une forme de vie sensée — que ce primat du théorétique n'empêche cependant pas la raison grecque de se percevoir comme puissance instauratrice et d'inventer la philosophie comme tâche à la fois réflexive et créatrice, précisément sous la forme de l'idéal de la vie contemplative liée au bonheur : « Elle (la philosophie) instaure un certain type d'activité, qui a son originalité, sa spécificité, et qui se constitue comme une dimension authentique, et même fondamentale, de la culture. Ce projet original de la philosophie a trouvé son expression, dans la philosophie grecque, dans l'idée de la vie contemplative, de ce que les penseurs grecs classiques ont appelé la *theôria* : c'est un savoir, mais un savoir qui est ordonné à la connaissance la plus authentique du réel. » (HV, p. 14). La vie par excellence qui conduit au bonheur parfait est celle qui est orientée par l'idéal contemplatif. Or l'activité de la *theôria* se définit essentiellement par la recherche des principes : « La vue propre à la *theôria*, c'est la saisie du phénomène dans ses principes [...] C'est donc la connaissance selon les principes, la connaissance saturée, la *theôria*, qui est la connaissance authentique. » (*Ibid.*, p. 15-16).

contemplation; la raison s'éprouve sous la double modalité de la réceptivité et de la passivité pures. La raison se comprend alors non à partir d'elle-même, mais à partir de l'objectivité dans laquelle elle s'exprime et en laquelle elle reconnaît son identité propre. Mais cette auto-compréhension objectivante est déjà contemporaine d'une toute première prise de conscience, par la raison elle-même, de son historicité. En effet, la raison s'éprouve désormais de manière active, non plus seulement comme simple puissance d'accueil, mais comme la reconnaissance d'un contenu intelligible qui, une fois assimilé, constitue sa substance propre. La reconnaissance de l'intelligible comme objectivité pure est corrélatrice de la perception suivant laquelle la raison n'a d'être que dans la mesure où elle se reçoit constamment du réel, qu'elle ne tient son être que de la réception assimilatrice d'une donation qui toujours déjà la précède, qu'elle n'est en fin de compte que pure potentialité. La réalité du constitué n'épuise par la raison. En tant que réalité en constante actualisation de soi, elle est au principe de sa propre constitution. Ainsi, la raison se découvre comme le processus de sa propre instauration dans la mesure même où elle reconnaît qu'elle est toujours déjà précédée par le royaume des formes. Une faille, inhérente à la raison, la fissure désormais, déjouant à l'avance tout phantasme d'autoréflexivité pure :

La raison commence ainsi à comprendre que ce n'est pas d'elle-même qu'elle est cette clarté qui fait apparaître la signifiante des choses, mais qu'elle ne tient cette vertu que d'être l'écho, dans l'existence, de cet autre royaume où se déroule la vie des formes. Elle commence du même coup à comprendre qu'elle n'est pas donnée simplement à l'avance à elle-même, comme un invariant structural qui se conserverait identique à lui-même à travers le jeu incessant des rencontres, mais qu'elle est essentiellement devenir d'elle-même, montée vers sa propre actualisation, progressive constitution de sa propre essence, par assimilation de ce qui est primordialement monstration signifiante de soi, à savoir les figures du pur intelligible⁶.

Une telle prise de conscience ne s'est pas effectuée d'un coup. En un premier temps, précise Ladrière, l'avènement de la raison est interprété comme un processus de venue à soi s'effectuant à

⁶ *Ibid.*, p. 51.

partir de l'extériorité ou de l'altérité de la raison en soi comme raison pleinement réalisée. L'initiative n'appartient pas encore pleinement à la raison en tant que modalité de l'existence. Dans un second temps, la raison réalise que ce qu'elle avait reconnu comme pure extériorité n'est en fait que sa propre projection. Elle prend conscience de ses possibilités réelles et donc de sa véritable identité. C'est alors que se produit ce « retournement remarquable » évoqué plus haut :

La connaturalité, qui était d'abord interprétée comme résultant d'une assimilation progressive d'un contenu extérieur, se comprend maintenant comme trace évidente de l'action de la raison dans son produit. La raison peut continuer à se comprendre comme processus de sa propre constitution, mais elle s'aperçoit maintenant que cette constitution s'effectue entièrement à partir d'elle-même, qu'elle est donc par elle-même pouvoir de sa propre constitution, qu'elle n'est constituée que comme se donnant à elle-même sa constitution, bref, qu'elle est auto-constitution⁷.

Conséquemment à ce retournement, grâce auquel elle se saisit, par voie réflexive, comme son propre pouvoir constituant, la raison se comprend désormais comme une source d'initiative, comme la mise en oeuvre d'un projet; elle est devenue consciente de son opérativité et se reconnaît responsable de son devenir et de ses productions. Explicitement présente à elle-même, c'est-à-dire autoréflexive, la raison est désormais moderne⁸. L'entrée en modernité est en effet contemporaine de l'émergence du concept même de raison en lequel se cristallise la reprise réflexive des différentes pratiques rationnelles. Ce concept, comme le précise Ladrière, est « à la fois unificateur et anticipateur » : il exprime le fait que la raison est primordialement un processus d'instauration, c'est-à-dire « une tâche

⁷ *Ibid.*

⁸ Préface, Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique...*, p. 8. « Si l'expérience de la raison est ainsi liée à la discursivité et si la possibilité de la discursivité peut être considérée comme appartenant de soi aux possibilités les plus essentielles du langage, on peut dire que l'exercice de la raison commence avec le langage lui-même [...] Cependant, pour que la raison commence à s'apparaître à elle-même et à se dire, il faut qu'intervienne un moment réflexif capable d'instaurer une distance, à l'intérieur même de la pratique de la raison, par rapport à son effectivité. La mise à distance de l'effectivité de la raison ne peut être intérieure à la raison que si cette effectivité même peut se dédoubler : c'est du point de vue du fonctionnement effectif de la raison que son effectivité doit lui apparaître. On pourra exprimer ce dédoublement en parlant d'une part de son effectivité thématique et d'autre part de son effectivité réflexive. C'est à la condition que puisse se constituer une telle effectivité réflexive que la pratique non réfléchie pourra devenir apparaissante et que la raison pourra commencer à se saisir du mouvement qui la porte. » (« La forme et le sens », p. 475-476).

et une mission.»⁹ La compréhension moderne de la raison reconnaît à cette tâche une primauté essentielle : « C'est cette tâche qui est première. La raison en nous est seulement ce par quoi nous pouvons nous accorder à ce qu'elle demande et suggère, la responsabilité par laquelle nous nous disposons à l'assumer. »¹⁰ Dans cette perspective, la raison apparaît essentiellement comme une tâche historique. Voilà précisément ce que représente la philosophie kantienne : l'émergence de l'autothématisation de la raison.

Ce qui vient d'être décrit, c'est au fond l'émergence du point de vue transcendantal, sur lequel s'appuie cette reconnaissance du caractère opératoire de la raison. Le point de vue transcendantal peut s'entendre comme la reprise radicalisée de l'idée de logique comme canon de la raison. La logique, comme science des formes pures du raisonnement, conduit « à l'idée d'une science de second ordre, régulatrice, par rapport à toute entreprise de connaissance qui prétend au titre de science », apte à assurer la normativité de tout raisonnement futur et ainsi exprimer l'essence même de la raison¹¹. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour parvenir à la découverte du discours transcendantal comme discours de la créativité. Cette découverte fait apparaître, par voie réflexive, le pouvoir créateur de l'esprit comme capacité « à se porter au-delà du constitué ». La raison se manifeste à elle-même comme son propre principe d'opération :

La raison devient alors, comme subjectivité, un pouvoir productif qui est conçu comme condition ultime de possibilité de toute compréhension, de toute liaison, de toute argumentation et de toute thématisation. Le thème de la logique est repris et réinterprété dans le cadre d'un discours transcendantal en lequel la raison s'expose à elle-même en sa puissance synthétisante et organisatrice, irréductible à tout conditionnement¹².

⁹ *TM*, p. 83.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *RE*, p. 180-181.

¹² *Ibid.*, p. 182

L'idée logique de forme subit alors un déplacement remarquable. Elle se présente désormais comme la modalité de constitution de l'objet, processus dans lequel se nouent l'univers propre de la raison comme principe d'organisation et l'altérité du monde.

2.1.2 le primat de la raison pratique et l'unité de la raison

On aura reconnu, dans ce qui précède, la théorie kantienne du primat de la raison pratique. Ladrière fait sien ce qu'il nomme « l'admirable discours kantien sur l'unité de la raison et l'intériorité de la raison pratique à la raison théorique ».¹³ Ce fut en effet l'incontestable mérite de Kant, au jugement de Ladrière, d'avoir mis en relief, dans son interrogation critique sur la portée du discours spéculatif, le lien inséparable qui lie le discours spéculatif et la structure de l'action¹⁴. Kant, en vertu du primat qu'il accorde à la raison pratique, scelle la figure moderne de la raison qui renverse l'ordre traditionnel de préséance entre la raison théorique et la raison pratique en faveur de cette dernière :

[La raison pratique] sous-tend la raison théorique elle-même comme la voix, en elle, du devoir, dont elle a la responsabilité, de s'accorder à toute l'ampleur de la réalité, en tant précisément que pénétrée par le "logos", principe universel de toute intelligibilité [...] C'est essentiellement sous la mouvance de cet impératif d'un devoir-être que se comprend la raison moderne¹⁵.

¹³ J. Ladrière, « Allocution de clôture », XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Bruxelles-Louvain-La-Neuve : 6-9 septembre 1982), *Justifications de l'éthique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984, p. 15. Voir *HV*, p. 24 et *RE*, p. 185.

¹⁴ C'est-à-dire « l'idée que l'interprétation spéculative de l'expérience est inséparable de la structure de l'action (en ce sens qu'elle a pour fonction de mettre en évidence les présuppositions nécessaires de celle-ci). » (*AS* II, p. 287). « Il faut ici rappeler, écrit Ladrière, que la raison n'est pas seulement raison théorique, réflexive, transcendantale ou herméneutique, mais aussi, et même primordialement, raison pratique, et que l'enjeu central de la raison pratique, c'est la liberté, ou plus exactement la possibilité d'une vie selon la liberté. Or il s'agit là non simplement de la liberté comme principe de l'action, mais des conditions concrètes de la liberté. » (*ICH*, p. 68). Cette primauté de la raison pratique, « forme fondamentale de la raison » (J. Ladrière, « Individu et individuation », dans Maynaud, P.-N., (textes réunis par), *Le problème de l'individuation*, Paris, Vrin, 1991, p. 23), est constante chez Ladrière, comme en témoigne par exemple les passages suivants : « La raison pratique est elle-même une dimension, à vrai dire fondamentale et fondatrice, de la raison est général. » (*DSI*, p. 213); « La raison n'est ni une propriété donnée, ni une réalité transcendante quelconque, mais une dimension irréductible, qui a son lieu dans l'action et qui se présente comme un projet d'instauration. On reconnaît ici la figure de la raison pratique. » (« Raison et irrationalité en politique », p. 294). Voir encore *EUR*, p. 99; « Philosophie et politique », p. 324; « L'universalité du salut du point de vue philosophique », p. 157.

¹⁵ *TM*, p. 183-184.

Nous sommes ainsi conduits au thème de la liberté, ou encore de la raison-liberté : la raison est responsabilité, source d'initiative répondant à une sollicitation perçue comme un appel¹⁶. En tant que porteuse d'une responsabilité, d'un devoir-être orienté vers l'avenir, la raison pratique est « l'action libre comme responsable d'elle-même, c'est-à-dire de son propre avènement, de son autoconstitution, de l'advenir d'un règne de liberté »¹⁷.

Selon cette perspective, la raison théorique n'est qu'un moment de l'action; en effet, l'intérêt qui anime la raison est fondamentalement d'ordre pratique, au sens où l'intérêt théorique de la raison est sous-tendu par le dynamisme fondamental de la vie éthique; les intérêts spéculatifs de la raison ne peuvent être disjoints de ses intérêts pratiques¹⁸. Cette présence de l'éthique à l'intérieur même du volet théorique de la raison n'est pas accessoire : elle relève de ce qui est à la racine même de la raison¹⁹. Cela suppose que le questionnement de la raison pratique rejoigne celui de la raison théorique :

L'autoconstitution de la raison théorique et l'instauration de la raison pratique doivent être, d'une certaine manière, le même processus. Ce qui n'est pensable que si les productions de la raison pratique se laissent interpréter elles-mêmes comme des péripéties de l'instauration visée par l'action, donc, s'il

¹⁶ « Elle (la raison) est, certes, puissance opérante; mais elle ne s'exerce selon ce registre qu'en prenant appui, au plus intime d'elle-même, sur un pouvoir-faire responsable, qui se reconnaît investi d'une mission. Nous retrouvons ici le thème de la liberté, source originaire, gardienne d'elle-même, c'est-à-dire autonomie. Mais si l'action est en effet pouvoir de poser une détermination à partir de soi, elle n'est nullement pouvoir arbitraire; l'autonomie a son effectivité dans l'écoute, et dans la réponse qui tente de s'accorder à la sollicitation. » (CDR, p. 218).

¹⁷ *Ibid.*, p. 219. Voir DSI, p. 214.

¹⁸ EUR, p. 95, 98-99; J. Ladrière, « Langage scientifique et langage spéculatif », *Revue philosophique de Louvain*, 69 (1971), p. 269. « Comme le thème kantien du lien entre raison théorique et raison pratique nous y invite, nous devons reconnaître que la recherche des principes n'est pas une affaire purement théorique, mais enveloppe une responsabilité, qui est à la fois à l'égard de soi, à l'égard de la raison, à l'égard de la qualité de l'être, et par là en un sens à l'égard de la réalité totale. » (TH(1985), p. 73).

¹⁹ « Ne faut-il pas penser, se demande Ladrière que la racine de la raison est d'ordre pratique et que la rationalité théorique n'est elle-même que la manifestation dans l'ordre cognitif d'une exigence pratique qui vise l'instauration d'un ordre éthique avant la reconnaissance d'un ordre de vérité ? » (« Le problème de la démarcation entre science et philosophie », p. 42).

y a une intériorité de l'éthique par rapport au théorique [...] Pour penser l'unité de la raison, il faut donc penser sur une même ligne ce double rapport au monde, celui qui recueille et celui qui amplifie et achève : dans l'acte qui recueille s'amorce déjà l'acte qui introduit la valeur et l'émergence de la valeur prolonge l'émergence du sens. L'éthique assume la logique; elle porte la vie des formes vers le royaume des fins²⁰.

Ladrière reconnaît le caractère hypothétique de cette vision, qui est sous-tendue par ce qu'il qualifie d'« hypothèse de grande envergure » cherchant à penser la communauté de destin de la raison théorique et de la raison pratique²¹. Cette intériorité du discours éthique fonde l'unité de la raison: en elle s'enracine la communauté de visée qui en intègre les diverses visées partielles²². C'est ainsi qu'il est permis de parler, estime Ladrière à la suite de Kant, d'une unité profonde ou foncière de la raison.

2.1.3 L'histoire comme Idée régulatrice

L'histoire constitue le domaine de la réalisation du projet de la raison pratique. En accordant à la raison pratique la préséance sur la raison théorique, Kant inscrit la raison dans l'histoire. Du même geste, il scelle la connexion étroite qui lie histoire et éthique : du point de vue philosophique, l'enjeu de l'histoire réside dans l'avènement d'un ordre éthique. Kant, rappelle Ladrière, pense l'histoire comme « le lieu d'une émergence, d'un processus à la faveur duquel doit se constituer une

²⁰ RE, p. 185-186. En d'autres termes, « les différentes formes de la raison sont inséparables les unes des autres. Il y a une présence de la raison pratique à l'intérieur même de la raison théorique : par ses motivations les plus profondes, la recherche même spéculative se rattache à un horizon éthique » (UCIF, p. 114). Une telle vision implique que la raison théorique soit déjà animée d'un moment pragmatique (« Rationalité », p. 801). Voir FR, p. 124-124; DR, p. 165 suiv.; « Science-rationalité-croyance », p. 1554.

²¹ « Il se pourrait que, de part et d'autre, une même puissance soit à l'oeuvre et qu'une même instauration soit en cause. À l'universel de la représentation aurait ainsi à s'accorder progressivement l'universalisation concrète des rapports humains, dans une entreprise qui, s'appuyant sur l'effectivité des relations qui se nouent dans le processus de transformation de la nature, aurait à construire le cadre adéquat d'une réciprocité sans frontières. » (« Logique et mystique », p. 73).

²² « Cette visée est de nature essentiellement éthique. Elle donne son orientation ultime à l'action. C'est donc essentiellement à l'effectivité de la raison en tant que « raison pratique » qu'elle se rapporte. Mais la raison théorique est comme enveloppée dans la raison pratique. La réalisation de la raison, envisagée dans la pluralité de ses formes, est nécessairement d'ordre pratique. Selon la parabole kantienne, c'est l'instauration de la "cité des fins". » (RC, p. 284-285).

réalité *sui generis*. »²³. L'histoire est le lieu où se joue le destin éthique de l'humanité. En chacune de ses dimensions, elle ne cesse de renvoyer à cet horizon que Kant appelle le « royaume des fins ». Les rapports entre l'histoire et l'existence, et entre l'histoire et éthique, ne posent en fait qu'une seule et même question :

Ce qu'il importe en définitive de comprendre, c'est comment l'histoire est le lieu d'un avènement, et comment, en chaque vie, sous une forme chaque fois singulière, se joue cela même qui est en question et en cause dans la totalité du mouvement historique (...) La question de l'histoire, de son sens, et de sa liaison à l'éthique et à l'existence, est inséparable de la question de la raison²⁴.

L'idée de téléologie

Cette interprétation essentiellement éthique de l'histoire s'arc-boute sur l'idée de téléologie, qui permet de nouer l'historique, le singulier (l'existence) et l'éthique, tout en les liant à la raison. Reprenant l'intuition de Kant, Ladrière affirme que toute configuration historique s'inscrit dans une structure téléologique assurant la pénétration réciproque de l'histoire, de l'existence et de l'éthique²⁵. En d'autres termes, elle assure le croisement de la singularité de l'existence et de l'universalité de l'historique et permet ainsi l'émergence de l'histoire comme lieu propre de l'éthique.

Dans cette optique, la réflexion sur la raison pratique ouvre l'accès à la liberté, et donc à l'interprétation de l'histoire. Comme en témoigne, entre autres, la préface à *Vie sociale et destinée*, l'idée kantienne d'une téléologie de la raison, liée à la problématique de la *Critique du jugement*, joue un rôle essentiel chez Ladrière. Le concept de téléologie permet, par l'intermédiaire du concept de finalité, d'articuler la légalité régissant la liberté humaine (découverte par la raison pratique) à celle de la nature (découverte par l'entendement). Il montre comment l'action morale peut devenir effective

²³ VSD, p. 9.

²⁴ *Ibid.*, p. 10.

²⁵ *Ibid.*, p. 13.

en s'insérant dans le monde phénoménal et comment elle peut s'accorder avec le cours du monde naturel, en raison de la connivence s'établissant entre les deux. Tout repose sur le concept de finalité, qui montre comment « l'action proprement humaine (qui est l'action morale) ne peut s'accorder avec le cours du monde naturel parce qu'il y a une convergence entre la finalité de la raison et la finalité de la nature »²⁶. La finalité de la raison s'établit à partir de l'idée kantienne des intérêts de la raison :

Qu'il y ait une finalité de la raison, cela ressort de la façon la plus nette de l'analyse de tout ce qu'impliquent les idées d'une part, l'impératif catégorique d'autre part. Il y a un " intérêt théorique " de la raison, qui est de penser la totalité des conditions comme horizon de toute expérience possible et comme principe architectonique qui commande le développement de la science. Et il y a un " intérêt pratique " de la raison qui est de constituer, par l'action, une totalité éthique²⁷.

La finalité de la nature, de son côté, se justifie par le recours à la distinction bien connue entre jugements déterminants et jugements réfléchissants. Le jugement réfléchissant, par l'intermédiaire de la notion de finalité, permet de saisir la nature comme une unité, c'est-à-dire de la penser sous la forme de la totalité : « Le jugement réfléchissant se représente l'ensemble des phénomènes de la nature comme concourant à la réalisation d'un destin grandiose, tel qu'il aurait pu être posé par une intelligence souveraine. »²⁸ Or, selon Kant, la nature englobe l'ensemble du phénomène humain. Elle trouve ainsi son prolongement dans l'histoire, lieu de l'action éthique :

C'est donc au niveau de l'histoire que peut véritablement être posé le problème de la réalisation effective de la liberté. S'il y a une finalité d'ensemble de la nature (du moins du point de vue d'une pensée réfléchissante ou spéculative) et si l'histoire est elle-même une partie de la nature, il est possible de découvrir une finalité dans l'histoire. Or cette finalité apparaît comme ce qui est exigé, précisément, par la réalisation de la liberté. Ainsi finalité de la nature et finalité de la liberté se rencontrent²⁹.

La finalité de la nature est la réalisation effective du « monde moral », du « règne des fins » :

²⁶ *Ibid.*, p. 192. Sur ce point, voir également J. Ladrière, « La finalité. Exposé introductif », *Le Supplément*, 205 (juin 1998), p. 11-47.

²⁷ *Ibid.*, p. 192-193.

²⁸ *Ibid.*, 193.

²⁹ *Ibid.*, p. 194.

Ainsi l'histoire, qui représente un ordre de nature, est assumée progressivement, sous l'action de ses propres lois de développement, dans l'ordre de la liberté. Et corrélativement la liberté trouve dans l'histoire sa réalisation concrète³⁰.

Le jugement réfléchissant, parce qu'il permet de lier nature et finalité éthique de la liberté, constitue ainsi l'assise d'une interprétation de l'histoire :

Elle [la pensée kantienne] s'inscrit dès lors dans une perspective qui doit nécessairement reconnaître une signification essentielle à l'histoire, en tant que celle-ci est le lieu concret en lequel se produit effectivement la rencontre de la nature et de l'esprit³¹.

Signification essentielle, qui tient au fait qu'il devient possible de penser l'individu en sa spécificité, en sa destinée, à partir de la problématique des rapports entre le sensible et l'intelligible, comprise très précisément comme celle de l'effectivité de la liberté ou encore de l'inscription de l'action libre — comme réalité nouménale — dans la réalité phénoménale. L'apport capital d'une telle vision de l'articulation des rapports entre la nature et la liberté réside en ce qu'il dégage l'historique de l'ontologique, accordant ainsi à celui-là toute l'ampleur de son autonomie et toute l'épaisseur de sa consistance, et par là reconnaissant à l'histoire une signification essentielle.

L'histoire comme ouverture et indétermination

Si la problématique kantienne est apte à penser l'histoire en tant que telle comme histoire, c'est qu'elle échappe au piège de la totalisation. Kant montre qu'il est possible de penser spéculativement l'histoire hors totalisation, c'est-à-dire de penser l'histoire tout en en préservant l'irréductible indétermination. En plus du schéma général d'interprétation suggéré par l'idée de téléologie — qui, nous le verrons, demande néanmoins à être soumise à une sévère révision critique — c'est cette essentielle ouverture de l'histoire que Ladrière admire chez Kant, dont la philosophie de l'histoire échappe ainsi au piège de la totalisation. Chez Kant, l'idée de téléologie est

³⁰ *Ibid.*, p. 194-195.

³¹ « Individu et individuation », p. 23.

liée à une essentielle indétermination de l'histoire. Pensée à partir de la problématique de la liberté, l'histoire n'est comprise ni à partir d'une loi d'essence, ni à partir d'une norme régulatrice se présentant sous la forme d'un modèle idéal de la cité authentique et indiquant très précisément ce qui est à instaurer. Si l'on peut parler d'une idée régulatrice, c'est uniquement au sens précis d'un principe de jugement, radicalement distinct de l'idéal auquel il est appelé à se rapporter et dont il refuse toute représentation³². Cette idée se contente de définir un ordre normatif comme tel, c'est-à-dire « une orientation et une exigence », l'anticipation d'un *telos* compris comme l'ouverture d'un horizon infini³³.

Chez Kant, l'idée de finalité éthique comme royaume de la moralité absolue est pensée comme un pur horizon. Il s'agit d'une idée transcendantale, qui ne peut être projetée dans l'empirique. Contrairement à Hegel, Kant situe l'interprétation de l'histoire par rapport à une limite inaccessible — la cité des fins —, c'est-à-dire par rapport à un terme qui ne peut être atteint de façon effective, qui ne peut être réalisé concrètement. Comme le précise Ladrière, il refuse de situer l'histoire « par rapport à une fin assignable »³⁴. Une « incommensurabilité » doit séparer la cité des fins de l'histoire effective : « Il y a [...] remplissement de l'idée éthique par des déterminations historiques concrètes sans que pourtant aucune figure historique puisse jamais être adéquate à la visée éthique. »³⁵ Au fond, Kant — et Ladrière après lui — refuse à la raison le droit de se situer du point de vue de la fin de l'histoire :

³² J. Ladrière, préface, Coll., *La justice sociale en question ? Contributions à une recherche réalisée par l'Association des dirigeants et cadres chrétiens (ADIC), avec le concours des Facultés universitaires Saint-Louis (FUSL)*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1985, p. 18 suiv.

³³ Préface, Maesschalck, M., *Droit et création sociale*..., p. XIX.

³⁴ *VSD*, p. 43.

³⁵ « Philosophie politique et philosophie analytique », p. 230-231.

L'intérêt du concept d'un ordre des fins est qu'il nous permet de penser de façon fondée, non sous forme utopique, l'horizon ultime de la raison, considérée dans sa dimension pratique [...] Ce concept n'a pas la prétention d'enjamber le temps et de placer d'emblée la pensée au terme de l'histoire. Il se construit entièrement à partir du présent, à partir d'une analyse de la structure interne de la volonté libre³⁶.

La raison se heurte à son inachèvement constitutif, à l'insurmontable décalage qui l'empêche de se réunir pleinement à elle-même et qui est celui qui sépare la cité des fins comme « idée-fin » et les possibilités effectives de l'histoire réelle. L'histoire est un processus infini, illimité, qu'elle ne peut absolument pas épuiser. La raison vit ainsi essentiellement, à même le présent, d'une exigence et d'une anticipation d'un monde à venir, d'un ordre à réaliser, qui se présente à elle comme l'horizon de son action. Chez Kant comme chez Ladrière, la philosophie ne peut aller au bout de l'ambition qui pourtant la constitue. Elle fournit une direction, une indication, celle de la dimension morale, de la vie authentique, mais elle n'accomplit pas elle-même cette dernière. C'est ainsi que la philosophie de Kant conduit à la problématique de l'espérance³⁷.

2.1.4 L'option transcendantale

L'indétermination, ou encore l'imprévisibilité de l'histoire chez Kant conduit au thème du transcendantal comme à sa clé de voûte. C'est en effet la reconnaissance du fait transcendantal — l'introduction d'une interrogation sur les conditions de possibilité de la connaissance et de l'action — qui, par la limitation qu'il impose à l'ambition de la raison, assure l'indépendance de l'histoire et de l'existentiel comme ordre propre face à l'épaisseur ontologique du réel. Le coup de génie de Kant est de fournir la possibilité de penser l'historicité, c'est-à-dire de penser l'histoire de manière ouverte, non totalisante.

Ladrière aime à souligner que l'introduction par Kant de la problématique transcendantale

³⁶ AS II, p. 328.

³⁷ « L'universalité du salut... », p. 154-157.

représente une métamorphose fondamentale du champ philosophique, qui a provoqué « un changement de perspective qui est de la plus grande portée »³⁸. Il s'agit de rien de moins qu'une transformation qui redéfinit, par l'introduction d'un nouveau style philosophique, ce qui constitue en propre le champ philosophique et qui représente un moment clé de l'histoire de la pensée dont nous vivons encore³⁹. En fait, ce moment n'est autre que celui de l'entrée de la raison en modernité. Pour Ladrière, le tournant transcendantal introduit par Kant est le point tournant du destin de la philosophie occidentale : à travers cette reprise, par voie de radicalisation, du projet philosophique antérieur, la philosophie découvre son domaine propre, le transcendantal. Cette découverte est corrélative de l'introduction de la perspective critique, c'est-à-dire la problématique des possibilités et des limites de la pensée⁴⁰. Du coup, la raison se trouve désormais reconnue en sa finitude, et donc en son historicité foncière. Ce déplacement du champ philosophique vers le transcendantal permet un glissement fondamental, qui consiste à faire passer celui-ci de la problématique ontologique à la problématique existentielle⁴¹. Voilà en quoi l'introduction de la perspective transcendantale est contemporaine de l'émergence de celle de l'historicité. En abandonnant le contenu de l'expérience au profit des conditions a priori qui en commandent le déploiement, la problématique transcendantale libère le champ existentiel comme tel. Dans l'optique d'une réflexion sur la raison, cela conduit à une « théorie transcendantale de la dynamique de la raison » plutôt qu'à une théorie de la raison comme ontologie des essences absolues. Il devient alors possible de penser l'historicité de la raison comme

³⁸ REX, p. 407.

³⁹ J. Ladrière, « Le projet philosophique et la foi chrétienne », *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), p. 298-299.

⁴⁰ « Individu et individuation », p. 22.

⁴¹ J. Ladrière, préface, Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge et mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Namur, Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix, 1995, p. 18-19.

non déterminée, c'est-à-dire hors totalisation⁴². L'approche transcendantale permet à Ladrière de situer sa recherche du sens du devenir dans un horizon de totalité sans pour autant prétendre à la totalisation, d'interpréter l'historicité de la raison hors du constitué et de la représentation.

La justification de ce point de vue est liée à une prise de conscience de la dimension éthique de la raison, elle-même appelée par sa dimension historique. En effet, l'histoire se manifeste comme déterminée par l'éthique : cette « détermination éthique de l'historicité », précise Ladrière fait de l'éthique « le constitutif le plus essentiel de l'historique »⁴³. En d'autres termes, l'éthique se trouve d'emblée insérée au coeur même du projet philosophique comme de l'histoire. Tant le projet de la raison compris comme instauration d'une vie sensée que l'histoire apparaissent porteurs d'un enjeu éthique décisif, précisément parce que l'instauration de la raison et celle de l'histoire coïncident comme unique projet de l'humanité. Commentant ce primat éthique de la raison dans laquelle celle-ci prend conscience d'elle-même comme devoir-être et téléologie, Ladrière écrit :

La question de l'histoire, de son sens, et de sa liaison à l'éthique et à l'existence, est inséparable de la question de la raison. C'est que celle-ci n'est pas simplement un pouvoir, donné une fois pour toutes avec l'existence de l'homme, et toujours égal à lui-même; c'est un destin, qui se joue dans l'histoire et constitue peut-être la fibre la plus centrale du devenir historique. C'est qu'il y a une connexion étroite entre la raison et l'éthique; car la raison n'est pas seulement l'effort, en nous, pour comprendre la totalité et en déchiffrer le sens, c'est aussi le pouvoir qui nous rend responsables de nous-mêmes et l'effort par lequel nous tentons de nous élever à l'exigence que cette responsabilité rend manifeste. C'est que la raison n'est pas seulement ce qui nous donne part à l'universel, le lieu d'une communication en principe sans limites, mais qu'elle est aussi ce lieu secret où, en chaque vie, se fait entendre l'appel unique qui la concerne en propre et se décide ce qu'elle fera en définitive et irrévocablement d'elle-même⁴⁴.

La thématique ladrièreenne de l'historicité de la raison chez Kant témoigne d'une

⁴² *PEP*, p. 181-183.

⁴³ « Philosophie politique et philosophie analytique », p. 223. Autrement dit, « c'est la présence d'un enjeu éthique qui donne à l'existence son caractère historique »; ce qui fait l'histoire, c'est la présence en elle de l'éthique, et donc l'enjeu qu'elle est pour elle-même.

⁴⁴ *VSD*, p. 10-11.

intelligence en profondeur des grandes intuitions kantiennes sur l'histoire, à travers une interprétation à la fois juste et libre qui s'accorde avec le meilleur de l'exégèse kantienne. Reconnaisant la collusion de la raison avec l'histoire, la philosophie de Kant témoigne d'une conscience de soi historique; elle se saisit comme s'inscrivant dans l'histoire de la philosophie devenue consciente d'elle-même⁴⁵. Elle introduit explicitement le concept d'« une histoire de la raison » envisagée essentiellement sous l'angle de la raison — ou du transcendantal, et non de l'empirique⁴⁶. La philosophie kantienne pense ce rapport de la raison à l'histoire selon deux axes qui tous deux travaillent la reprise ladriériste. Le premier envisage l'histoire — la rationalité de/dans l'histoire — essentiellement sous l'horizon de la moralité. Il s'agit du domaine de la raison pratique comme processus infini, orienté téléologiquement vers l'idéal de la réalisation intégrale du bien et du juste. Cette conception progressiste ouvre une véritable histoire de la *praxis*, au sens de l'effort historique de la raison façonnant le monde selon ses propres finalités et intérêts. Le second axe consiste en l'auto-explicitation progressive de la raison pour elle-même, à savoir la philosophie⁴⁷. Contrairement au précédent, cet aspect comporte un aspect de clôture ou encore l'idée d'un achèvement de la philosophie⁴⁸. L'historicité de la raison chez Kant s'appuie sur un certain nombre des postulats

⁴⁵ Voir B. Bourgeois, *art. cit.*

⁴⁶ Y. Yovel, *Kant and the Philosophy of History*. Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1980, p. 4.

⁴⁷ Telle que thématisée par exemple dans la seconde partie de la *Critique de la raison pure*, la « Théorie transcendantale de la méthode » qui s'achève par une « histoire de la raison pure ».

⁴⁸ Yovel, *op. cit.*, p. 5 suiv. Voir B. Bourgeois, *art. cit.*, p. 172 : « Car il y a pour Kant une *fin de l'histoire* comme processus d'objectivation de la raison (pour autant que celle-ci peut s'objectiver dans un contenu, moral-juridique ou spéculatif). » Cette dernière précision est essentielle; en effet, comme le précise Bourgeois dans la note 6 de la même page : « Cet optimisme par lequel — sur la base de principes certes forts différents — Kant anticipe le thème hégélien de la fin de l'histoire, ne vaut aucunement pour ce qui est de la réalisation de la fin morale suprême, à savoir de la fin éthique, puisque celle-ci renvoie à un acte libre comme tel inassignable phénoménalement, empiriquement, historiquement. » Sur cette idée de l'achèvement de la philosophie chez Kant, on pourra se reporter également à A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986, p. 211 suiv.

métathéoriques, que l'on peut, à la suite de Yovel, schématiser comme suit: 1) la raison conçue comme dynamique, c'est-à-dire comme processus d'autoconstitution; 2) l'accentuation de l'historicité de la raison en raison de la reconnaissance de sa finitude⁴⁹; 3) la conception de la raison comme système téléologique autonome d'intérêts⁵⁰; 4) l'ancrage de cette téléologie dans l'unité architectonique de la raison⁵¹. En dernière analyse, la philosophie de l'histoire de Kant s'arc-boute sur la dualité irréductible qui sépare la raison — la raison comme histoire — et l'histoire — la raison de/dans l'histoire —, sur la dichotomie entre l'idéalité (monde moral) et l'empirique, c'est-à-dire entre l'idéalité de l'histoire et son effectivité, ou encore la chose en soi comme liberté, comme Idée transcendante, et l'histoire. L'histoire kantienne est une histoire idéale construite à partir de l'idée de devoir, sans laquelle l'histoire humaine perd toute consistance. L'éthique — l'idée de liberté — opère la corrélation entre l'histoire et la raison, corrélation fondée à partir du principe du jugement

⁴⁹ « *The very status of rationality is not ready-made but constituted, depending on the spontaneous ground of the ego, and this supplies a systematic ground for assigning reason a "becoming" of its own. This becoming must, moreover, assume a specifically historical character because of the finitude of human reason [...]* As finite, human reason is necessarily confronted with the problem of its own historization. It is not an *intellectus archetypus*, in which there is no difference between the possible and the actual. Since it is finite, reason must inevitably suffer from a gap between its limited potential and its actual articulations; and it thus faces the problem or the task of gradually closing this gap. Reason does not immediately possess the full, though limited scope that it can attain in principle, but must be actualized in a progressive move of self-explication; and thus, again, human reason is subject to a historic or a becoming of its own. The finitude of human reason and its autonomy jointly account for the fact that Kant must admit the concept of ascent of rationality, not as compliance with external fixed rules, but as the *self-explication* of the human mind. » (*Op. cit.*, p. 13-14). La référence à l'ego exceptée, c'est tout-à-fait là la conception ladrière de la raison.

⁵⁰ « Kant describes reason primarily as a *system of interests*. Its basic feature is *teleological* activity, pursuing its own "essential ends" or immanent. This goal-oriented activity is what the "architectonic" of reason essentially means. » (*Ibid.*, p. 14).

⁵¹ « We can see that from the viewpoint of the architectonic unity of reason, its historicity becomes inevitable; even though, when the unity is finally achieved, the history of reason is *transcended*. This might seem a proto-Hegelian idea, had it not a typically Kantian corollary. According to the primacy of pure practical reason, even when the history of theory is consummated, the history of praxis is still open. The supreme interest of reason, under which the whole system is subsumed, is the creation of the moral totality, named the highest good; and this is an infinitely remote utopia, defining the perspective of future history. In this way the architectonic unity of reason, when attained, brings the history of theory to a close, while opening an infinite perspective for the history of praxis. » (*Ibid.*, p. 20-21).

réfléchissant qui permet d'appuyer le postulat d'idéalité sur l'empirique⁵².

2.2 Blondel

L'influence de Maurice Blondel est manifeste chez Ladrière. Tout en traversant l'ensemble de son oeuvre, elle colore tout particulièrement, et de manière très profonde, le concept d'*action*, l'un des concepts clés de la philosophie de Ladrière. On sait que cette idée d'action est au coeur de la philosophie de Blondel⁵³. Reprise par Ladrière, elle lui permet de réinterpréter l'idée kantienne de raison pratique dans une direction qui en accentue la charge d'historicité. Dans le contexte de la réflexion ladrière sur la raison, ce concept, identifié à la raison pratique, affirme et assoit avec plus de force la dimension pratique et par là éthique, de la raison. Cette dimension éthico-pratique se trouve infléchie dans une direction plus concrète, beaucoup plus proche de l'effectivité et de la singularité des situations historiques. L'emprunt du concept d'action rend ainsi possible un processus d'existentialisation de la raison, parallèle à celui que permet la reconnaissance, en phénoménologie, de son inscription dans le monde-de-la-vie, et assure du même coup la reconnaissance de l'immanence de la raison⁵⁴. Enfin, le concept blondélien d'action manifeste puissamment — sans doute davantage que celui, kantien, d'action pratique — l'incomplétude foncière de la raison, son incapacité à s'accomplir totalement, et son ouverture sur une espérance qui la dépasse. Cela provient du fait que, pour reprendre une expression de Jean Lacroix, la philosophie de Blondel demeure « une philosophie pratiquante »⁵⁵, dont le sens même est de conduire à la reconnaissance de la foi chrétienne

⁵² A. Philonenko, *op. cit.*, p. 11 suiv.

⁵³ M. Blondel, *L'action* (1893), Paris, PUF, 1950.

⁵⁴ Nous rejoignons le jugement d'A. Létourneau, dans *L'herméneutique de Maurice Blondel. Son émergence pendant la crise moderniste*, Montréal, Bellarmin, 1999, p. 21, affirmant que l'idée d'action permet à Blondel de dépasser le formalisme kantien.

⁵⁵ J. Lacroix, *Maurice Blondel*, Paris, PUF, 1963, p. 67.

comme seul remplissement adéquat de l'action humaine.

2.2.1 Le concept d'action

L'idée d'action manifeste l'orientation profondément éthique de la philosophie de Blondel, axée, comme l'explique avec bonheur Ladrière, sur le « projet d'une philosophie-conversion, qui doit nous élever à un mode pleinement authentique d'existence »⁵⁶. Non seulement cette philosophie révèle l'exigence constitutive qui anime l'existence, mais elle se propose encore de l'orienter dans le sens qu'indique cette exigence afin de la conduire vers sa vérité.

Ladrière introduit le concept d'action à l'intérieur de sa réflexion sur la raison. Les lignes qui suivent montrent qu'il a tout à fait intégré l'intuition blondélienne :

Le propre de l'action, c'est de ne pas être donnée mais d'avoir à se donner à elle-même, c'est d'être seulement proposée pour elle-même et de ne pouvoir être vraiment que dans la mesure où elle s'assume et se veut elle-même. Il y a donc ici une circularité qui est non seulement de l'ordre de la signification — l'action ne peut s'éclairer qu'en se mettant en mouvement — mais d'ordre ontologique : l'action n'est qu'en se faisant. Elle est proposée à elle-même comme exigence infinie, et son effort pour s'élever à la hauteur de cette exigence est un effort à la fois spéculatif et spirituel⁵⁷.

Chez Ladrière, c'est toujours à partir de l'expérience de l'*action* qu'est pensée la raison. Évoquant le lien intime qui unit ces deux dimensions de l'expérience, il écrit : « Celle-ci [l'action] est bien, en définitive, ce par quoi la raison se constitue [...] C'est bien l'action qui est première, en tant précisément que raison pratique. »⁵⁸ Si la raison doit être insérée dans l'expérience plus vaste de l'action, c'est qu'elle n'en est au fond qu'une modalité⁵⁹. Cela vaut bien sûr pour la raison pratique qui, en sa qualité de source de l'action, en vient à s'identifier à celle-ci⁶⁰. Chez Ladrière, les

⁵⁶ J. Ladrière, préface, Winckelmans de Cléty, Ch., *L'univers des personnes*, Desclée de Brouwer, 1970, p. XV.

⁵⁷ *AS* II, p. 224.

⁵⁸ *CDR*, p. 218-219.

⁵⁹ *DRTÉ*, p. 242.

⁶⁰ Ce qui autorise Ladrière à évoquer la raison pratique par le vocable « action » (*RE*, p. 185-186).

expressions « raison pratique » et « action » sont à toutes fins pratiques synonymes⁶¹. Mais, en vertu du primat de la raison pratique qui scelle l'unité de la raison, le concept d'action peut aussi s'étendre à la raison théorique : saisie sous sa modalité subjective, cette dernière apparaît en effet comme une raison productrice, « essentiellement active »⁶². Cela implique bien sûr une vision déterminée de la compréhension, qui ne soit pas uniquement spéculative; mais si l'on admet, comme Ladrière à la suite de Blondel, que le savoir est une forme d'action, alors la raison — même théorique — est action et peut être pensée essentiellement à partir de cette catégorie. C'est bien l'action qui permet de faire le lien entre le savoir rationnel et l'éthique⁶³. Le concept d'action permet ainsi de mettre en valeur la dimension instauratrice de la raison — et de préciser le statut opératoire de celle-ci sans le réduire à la simple instrumentalité. L'action en vient ainsi à désigner la raison comme telle. En définitive, si celle-ci apparaît tout à la fois comme source créatrice, pouvoir instituant et capacité de devenir, c'est qu'elle est fondamentalement action⁶⁴. Ainsi une double influence, kantienne et blondélienne, peut être aisément repérée chez Ladrière, établissant une filiation directe avec le philosophie de Königsberg et celui d'Aix en Provence, qui s'appuie sur le fait que tous deux affirment le primat de la raison pratique sur la raison théorique et donc la fibre éthique constitutive de la raison en son unité foncière⁶⁵.

⁶¹ « La raison pratique est essentiellement relative à l'action. Dans la mesure où elle s'exprime en un discours, celui-ci n'est pas un discours *sur* l'action, ce n'est pas un discours théorique. Mais c'est, pourrait-on dire, un discours-action. » (*EUR*, p. 95). La raison pratique est « raison dans l'action » (*Ibid.*, p. 97).

⁶² *RE*, p. 185.

⁶³ « Science and Ethical Rationality », p. 708.

⁶⁴ *CDR*, p. 213; *STHR*, p. 25 suiv. Voir *ÉPR*, p. 57-58, « Philosophie et politique », p. 324.

⁶⁵ « Il doit y avoir un lien profond, comme Kant le laissait déjà entendre, entre la pensée spéculative et l'action. La véritable vocation de la pensée spéculative n'est pas de constituer le monde et l'existence comme spectacles pour une sorte de perspective absolue, mais de contribuer à faire accéder l'existence à la vérité d'elle-même, dans une assomption progressive de la dynamique profonde qui la sous-tend et la constitue. Et la véritable

Le concept d'action permet à Ladrière de réinterpréter le discours spéculatif dans le sens d'un discours d'effectuation, d'un discours pratique non réductible au seul savoir théorique. Une fois replacée dans l'horizon d'un questionnement sur les principes, l'action acquiert sa portée spéculative⁶⁶. Mais le discours spéculatif se trouve du même coup retranché de l'espace de la représentation et son intention se trouve totalement modifiée. En lieu et place du discours de la représentation, se déploie désormais le discours de l'action. Le projet spéculatif est alors conçu comme une démarche opératoire :

[Le projet spéculatif est une] opération de l'esprit sur lui-même, donc comme un itinéraire, à portée non seulement spéculative mais aussi, en même temps, éthique, c'est-à-dire comme une expérience spirituelle dans laquelle se réalise une transformation, dans laquelle est mise en jeu, de façon de plus en plus radicale, ce qu'on pourrait appeler une destinée⁶⁷.

Comme le précise Ladrière, on retrouve ici le schéma de *L'Action*, mais appliqué à la dynamique de la raison :

Le discours, ici, est l'opération par laquelle la volonté voulante tend à coïncider avec la volonté voulue; le mouvement explicite, effectif de l'action tend à s'égaliser à son mouvement profond, implicite, constituant, à ses exigences définissantes [...] La pensée, ici, est son perpétuel dépassement, auto-affection et autotransformation, avènement incessant, événement au sens propre, advenir de ce qui doit être⁶⁸.

signification de l'action, comme Blondel l'a lumineusement montré, ce n'est pas seulement de modifier les rapports entre les êtres et les choses -ce n'est là que la face extérieure- mais c'est essentiellement de réaliser le vœu caché de l'existence en égalant progressivement l'effort de la volonté effective à l'exigence que fait valoir, au niveau même de son être, le vouloir constituant qui lui donne de pouvoir se poser comme vouloir de soi. Certes l'action, ainsi comprise, ne se réduit nullement au discours spéculatif, mais elle lui donne son lieu : c'est en s'inscrivant dans le mouvement de l'action que ce discours peut se constituer, ce qui signifie qu'il a une vertu transformante et qu'il a un caractère hautement auto-implicatif. La pensée spéculative, en tant que moment de l'action, est un certain mode de l'existence sur elle-même : elle demande un engagement spécifique qui concerne le statut même de l'existence. Lorsque celle-ci croit pouvoir reconnaître en telle structure son statut d'être, elle ne le fait pas à la manière d'un constat, mais dans une démarche par laquelle, assumant ce statut, elle s'interprète et se décide conformément à ce qu'il signifie, implique et exige. En reconnaissant ce qui le sépare d'un discours de représentation, le discours spéculatif est amené à se réinterpréter lui-même comme discours de l'effectuation. » (*AS II*, p. 288).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 305.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 223.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 223-224.

Dans cette optique, le discours se présente comme un perpétuel dépassement de lui-même, qui abolit sans cesse les figures qu'il produit. L'image qui le caractérise le mieux est la marche au désert⁶⁹.

2.2.2 Raison et existence

Le discours ainsi compris conduit au point ultime où la logique débouche sur la singularité de l'existence comme destinée⁷⁰. La notion d'action confère à la raison une puissante charge existentielle. Comme toute philosophie anthropologique, celle de Blondel est caractérisée, de manière constitutive, par son inscription « dans le mouvement même de l'existence ». C'est la raison pour laquelle « son discours n'est pas d'ordre descriptif, il est, si l'on peut dire, de l'ordre de l'effectuation. En essayant de reconstituer tout le mouvement de l'existence, il l'assume véritablement au fur et à mesure qu'il le reconquiert. »⁷¹ On voit en quel sens le discours de l'action est un discours d'immanence : « Mais la démarche d'assomption, ici, n'est pas extérieure ou postérieure au discours, elle se fait dans le discours lui-même, qui prend ainsi dès le début l'allure d'un discours éthique. »⁷² La notion d'action permet à Ladrière de s'inscrire dans la mouvance de la philosophie contemporaine qui a rejeté l'autarcie de la figure de la raison classique au profit d'une raison insérée dans l'existence⁷³. Cette conception élargie de la raison fait de l'existence son lieu même. Contre l'oubli de l'individualité caractéristique du rationalisme classique, elle réintroduit le caractère

⁶⁹ *Ibid.*, p. 224-225. Voir aussi J. Ladrière, « L'action comme discours de l'effectuation », dans Centre d'Archives Maurice Blondel, Journées d'inauguration, 30-31 mars 1973, Textes des interventions, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1974, p. 17-28.

⁷⁰ « Logique et mystique », p. 73-82 (spécialement p. 78 suiv.).

⁷¹ J. Ladrière, « La problématique actuelle de la philosophie chrétienne », p. 39, dans Coll., *Il senso della filosofia cristiana, oggi*. Atti del XXXII Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari - Gallarate 1977, Brescia, Morcelliana, 1978, p. 39.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *REX*, p. 405 suiv.

irréductiblement concret et singulier de l'expérience au coeur même du projet de la raison. Blondel permet ainsi de réinterpréter Kant en faisant davantage droit à la condition d'historicité de la raison⁷⁴.

2.2.3 Écart intérieur et donation

Le concept d'action permet d'éclairer pourquoi la raison est une perpétuelle recherche d'elle-même qui ne parvient jamais à l'accomplissement recherché. La raison est en effet affectée de cette même déhiscence interne qui affecte l'existence entre le voeu profond qui la porte et son effectivité, l'empêchant sans cesse de coïncider avec elle-même dans la réalisation intégrale de soi, la relançant constamment en avant, dans une démarche infinie⁷⁵. Puisqu'elle ne parvient jamais à s'égaliser à elle-même, c'est-à-dire à l'ampleur de l'exigence qui la constitue, la raison est animée de cette tension intérieure que nous avons dite, entre l'être qu'elle est appelée à être et l'être qu'elle est dans l'effectivité de son présent. Cette scission intérieure insurmontable permet de comprendre en quoi l'idée de raison comme instauration introduit l'idée d'un « excès de la raison opérante par rapport à la raison objectivée »⁷⁶. La dynamique profonde de la raison, qui est à la fois son insatisfaction permanente et son voeu d'accomplissement plénier, la pousse constamment hors du constitué, au-delà de la représentation, vers un lieu sans cesse à venir.

Si la raison ne parvient jamais à s'égaliser à elle-même, quoique ce soit là son voeu le plus profond, c'est parce qu'elle ne peut s'accomplir par ses propres moyens. On retrouve l'idée kantienne d'un inachèvement constitutif de la raison. La raison est absolument incapable de se donner ce qu'elle désire, ce qu'elle appelle de son voeu le plus cher. Seul un don pourrait répondre à cette espérance, en comblant enfin, une fois pour toutes, cet écart qui lui est constitutif et dont elle est l'épreuve

⁷⁴ Préface, Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique...*, p. 7 suiv.

⁷⁵ *EUR*, p. 301-302.

⁷⁶ *RP*, p. 153.

toujours renouvelée. Il en va ainsi de la raison comme de l'existence :

Or ce que ce discours (de l'action) révèle de plus en plus clairement au fur et à mesure qu'il s'élabore, c'est d'abord que le mouvement de l'existence ne peut se poursuivre et faire droit à toute l'exigence qui le porte en avant qu'à la condition de reprendre activement sur lui toutes ses conditions, donc de s'égaliser en quelque sorte à toute l'ampleur de ses présuppositions. C'est ensuite que cette tâche, qui est véritablement constitutive, excède ses propres ressources et que le discours arrive en un point où il peut seulement se disposer à accueillir, s'il s'offre à lui en quelque manière, un don qui ne peut être que pure grâce, dont il porte en lui l'attente et même le pressentiment, dont il ne peut pourtant pas postuler l'existence en vertu d'une nécessité d'essence dont il pourrait retrouver la trace dans l'analyse de sa propre structure interne⁷⁷.

La pensée blondélienne manifeste fortement en quoi la raison ne peut réaliser par elle-même ce qui est pourtant son propre projet. Elle exprime peut-être le mieux l'intuition qui porte l'ensemble de l'idée ladriérienne d'une eschatologie de la raison et qui s'exprime dans cette critique adressée à toutes les formes de pensée qui estiment pouvoir se suffire à elles-mêmes : « N'est-ce pas précisément le préjugé le plus tenace de la pensée que de se croire appelée à ne trouver qu'auprès d'elle-même l'élucidation définitive de l'énigme qui la transit et la met en mouvement ? »⁷⁸

La réinterprétation ladriérienne de l'idée kantienne de raison pratique par celle, blondélienne, d'action, se fonde sur la filiation qui relie Blondel à Kant, par delà la critique blondélienne de ce dernier et les différences réelles qui séparent ces deux penseurs⁷⁹. Cette filiation procède d'une intention commune, empruntant toutefois des voies différentes, ce qui fait dire à Lacroix qu'« en

⁷⁷ « La problématique actuelle de la philosophie chrétienne », p. 39-40. La citation se poursuit : « Le mouvement même de l'existence [...] porte en lui une exigence de radicalité qui excède ses propres capacités. Cette exigence qui le porte à rejoindre sa source pour en reprendre activement dans sa propre action la volonté originaire, est bien inscrite dans son essence, elle est constitutive. Mais dans l'ordre de l'accomplissement, elle ouvre sur une sorte de contingence, c'est-à-dire sur la survenance d'une réalité d'ordre événementiel. »

⁷⁸ « La philosophie et son passé », p. 340.

⁷⁹ Voir sur ce point A. Létourneau, *op. cit.*, p. 23-24, en particulier la note 44 de la p. 23, qui s'appuie sur les travaux de M. Jouhaud, ainsi que les p. 223-225. Létourneau résume ainsi l'interprétation de Jouhaud : « Ce commentateur soutient que Blondel a eu un rapport dialectique à Kant, fait de négation/intégration et de passage à niveau supérieur [...] Blondel critique le formalisme kantien de la raison pratique, mais du même coup il "phénoménalise" (l'expression est de Jouhaud) la raison pratique en faisant d'elle un moment du développement de l'action [...] Blondel reconnaît aussi à maintes reprises l'apport de Kant. » (note 44, p. 23-24).

réalité, Blondel a retrouvé le vrai dessein de Kant »⁸⁰. Quoi qu'il en soit de la question des rapports exacts qu'entretiennent ces deux philosophes, qu'il ne nous appartient pas ici de trancher, il n'en demeure pas moins que le propos de Ladrière s'autorise à bon droit de cette communauté d'intention qu'il a très bien perçue. De ce point de vue, il est permis d'affirmer que Ladrière incorpore à sa propre réflexion ces éléments essentiels de la reprise blondélienne de Kant que sont l'« existentialisation » de la raison, rendue possible par l'introduction du concept d'action et la radicalisation de l'incomplétude de la raison, que l'on trouve déjà chez Kant mais qui se trouve ici amplifiée en raison du caractère confessant de la philosophie blondélienne, plus affirmative que celle de Kant par rapport à l'altérité et à la nécessité pratique du christianisme.

2.3 L'enracinement phénoménologique

L'influence de la phénoménologie husserlienne sur l'oeuvre de Ladrière est capitale. Bien qu'elle puise à de nombreuses sources, Husserl constitue sans doute la référence la plus immédiate et la plus décisive de la philosophie de Ladrière, qui présente lui-même sa philosophie comme s'inscrivant dans le rationalisme phénoménologique⁸¹. Encore faut-il préciser que le Husserl dont il est ici question est celui de la dernière période, celui de la *Krisis*⁸². C'est dans ce texte ultime, et dans la mouvance posthusserlienne qu'il a suscitée, que s'enracine la réflexion de Ladrière. Son oeuvre est la poursuite, l'explicitation du rationalisme husserlien de la *Krisis*, ce qui lui confère une originalité certaine. Elle peut être comprise comme le volet rationaliste de la phénoménologie posthusserlienne, chemin assurément peu fréquenté et chapitre méconnu de l'histoire du mouvement

⁸⁰ J. Lacroix, *op. cit.*, p. 68.

⁸¹ *VSD*, p. 31.

⁸² *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (Hrsg. W. Biemel), The Hague, M. Nijhoff, 1962 (*La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (trad. et préface de G. Granel), Paris, Gallimard, 1976).

phénoménologique.

Ladrière trouve chez Husserl les outils nécessaires pour réinterpréter le projet du grand rationalisme dans le sens des réquisits imposés par le destin contemporain de la raison, c'est-à-dire dans le sens d'une prise en charge de l'historicité foncière de la raison⁸³. Husserl permet à Ladrière de reprendre et de prolonger, par-delà Hegel, les intuitions de Kant, qui se trouvent ainsi réinterprétées dans la sens d'une radicalisation de l'historicité de la raison. Conjointement à l'influence de Blondel, Husserl contribue à cette existentialisation de la raison que nous avons déjà évoquée, à travers le destin même de son oeuvre, qui conduit à la subversion de l'Ego transcendantal et à la mise en valeur de la thématique de la *Lebenswelt* tout comme à l'affirmation de la dimension herméneutique de la raison. Si, selon Husserl, le sens de l'histoire réside dans l'autoinstauration progressive de la raison, c'est-à-dire dans l'identification du devenir de l'humanité avec celui de la raison, une telle histoire s'enracine en définitive dans l'historicité de la *Lebenswelt* comme champ transcendantal où la raison trouve la condition de possibilité de sa propre historicité. Husserl permet ainsi à Ladrière d'inscrire le devenir de la raison au coeur même d'une historicité à caractère transcendantal mais non égologique.

2.3.1 De l'Ego transcendantal à la *Lebenswelt*

Malgré la signification historique qu'il lui accorde et l'estime manifeste qu'il lui porte, le projet husserlien, au sens de la phénoménologie transcendantale comme « savoir de soi dans une apodicticité absolue », est jugé excessif par Ladrière⁸⁴. Évoquant le destin historique de la

⁸³ REX, p. 405 suiv.; VSD, p. 19 suiv.

⁸⁴ La phénoménologie transcendantale, rappelle Ladrière, « reçoit la tâche de porter au jour la "vie constituante" et de rendre ainsi possible "l'ultime compréhension de soi de l'homme en tant que responsable de son être humain propre, sa compréhension de soi comme ayant son être dans la vocation à une vie dans l'apodicticité » (ICH, p. 65).

phénoménologie, Ladrière rappelle que celle-ci, comme tentative d'élucidation de la manifestation, de la phénoménalité du phénomène, s'est comprise selon deux modalités difficilement conciliables, soit par rapport à l'*ego* transcendantal, soit par rapport au monde vécu⁸⁵. Selon l'interprétation de Ladrière, qui reprend celle de Merleau-Ponty, l'idée directrice de *Lebenswelt* donne la clé de compréhension du projet husserlien; elle en dévoile la signification ainsi que la portée véritables, à savoir l'abandon du projet de fondation égologique au profit de l'explicitation du monde de la vie⁸⁶. Ladrière comprend en effet la portée véritable de la réduction husserlienne comme une réduction à la *Lebenswelt*, comme un glissement de la réflexion égologique du sujet transcendantal à ce milieu

⁸⁵ « Il est possible de comprendre ce projet même, qui implique en lui-même la possibilité d'une compréhension anticipativement radicale, soit dans le sens d'une remontée vers une instance constituante du type d'un Ego transcendantal, soit dans le sens de la mise à découvert d'un champ événementiel où a lieu l'institution même de la manifestation, de l'advenir des figures du champ phénoménal et de la possibilité d'une compréhension interprétative à laquelle s'accorde le projet d'une élucidation transcendantale. » (J. Ladrière, « Les apories de l'ontologie », dans Marx, J. (éd.), *Athéisme et Agnosticisme. Colloque de Bruxelles — Mai 1986*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, p.156-157).

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 61, note : « C'est dans sa dernière période que Husserl lui-même a pris pleinement conscience de ce que voulait dire le retour aux phénomènes et a tacitement rompu avec la philosophie des essences. » D. Carr interprète cette phrase de Merleau-Ponty de la manière suivante, sans pour autant se prononcer sur sa justesse : « These new dimensions of the *Crisis* introduce elements into phenomenology that strain to the breaking point, whether he fully recognized it or not, Husserl's philosophical program and undermine the results of his earlier works. » (*The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (translated, with an Introduction, by D. Carr), Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1970, p.xcxi). Au reste, l'adhésion au jugement de Merleau-Ponty n'empêche aucunement Ladrière de saisir fort bien que la thématique de la *Lebenswelt* constitue en même temps l'aboutissement logique et ultime de la démarche même de Husserl. Il est certain que cette thématique ne cesse pas de s'inscrire à l'intérieur de l'idéalisme transcendantal. Elle le conduit pourtant en ses ultimes retranchements, jusqu'à un point de tension extrême, à partir duquel il est possible de comprendre pourquoi elle a conduit à son éclatement chez les successeurs de Husserl sans pour autant que cet éclatement doive être compris comme un destin inévitable et nécessaire. À cet égard, F. Dastur exprime fort bien les choses : « Il ne semble pourtant pas que la problématique du monde de la vie soit incompatible avec l'idéalisme transcendantal, même si le thème de la *Lebenswelt* semble contenir en lui-même une force explosive capable de faire sauter les cadres de la pensée transcendantale. » (« Husserl », dans Folscheid, D. (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 284). Les deux points de vue ne s'opposent donc pas nécessairement (comme semble le penser D. Moran, *Introduction to Phenomenology*, London, Routledge, 2000, p. 181). À preuve, Ladrière lui-même : tout en récusant l'égologie transcendantale, il conserve l'idée d'une historicité transcendantale. On trouvera, dans le commentaire de N. Depraz sur la *Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, une excellente démonstration succincte de la thématique de la *Lebenswelt* comprise comme l'aboutissement ultime de la démarche génétique, c'est-à-dire comme l'aboutissement de la démarche même de réduction transcendantale (*La Crise de l'humanité européenne et la philosophie*, Paris, Hatier, 1992).

de genèse que constitue la *Lebenswelt*⁸⁷. Tel est, aux yeux de Ladrière, le sens véritable, ultime de l'oeuvre de Husserl, son legs même.⁸⁸ La réinterprétation de l'idéal husserlien de scientificité rigoureuse dans le sens du dégagement des structures du monde de la vie, et donc dans une optique résolue de finitude, permet ainsi de lever l'ambiguïté, mieux la tension qui le grève⁸⁹. Dans cette perspective, « l'activité rationnelle de la réflexion philosophique est seulement l'explicitation de ce qui est contenu dans l'expérience fondamentale de la "Lebenswelt" »; la phénoménologie devient carrément une théorie de la *Lebenswelt*⁹⁰. Ladrière partage ainsi le destin de la postérité husserlienne majoritaire, qui a cherché à prolonger la réinterprétation du projet phénoménologique déjà amorcée par Husserl dans la *Krisis* dans le sens de l'explicitation du monde vécu, comme une réflexion de l'expérience dans sa généralité et sa totalité au sens d'une théorie de la constitution du monde naturel.

La phénoménologie comme auto-explicitation de la Lebenswelt

Ladrière rappelle les deux grandes formes historiques de la phénoménologie. La première de ces formes est celle de l'égologie transcendantale⁹¹. Cette première étape a été suivie d'une seconde,

⁸⁷ VSD, p. 29. 33.

⁸⁸ « Cependant la formulation donnée par Husserl au projet de la phénoménologie restait marquée par un certain idéalisme, en ce sens que le processus de la constitution demeurerait attaché à un 'Ego' transcendantal, c'est-à-dire à une subjectivité pensée comme une condition suprême de possibilité de l'expérience. Dans son développement ultérieur la phénoménologie s'est détachée de cette formulation, qui ne paraissait pas pouvoir donner une expression adéquate à ses intentions initiales. » (REX, p. 406).

⁸⁹ PEN, p. 305.

⁹⁰ VSD, p. 30, p. 184.

⁹¹ « La phénoménologie [...], partie [...] du problème posé par les idéalités formelles, leur statut, leur justification et leur genèse, en arrive très rapidement à se proposer la tâche gigantesque d'une reconstruction de l'expérience, envisagée dans toutes ses variétés. Cette reconstruction s'effectue en deux étapes essentielles : il s'agit d'abord de revenir à l'instance égologique en laquelle s'origine véritablement l'expérience, et ensuite de montrer à l'oeuvre les opérations constitutives par lesquelles, en se déployant lui-même, dans les articulations de sa vie transcendantale, l'Ego fait advenir, en l'espace de sa rencontre avec le monde, une genèse incessante de sens, qui est la réalité même de l'expérience. » (« L'Abîme », p. 172).

dans laquelle le projet phénoménologique a été repris à partir du fil conducteur du « monde vécu »⁹². Ainsi délestée de tout subjectivisme, la phénoménologie peut être définie à proprement parler comme une autocompréhension de l'expérience, comprise comme le processus d'émergence de sens et visant à « reconstituer le mouvement même de l'autoconstitution de l'expérience »⁹³. La saisie de la donation comme telle, comme processus de sa propre production, c'est-à-dire la constitution de la donation, qui est l'axe même du projet phénoménologique, doit se comprendre comme équivalent à l'auto-explicitation de l'expérience : « il s'agit de rattacher le phénomène à sa possibilité originaire, et de re-constituer ainsi l'expérience en la diversité de ses péripéties et de ses structures. »⁹⁴. La réflexion doit se laisser entraîner par le mouvement même de l'expérience, c'est-à-dire par la dynamique même du phénomène⁹⁵. Dans ces conditions, ce qui est au principe de la donation comme processus, c'est-à-dire de l'apparaître du phénomène, ce qui en constitue la condition même de

⁹² « [La phénoménologie] a été réinterprétée par certains de ses représentants les plus éminents dans un sens profondément différent d'une réduction complète de l'expérience à une vie transcendante fondatrice. C'est l'idée de "monde vécu" qui devient le fil conducteur de la réflexion, mais la tâche — d'ailleurs indéfinie — d'une explicitation du vécu n'est plus, à proprement parler, une tâche de fondation : elle vise à rendre apparent ce qui opère tacitement dans les différentes modalités de l'expérience, non à découvrir l'instance centrale et indubitable dont elle ne serait en un sens que le produit. » (*Ibid.*, p. 175). La *Lebenswelt*, note Ladrière, « est très exactement au principe de la déconstruction de l'Ego transcendantal » (*CDR*, p. 216).

⁹³ « L'objectif est de réeffectuer par la pensée, de façon explicite, la constitution de l'expérience en toutes ses dimensions et de l'amener ainsi à la compréhension d'elle-même. Et la méthode consiste à revenir des pseudo-évidences de l'attitude quotidienne aux véritables données primitives à partir desquelles sont construites toutes les formations de sens qui constituent le tissu de l'expérience. Le "phénomène", qu'il s'agit de dégager en sa pureté, est précisément "ce qui apparaît", ce qui se donne, avant toute interprétation et toute élaboration conceptuelle. Mais dans le phénomène ce qu'il s'agit d'interroger ce n'est pas son contenu particulier mais ce qui le constitue comme événement premier de donation, ce qu'on peut appeler la phénoménalité du phénomène. Ce qui se révèle ainsi à l'analyse phénoménologique, en deçà des sédimentations que produit le travail de la raison, c'est le "monde de la vie", en sa concrétude mais aussi en son opacité. » (*REX*, p. 406). Voir « L'Abîme », p. 172; Préface, Winckelmans de Cléty, Ch., *L'univers des personnes*, p. XV suiv.; « Le projet philosophique et la foi chrétienne », p. 299 suiv.; J. Ladrière, « The Role of Philosophy in the Science-Theology Dialogue », dans Gregersen, N.H., Gorman, U. and Wassermann, C. (eds), *Volume 5 (1997) The Interplay Between Scientific and Theological Worldviews, Part I*, Geneva, Labor et Fides, 1999, p. 224.

⁹⁴ *ÉPA*, p. 28. Voir *FR*, p. 119-120.

⁹⁵ « Les apories de l'ontologie », p. 156; Voir également préface, Winckelmans de Cléty, Ch., *L'univers des personnes*.

possibilité, ce n'est plus la subjectivité transcendante, mais un milieu antérieur à celle-ci, qui se présente « comme la différenciation originaire qui pose la relation comme génératrice de l'expérience ».⁹⁶ La réflexion sur l'*Ego* se comprend désormais comme une réflexion sur l'expérience : « la description des structures de l'Ego n'est rien d'autre que la description des structures de l'expérience et donc du monde tel qu'il nous est donné, du monde en tant que système des phénomènes ».⁹⁷ C'est dans cette perspective d'une thématisation du monde vécu que le projet phénoménologique doit se comprendre comme un discours de constitution⁹⁸. En tant qu'expérience antéprédicative et préscientifique donnant accès au monde vrai, en tant que sol absolu de toute expérience, la *Lebenswelt* confère à la phénoménologie — et à la philosophie tout court — son thème et sa tâche propres. Il s'agit à la fois de montrer comment s'opèrent les modalités de constitution de l'expérience naturelle de la *Lebenswelt* et comment l'expérience en sa totalité, dans la diversité de ses strates, se constitue à partir de ce sol originaire. La thématique de la *Lebenswelt* constitue ainsi l'aboutissement de la démarche phénoménologique comprise comme démarche génétique, c'est-à-dire comme démarche visant à comprendre le dynamisme interne de la manifestation⁹⁹. La phénoménologie se propose en effet d'éclairer la genèse universelle, de « mettre à jour la dimension de la vie universelle comme vie absolue », d'en élucider la nature propre¹⁰⁰. Tel est bien le sens du

⁹⁶ DR, p. 170.

⁹⁷ VSD, p. 29.

⁹⁸ À propos de la phénoménologie comme discours de constitution, voir AS I, p. 183-186 ainsi que J. Ladrière, « Types de langage », dans Groupe de synthèse de Louvain, *Langage et symbole*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 1984, p. 33.

⁹⁹ PEN, p. 307.

¹⁰⁰ AS I, p. 184. Il s'agit de saisir le réel dans sa genèse même, comme « genèse absolue de toutes les formes, de tous les phénomènes et de toutes les significations ». La philosophie est portée par « la visée fondatrice d'une critique universelle, comprise comme condition d'instauration d'un discours adéquat, c'est-à-dire d'un système exhaustif de la parole » (*Ibid.*, p. 185-186).

programme de la « constitution » :

Il s'agit de reconstituer la totalité de l'expérience, en faisant pleinement droit à son enracinement dans le "monde de la vie". Il s'agit en somme de ré-effectuer, au niveau d'une analyse génétique, entreprise du point de vue de l'instance constituante elle-même [...], le processus même par lequel l'expérience se déploie, depuis les formes les plus immédiates de son inhérence aux "choses mêmes" jusqu'aux formes les plus abstraites qui caractérisent les grandes créations culturelles¹⁰¹.

Cette interprétation de la phénoménologie commande une certaine conception de la raison comprise comme « auto-compréhension radicale de l'expérience », elle-même saisie comme autoexplicitation de la *Lebenswelt*. La thématique du monde vécu confère à la raison son lieu propre et qualifie le sens de son projet : la raison ne fait qu'opérer le passage de la sphère du non-explicite à l'explicite. En d'autres termes, la réflexion sur l'expérience et l'auto-réflexion de la raison coïncident : « La réflexion sur l'expérience est identiquement l'auto-réflexion de la raison sur elle-même [...] L'auto-compréhension de l'Ego [...] est à la fois découverte de la raison en elle-même par elle-même et découverte de la rationalité de l'expérience et donc du monde tel qu'il est donné. »¹⁰² L'enracinement de la raison dans l'expérience en spécifie la tâche dans le sens d'une « auto-compréhension de l'être humain par lui-même, c'est-à-dire (comme) auto-compréhension radicale de l'expérience »¹⁰³.

La thématique du monde vécu, ou encore, ce qui revient au même, l'idée conductrice d'une auto-explicitation de l'expérience, contribue fortement à infléchir la raison dans le sens de l'historicité. Elle s'ouvre à la vie infinie du sens. L'idée même de *Lebenswelt* comme sol absolu de l'expérience exclut toute possibilité de réflexion totale. En effet, commente Ladrière, pour Husserl,

¹⁰¹ J. Ladrière. « La sémantique du langage philosophique », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1-2 (1976), p. 43.

¹⁰² *VSD*, p. 29. « L'activité rationnelle de la réflexion philosophique est seulement l'explicitation de ce qui est contenu dans l'expérience fondamentale de la "Lebenswelt". » (*Ibid.*, p. 30).

¹⁰³ *Ibid.*, p. 20.

« la vie de la raison n'est pas en effet mouvement infini de la réflexion, c'est l'auto-explicitation de la "Lebenswelt" elle-même »¹⁰⁴. Cela tient au primat de la perception : celle-ci élude en effet toute présentification absolue¹⁰⁵, La réflexion est elle-même inachevée et inachevable, ce qui renvoie, en définitive, à la structure de la temporalité de l'existant humain. On retrouve la perspective kantienne de la raison comme tâche infinie¹⁰⁶. Celle-ci se détaille, au niveau de la raison théorique, à partir de l'horizon de la vérité « comme science apodictique absolue » et au niveau de la raison pratique, à partir de l'horizon de la moralité « comme société de la réciprocité absolue ». Nous retrouvons à nouveau la perspective kantienne de l'espérance : « La raison c'est donc, selon cette perspective, l'espérance de la raison, c'est-à-dire l'espérance du sens, c'est-à-dire l'espérance de la vérité et de la moralité. »¹⁰⁷. La raison doit reconnaître sa finitude et son historicité : elle est tout l'inverse d'une doctrine métaphysique de l'absolu.

La conception de la phénoménologie comme auto-explicitation de l'expérience ouvre un processus d'« existentialisation » de la raison qui lui permet de se démarquer de l'abstraction où la

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁵ « Mais le type fondamental de l'expérience de la "Lebenswelt", c'est la perception, et ce qui caractérise la perception c'est qu'elle nous donne la chose elle-même, mais dans une multiplicité infinie de donations possibles. Il y a donc bien présence de la chose elle-même [...] mais cette présence n'est pas et n'est jamais une présence exhaustive. L'expérience est donc un enchaînement toujours ouvert de présentations. » (*Ibid.*).

¹⁰⁶ « C'est pourquoi la réflexion elle-même est inexhaustible; elle est toujours ouverte, comme l'expérience elle-même qu'elle doit expliciter, parce qu'elle est la réflexion d'un sujet lié au temps et par conséquent non entièrement présent à lui-même. La présentification qui s'accomplit dans le présent est accompagnée de la déprésentification qui est corrélatrice au passé et à l'avenir et qui signifie, comme le dit Merleau-Ponty, que nous sommes donnés à nous-mêmes, que nous ne nous faisons pas nous-mêmes, en un mot que nous sommes finis [...] Dans ces conditions, la raison doit être conçue comme une tâche infinie, comme un devoir, comme une idée conductrice, comme un horizon, elle ne peut être conçue comme pure actualité. La vie de la raison en nous, c'est cette marche infinie vers une apodicticité absolue que nous ne pourrions jamais atteindre mais qui cependant a un sens pour nous, une réalité pour nous, non pas comme une donnée présente, comme une détermination finie, mais comme une exigence, comme une inspiration, comme un appel, osons dire comme une vocation. » (*Ibid.*, p. 31-32).

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 33.

maintenait le rationalisme classique, en orientant la raison vers ce qu'il y a d'irréductiblement concret et singulier dans l'existence¹⁰⁸. Ce procès, induit par la thématique même du monde-de-la-vie, se trouve renforcé par le fait que la phénoménologie posthusserlienne croise les philosophies de l'existence. Sans toutefois s'y réduire, puisqu'elle demeure avant tout un rationalisme, la réflexion de Ladrière a été enrichie par l'apport de la phénoménologie existentielle¹⁰⁹. Il est facile d'y repérer les influences du Heidegger de *Sein und Zeit*, de Merleau-Ponty, de Sartre et de de Waelhens notamment. En procédant à la déconstruction du *Cogito* au profit d'une conception finie, située et incarnée de la subjectivité, la phénoménologie existentielle permet à Ladrière d'approfondir les intuitions husserliennes de la *Krisis*. Elle suppose l'abandon de la philosophie de la réflexivité dont le but était « de se réapproprier le mouvement constituant de la subjectivité » et le passage de « l'auto-réflexion de la pensée pure à la découverte de l'existence vécue », c'est-à-dire la reconnaissance de « la signification des enracinements et des solidarités cosmiques du sujet humain », l'émergence du « monde comme horizon d'appartenance et lieu d'émergence de l'existence »¹¹⁰. La tâche de la raison peut désormais s'entendre non seulement par rapport au projet de l'autocompréhension de l'expérience, mais encore, et de manière équivalente, comme la mise au jour conceptuelle de la structure de l'existence. En d'autres termes, l'existence, en son altérité et son antériorité par rapport à la raison, se manifeste comme le lieu même de la raison. Loin d'être la présence à soi d'une essence, dans la parfaite transparence de la réflexivité pure, la raison se reconnaît insérée dans un mouvement qui à la fois la précède et la dépasse, dont elle émerge mais auquel elle ne cesse de retourner. Elle est mesurée par une double altérité insurmontable, celle des autres

¹⁰⁸ REX, p. 405.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 406.

¹¹⁰ AS II, p. 15.

dimensions de l'existence et celle de l'existence elle-même. Elle prend du même coup conscience, de manière plus explicite, des limitations et des conditionnements dans lesquels elle inscrit nécessairement son exercice¹¹¹.

L'inflexion herméneutique de la phénoménologie

La phénoménologie de Ladrière s'inscrit dans l'appartenance déclarée à la postérité herméneutique de la phénoménologie, telle que développée par Ricoeur. Ladrière intègre le moment herméneutique dans sa théorie de la raison, sans pour autant l'y réduire. Mais sa pensée appartient bel et bien à ce que Jean Greisch a bellement appelé « l'âge herméneutique de la raison »¹¹², au sens où elle reconnaît l'aspect herméneutique de toute interprétation de l'expérience. En effet, comme l'explique Ladrière, c'est le projet même d'une élucidation de l'expérience par elle-même qui conduit à la réinterprétation herméneutique de la phénoménologie au sens de l'herméneutique ricoeurienne¹¹³. Mais chez Ladrière la phénoménologie, loin de se transmuier simplement en herméneutique, conserve sa préséance :

Mais pour être philosophiquement signifiante elle (la pratique herméneutique) doit être elle-même reprise dans la perspective d'élucidation radicale qui est celle de la phénoménologie. Ainsi se construit une nouvelle interprétation de la phénoménologie, celle de la 'phénoménologie herméneutique', dans laquelle se croisent les thèmes inspirateurs de la phénoménologie husserlienne, ceux de la philosophie de l'existence et le questionnement venu des sciences humaines et mis en évidence par le structuralisme. C'est dans l'oeuvre de Paul Ricoeur qu'elle a trouvé son expression majeure¹¹⁴.

¹¹¹ RC, p. 288.

¹¹² J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.

¹¹³ « Le projet d'une compréhension radicale de l'expérience ne peut se réaliser par la voie d'une simple réflexion, dans laquelle l'Ego se réapproprierait ses propres structures constituantes, il doit prendre la forme d'une entreprise de déchiffrement qui est analogue au déchiffrement d'un texte. C'est la pratique herméneutique qui devient le thème inspirateur de la démarche philosophique. » (*REX*, p. 407).

¹¹⁴ *Ibid.* Ladrière distingue deux types de philosophie herméneutique : le premier s'attache à l'interprétation des figures et des symboles; le second est représenté par la philosophie analytique. Il est intéressant de noter que Ladrière donne comme exemple du premier type le Hegel de la *Phénoménologie de l'esprit* (en ce qui touche à l'interprétation des figures) et l'oeuvre de Ricoeur (en ce qui a trait à l'interprétation des symboles). La phénoménologie herméneutique de Ladrière s'inspire en effet de ces deux penseurs de manière avouée : elle

L'interprétation herméneutique de la phénoménologie opère le glissement d'une interprétation de la raison centrée sur la vie subjective à une interprétation orientée à partir de sa vie objective. La raison n'est plus appréhendée en sa subjectivité même, mais par le biais de l'extériorité en laquelle elle s'atteste. La souveraineté de la conscience réfléchissante, réflexive, est contestée¹¹⁵. Au *Cogito*, elle oppose une subjectivité comprise non plus comme pure présence à soi mais comme « une instance besogneuse, toujours déjà donnée à elle-même, chargée de contingence »¹¹⁶. En effet, le propre de la phénoménologie est d'avoir montré l'enracinement du sujet dans un mouvement qui tout à la fois l'englobe, le précède et le dépasse¹¹⁷. Plutôt que de chercher la réappropriation du mouvement constituant de la subjectivité, à la manière de la philosophie de la réflexivité, elle opère le déplacement de « l'auto-réflexion de la pensée pure à la découverte de l'existence vécue, reconnaissant ainsi « la signification des enracinements et des solidarités cosmiques du sujet humain » et l'émergence du « monde comme horizon d'appartenance et lieu d'émergence de l'existence »¹¹⁸. L'inflexion herméneutique poursuit, en l'accentuant, cette contestation. L'extériorité, en laquelle la raison se projette comme en un milieu expressif, constitue le médium dans lequel la vie de la raison se manifeste à la conscience et par lequel elle reçoit sa forme spécifique. Renonçant aux ambitions de la philosophie réflexive, la stratégie herméneutique ne pense pouvoir retrouver le sens

croise la thématique hégélienne de l'esprit objectif (figures de la raison) et la critique de la philosophie réflexive de Ricoeur (« Types de langage », p. 34).

¹¹⁵ Par philosophie réflexive, Ladrière entend un type de philosophie « qui fait du sujet une instance souveraine, première par rapport à tous ses actes et à toutes ses représentations, capable en principe de se ressaisir adéquatement, dans son pouvoir d'être, à la racine de ses opérations » (*AS* II, p. 250). L'œuvre de Hegel en est l'illustration exemplaire (« Type de langage », p. 33). Sur l'acte réflexif et sa critique, voir *AS* I, p. II-III, 7-8 et « La philosophie et son passé », p. 332.

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ « Anthropologie et cosmologie », p. 154.

¹¹⁸ *AS* II, p. 15.

de la démarche intérieure de la conscience « qu'à partir des objectivations attestées et intersubjectivement repérables »¹¹⁹. Son pari est le suivant : le passage ou le détour par l'extériorité fournit le moyen effectif d'un cheminement qui doit permettre à la pensée réfléchissante de se ressaisir à partir de ses expressions. Les démarches de la raison ne sont pas ressaisies de l'intérieur, mais de l'extérieur. Seule l'objectivation de l'expérience de la raison permet d'en retrouver la modalité structurante spécifique. Ainsi, reprenant les mots mêmes de Ricoeur, Ladrière choisit, en lieu et place de sa version courte, le « chemin long » de la réflexion¹²⁰. Ladrière comprend ainsi le projet philosophique comme une herméneutique généralisée, dont la tâche propre, conformément à son inspiration phénoménologique, vise l'éclairement de la genèse universelle, ou en encore comme une herméneutique radicale de l'existence¹²¹.

La phénoménologie, tout en assumant sa portée spéculative, c'est-à-dire en cherchant à adopter un point de vue totalisant, ne cherche pas pour autant, comme les philosophies de la réflexion totale, à se placer d'un point de vue englobant. Elle introduit en effet une dimension anthropologique

¹¹⁹ AS I, p. II.

¹²⁰ « Le "chemin court" est celui de la méthode réflexive, par laquelle l'acte de pensée tente de se ressaisir dans son effectuation même. Le "chemin long" est celui de l'herméneutique, c'est-à-dire d'une tentative d'interprétation qui passe par le détour des oeuvres, des institutions, des événements et des paroles. » (« La problématique actuelle... », p. 335).

¹²¹ AS I, p. 184; RP, p. 146. Voir J. Ladrière, « Sur la notion de critère », *Concilium*, 175 (1982), p. 28. « Un système herméneutique se présente comme un déchiffrement progressif de l'expérience, mettant en évidence, par couches successives, les structures qui sont impliquées dans ce qui est donné et dans les termes desquelles s'élabore une compréhension de plus en plus adéquate à l'expérience par elle-même. On pourrait citer, comme appartenant à ce type, les philosophies de style phénoménologique : l'idée même de phénoménologie est celle d'un dévoilement progressif du phénomène, c'est-à-dire d'une mise en évidence, si possible exhaustive, de tout ce qui est impliqué dans ce qui se montre. Une phénoménologie est une théorie de la manifestation [...] Dans un système herméneutique, la logique est une théorie de l'interprétation; elle a pour tâche de montrer comment peut et doit se réaliser le processus de transgression qui permet de faire apparaître la structure de la manifestation, comment l'élaborent les concepts interprétatifs et en vertu de quelle exigence chaque étape interprétative appelle la suivante. » (J. Ladrière, « Contribution » dans Havet, J. (dir.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Deuxième partie/Tome second : Science juridique, philosophie*, Paris/La Haye/New York, Mouton/Unesco, 1978, p. 1178).

au sein de la variété spéculative de la philosophie et cherche à se placer au sein du milieu universel de sens dans lequel l'expérience peut se déployer :

Mais une réflexion qui entend montrer comment l'expérience vient à son sens ne peut se séparer de l'expérience elle-même [...] Il faut une méthode qui, s'installant au coeur même de l'expérience, fasse passer celle-ci dans son propre mouvement. Le prototype de ce genre de démarche est celui de la phénoménologie, qui tente précisément de revenir en-deçà des objectivations du langage catégorial et de l'analyse scientifique pour ressaisir du dedans d'elle-même la pulsation de la vie de la conscience (sic) et la genèse de sens qui s'effectue en elle de façon incessante¹²².

Le projet de l'autocompréhension radicale de l'expérience comme réappropriation réflexive, par l'expérience, de sa propre constitution, plutôt que d'emprunter le chemin de la réflexion radicale au sens d'une récapitulation interprétative, se conçoit « comme retour à un principe constituant, immanent à l'expérience elle-même en tant que telle », lui-même interprété comme « le mouvement d'une constitution toujours en train de se faire, renvoyant à la double énigme d'une provenance à jamais inassignable et d'une destination toujours advenante, qu'évoquera le terme d'excédence »¹²³. La phénoménologie, de son propre mouvement, conduit au soupçon que la donation appartient d'elle-même au registre herméneutique, en ce sens que le phénomène ne se donne jamais dans une transparence totale, directe, parfaite. La simple monstration n'est pas suffisante pour tirer au clair la signification profonde de la phénoménalité :

La recherche de la compréhension est conditionnée par la structure même de l'expérience, qui est de nature à susciter le questionnement, parce qu'elle est partiellement opaque, mais qui, en même temps, nous livre d'elle-même des indications qui permettent de l'interpréter [...] Il s'agit donc essentiellement d'une réappropriation, dans et par la réflexion, de l'expérience elle-même, prenant appui sur la clarté qu'elle livre d'elle-même quant à sa propre constitution. Bref, il s'agit de la philosophie comprise comme auto-compréhension de

¹²² « La problématique actuelle... », p. 31. Il est intéressant de noter que, dans le même texte, Ladrière classe également la philosophie de Blondel parmi la variante anthropologique de la philosophie spéculative.

¹²³ *ÉPA*, p. 28. Voir *FR*, p. 119-120.

l'expérience¹²⁴.

L'inflexion herméneutique de la phénoménologie explicite et confirme l'intuition phénoménologique selon laquelle aucune thématization ne peut épuiser l'infinité des modalités de la donation. Il n'y a pas intuition directe des essences, et donc pas de discours totalisant¹²⁵. Toute compréhension n'est toujours qu'une précompréhension « qui ne peut jamais être adéquate à ce qu'elle vise. Ce que traduit l'idée d'excédence »¹²⁶. La dimension herméneutique contribue à asseoir l'historicité de la raison : en mettant ainsi en jeu la dynamique propre du sens, la raison fait en effet référence à une « historicité instauratrice »¹²⁷.

2.3.2 Le devenir de la raison comme fait transcendantal

On trouve chez Husserl une interprétation du devenir de la raison, intimement liée à une interprétation du sens de l'histoire. Celui-ci réside dans le cheminement de la raison vers son propre accomplissement. Mais la raison n'épuise pas pour autant l'histoire, elle ne recouvre pas la totalité de la signification de l'histoire, parce qu'elle demeure essentiellement corrélatrice de la *Lebenswelt*, en laquelle elle découvre la condition de possibilité de son historicité.

L'histoire comme avènement de la raison

Pour penser la raison comme histoire, il faut pouvoir établir un lien entre les deux, c'est-à-dire

¹²⁴ DR, p. 169 « On ne peut se soustraire à l'événement originaire de la donation [...] Mais la donation n'est jamais saturante. Une distance se marque en elle entre ce qui se montre effectivement, et que l'on ne peut que recueillir, et ce qui, en cette monstration même, s'annonce comme le processus de sa survenance. Ce qui se montre est apparemment parfaitement clair : l'apparaître révèle très exactement ce qu'il a vertu de faire apparaître. Et pourtant il y a en lui un aspect énigmatique, la présence de ce qui rend possible son apparition, ce par quoi il renvoie à son origine et à sa destination. La clarté qui se donne n'est donc que très partielle et il y aurait illusion à la croire radicale. » (FR, p. 118).

¹²⁵ HV, p. 48.

¹²⁶ PEN, p. 305.

¹²⁷ HÉ, p. 124.

montrer la connexion qui relie l'événementialité historique à la raison; il faut être en mesure de lier les problématiques de la signification de l'histoire et de la raison. Cela suppose fondamentalement que la raison soit comprise comme le dynamisme qui confère à l'histoire son propre sens; il demande que la raison soit liée à l'histoire, plus précisément à l'historique et à l'existentiel. Or, dit Ladrière, dans cette interrogation philosophique sur l'histoire, commence à apparaître l'idée d'une destinée de la raison : « Dans la connexion qui ainsi s'établit entre le questionnement sur l'histoire et l'idée de raison commencent à se conjoindre le thème de l'événement et celui de la destinée de la raison. »¹²⁸ Cette conjonction, Ladrière l'explique de la manière suivante. Dans sa réflexion sur l'histoire, la raison prend conscience d'elle-même, à la fois comme tâche et comme pouvoir. Cette prise de conscience s'exprime dans l'idée de *logos*, qui donnera l'idée moderne de raison. C'est alors que pourra se manifester clairement la connexion intime qui unit histoire et raison : désormais l'historicité de la raison apparaît comme le sens immanent de l'histoire¹²⁹. Ici, comme en d'autres lieux, se trahit l'influence de Husserl sur la pensée de Ladrière, qui fait sienne la conception husserlienne selon laquelle l'histoire de la raison est identique à l'histoire de l'humanité¹³⁰. La raison, non seulement se reconnaît capable, par sa vertu propre, d'identifier une trame sensée au sein de l'histoire, mais découvre que le sens de l'histoire n'est autre que sa propre instauration. Selon Husserl, le sens vrai de l'histoire n'est autre que l'accomplissement de la raison, ce que Ladrière commente ainsi :

Ce qui fait le caractère historique de l'histoire, ce qui lui donne son sens et ce qui fonde ainsi l'historicité de l'homme, c'est le cheminement de la raison vers son propre accomplissement et sa propre compréhension, sous la forme de la science, au sens le plus élevé de ce terme, du savoir

¹²⁸ *ER.*, p. 362.

¹²⁹ *PEN.* p. 306; *STHR.* p. 21.

¹³⁰ *VSD.* p. 51-52.

véritable, c'est-à-dire la philosophie¹³¹.

Pour que l'institution de la raison puisse être comprise comme sens du devenir historique, il est nécessaire que la raison prenne conscience d'elle-même comme étant constitutive d'un projet historique, celui d'une histoire sensée¹³². En d'autres termes, elle doit prendre conscience de sa propre condition historique. Ainsi la téléologie de l'histoire se confond avec celle de la raison, pour ne plus en former qu'une seule¹³³. Dans cette perspective, non seulement le sens de l'histoire, mais l'existence de l'histoire tout court, en son effectivité, se trouvent liés à l'institution historique de la raison. En effet, si la philosophie, comme le veut Husserl, se définit par l'institution de la raison au sein de l'expérience humaine, alors l'histoire n'est pas autre chose que l'institution de la raison¹³⁴. Il y a comme une solidarité, voire même un recoupement, du devenir historique et de la raison, elle-même devenir. Raison et histoire deviennent transparents l'un à l'autre : l'institution de la raison constitue la trame du devenir historique et lui confère son sens; réciproquement, l'histoire est le lieu où la raison se découvre à elle-même et où elle prend conscience de sa propre historicité :

L'homme, commente Ladrière, est donc historique parce qu'il est philosophe. La philosophie, en effet,

¹³¹ *Ibid.*, p. 52. Comme l'affirme De Waelhens, que commente Ladrière, « la raison est institution d'elle-même; elle se construit à travers l'expérience humaine, elle est le sens de l'expérience humaine se faisant, elle est le sens immanent de l'histoire. » (*PEN*, *loc. cit.*).

¹³² *ICH*, p. 66, 70.

¹³³ « Or si la raison nous apparaît, ou plutôt s'apparaît à elle-même à la fois comme cette puissance de l'esprit qui est capable d'éclairer l'histoire, d'y reconnaître un destin sensé, et comme la forme de vie à instaurer qui est l'enjeu réel de l'histoire, elle se révèle comme étant elle-même historique, venant à elle-même dans un devenir où émergent des figures successives qui font apparaître de plus en plus visiblement les structures constitutives. Et dans la manière dont se construit ce devenir se révèle un mode spécifique d'historicité, en lequel — c'est le pari de la raison — l'histoire elle-même, en la variété de ses dimensions, est appelée à trouver sa cohérence, son intelligibilité et sa destination. » (*ER*, p. 362).

¹³⁴ Commentant l'œuvre d'Alphonse De Waelhens, influencée par celle de Husserl, Ladrière écrit : « Le ressort profond du mouvement philosophique [...] c'est la réflexion de l'institution de la raison, l'entrée dans la réflexion de ce qui s'institue dans la raison, ou de la raison qui s'institue [...] Nous dirions donc — écrit Alphonse De Waelhens — que la philosophie est l'institution de la raison dans l'ensemble de l'expérience humaine en tant que cette institution se réfléchit elle-même. » (*PEN*, p. 306).

c'est la raison en acte, et la raison est essentiellement clarté, non seulement projection de clarté sur ce qui lui est extérieur, mais aussi, et d'abord, clarté à soi-même; la philosophie, c'est la raison se disant à elle-même et assumant pour elle-même la responsabilité de son propre destin¹³⁵.

Cette liaison du projet philosophique — comme projet de la raison — à l'histoire signifie que ce projet doit s'entendre au sens d'un « projet d'une vie selon la raison », de l'accomplissement de l'existence sous sa forme véritable c'est-à-dire philosophique. C'est en ce sens que la raison, en tant qu'institution d'elle-même et sens immanent de l'histoire, se présente comme un enjeu fondamental, celui de la responsabilité de son propre destin. Cet enjeu, c'est celui de l'instauration de l'humain. L'intelligibilité de l'histoire fonde son caractère humain et ainsi l'historicité de l'être humain¹³⁶. En cela se manifeste la signification de la vie sensée que recherche la raison. En effet, dans une telle perspective, le sens de l'histoire n'est autre que l'instauration de la raison en tant que forme de vie :

Or si la raison nous apparaît, ou plutôt s'apparaît à elle-même à la fois comme cette puissance de l'esprit qui est capable d'éclairer l'histoire, d'y reconnaître un destin sensé, et comme la forme de vie à instaurer qui est l'enjeu réel de l'histoire, elle se révèle comme étant elle-même historique, venant à elle-même dans un devenir où émergent des figures successives qui en font apparaître de plus en plus visiblement les structures constitutives. Et dans la manière dont se construit ce devenir se révèle un mode spécifique d'historicité, en lequel — c'est le pari de la raison — l'histoire elle-même, en la variété de ses dimensions, est appelée à trouver sa cohérence, son intelligibilité et sa destination¹³⁷.

Il suit de cette vision husserlienne des rapports entre la raison et l'histoire un certain nombre de conséquences, toutes importantes pour comprendre la conception ladriérienne de l'historicité de la raison. Elles marquent en effet le lien entre l'histoire et l'institution réflexive de la raison comme processus de sens immanent à l'histoire sous la forme de la responsabilité de l'instauration de la vie sensée :

D'abord que l'histoire peut être comprise effectivement comme institution de la raison, comme la raison s'instituant. Cela implique deuxièmement que cette institution peut se réfléchir, et que le produit

¹³⁵ VSD, p. 52.

¹³⁶ Ibid., p. 49.

¹³⁷ ER, p. 362.

de cette réflexion s'incorpore au processus, donc est exigé par celui-ci comme moment constituant, ou encore ne peut tomber à l'extérieur de ce processus. Cela implique troisièmement que cette réflexion doit montrer ce qu'est la raison qui s'institue et donc faire apparaître l'essence problématique de la raison. Cela implique quatrièmement qu'il n'y a pas de point de vue extérieur dans lequel se situerait depuis toujours la raison et à partir duquel elle tenterait de convertir progressivement à elle les différents secteurs de l'expérience. Et cela implique enfin, cinquièmement, que c'est de l'intérieur même du mouvement historique que la raison surgit, que c'est de l'intérieur même de ce mouvement que viennent la possibilité et l'exigence de la réflexion, l'énergie qui la porte. Ce qui signifie, en d'autres termes, que c'est cette même raison, qui est instituante d'elle-même, qui fait la réflexion¹³⁸.

Bref, il est clair que pour Husserl l'histoire est un cheminement dont le sens est rigoureusement déterminé¹³⁹. Husserl permet ainsi de penser les conditions de possibilité du devenir historique, à une condition près, précise Ladrière : que soit relativisés, en tablant sur son refus de la totalisation historique, le caractère excessif, l'absoluité de la position husserlienne selon laquelle la forme accomplie de la philosophie réside dans le savoir de soi dans l'apodicticité absolue compris comme le *telos* immanent du destin historique de l'humanité¹⁴⁰. À la différence de Hegel, en effet, Husserl ne conçoit pas l'achèvement de l'histoire comme un accomplissement effectif, en raison précisément de la condition historique de la raison¹⁴¹. La conception husserlienne de l'histoire est marquée par l'infinitude, l'ouverture et l'inachèvement. La structure téléologique de l'histoire postule bien un fin, « mais seulement au sens d'une finalité, c'est-à-dire d'un principe régulateur, ou encore

¹³⁸ PEN, p. 304.

¹³⁹ « S'il y a un tel sens, c'est parce que l'histoire au sens général [...] contient à l'intérieur d'elle-même une sorte de fibre d'intelligibilité qui lui donne sa signification et sa direction : c'est le devenir, en elle, de la raison, qui prend progressivement conscience de ses pouvoirs et de son essence, à travers l'effort incessant et systématique de la pensée critique. » (VSD, p. 52).

¹⁴⁰ Ladrière aime à citer la conclusion de « La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale », intitulée « La philosophie comme automédiation de l'humanité, auto-effectuation de la raison », dans laquelle Husserl présente la philosophie comme « l'ultime compréhension de soi de l'homme en tant que responsable de son être humain propre, sa *compréhension de soi comme ayant son être dans la vocation à un vie dans l'apodicticité* » (VSD, p. 19-20). Voir TM, p. 184; ICH, p. 65.

¹⁴¹ « Il n'y pas chez lui de fin de l'histoire comme fin empirique, parce qu'il n'y a pas de réflexion totale. Le pensée ne peut se récupérer comme totalité achevée du réel, parce que l'ego de la réflexion reste essentiellement corrélatif à la *Lebenswelt* et que celle-ci est pénétrée d'une insondable opacité; sans doute s'offre-t-elle sans cesse à nos explicitations, mais il n'y a pas et il ne saurait y avoir d'explicitation exhaustive. » (VSD, p. 52).

d'un horizon »¹⁴².

La Lebenswelt comme historicité transcendante

Comme l'ensemble du devenir historique, le processus d'autoréalisation de la raison s'enracine dans la *Lebenswelt*. C'est à partir de l'expérience pré-scientifique qu'il est possible de rendre compte de l'émergence de la raison, c'est-à-dire de repérer la source de sa genèse historique. C'est dans cette perspective que la phénoménologie s'intéresse aux origines de la science et, à partir de là, à sa dynamique. L'historicité de la science est ainsi abordée par le biais d'une problématique de type génétique, orientée vers la mise au jour du fondement originaire de la science, c'est-à-dire vers la monstration de ses conditions de possibilités et de son mode d'insertion dans la réalité de l'histoire¹⁴³.

On trouve cette réflexion dans la *Krisis*, qui est précisément une réflexion sur ce qui constitue l'historicité de la rationalité scientifique. Il est tout à fait justifié, comme le fait Ladrière, d'y voir « une réinterprétation du projet même de la phénoménologie sous la forme d'une fondation radicale de la raison en tant que processus historique de son autoconstitution »¹⁴⁴. La phénoménologie met au jour ce à partir de quoi la raison est possible c'est-à-dire « l'opérativité qui l'a suscitée, d'où lui vient l'énergie qu'elle met en oeuvre, et qui détermine son historicité ». Or cet originaire demeure dans l'implicite et le non-pensé, comme refoulé par la démarche même d'extériorisation de la raison. L'émergence de la raison est ainsi reconduite à son origine, par-delà les sédimentations historiques qui la masquent, qui la recouvrent :

¹⁴² *Ibid.* Voir N. Depraz, *op. cit.*, p. 40 et F. Dastur, *op. cit.*, p. 287.

¹⁴³ J. Ladrière, « Contribution », dans Havet, J. (dir.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines...*, *loc. cit.*

¹⁴⁴ *REX*, p. 406.

C'est l'action non visible de cette opérativité [...] qui ancre chaque découverte, forcément particulière, dans le milieu d'intelligibilité qui lui donne sa signification et qui, en même temps, la situe par rapport à une perspective qui la dépasse et qui annonce déjà en elle les développements qu'elle impliquera ou rendra simplement possibles. C'est cette source de sens, l'activité constituante anonyme, qui précède et porte les initiatives de la pensée scientifique, (et) que la réflexion transcendante tente de thématiser en tant qu'elle s'en fait, comme le dit Husserl, "l'auto-méditation la plus radicale et la plus profonde"¹⁴⁵.

Or cet originaire c'est le monde de la vie, c'est-à-dire ce prédonné, cette expérience antépédicative (dans lequel) « s'enracine en définitive la vie des significations » et par conséquent « les assises du processus historique de l'instauration de la raison »¹⁴⁶. L'expérience vécue est le sol à partir duquel se constitue l'abstraction conceptuelle de la science; la raison sourd de ce terreau primitif. Assumer le projet de la raison dans l'authenticité et la créativité suppose une remontée vers l'originaire :

C'est nécessairement revenir jusqu'à son originaire, dont l'histoire certes porte la trace mais qui est présent dans l'actuel comme sa possibilisation immanente. Mais on ne peut oublier la grande leçon de la *Krisis* : c'est le monde-de-la-vie qui est "le fondement de sens oublié de la raison de la nature", écrit Husserl, et des oeuvres de la raison en général, et la tâche de la raison philosophique est de construire une "science apriorique", capable de comprendre ce rapport originaire du projet de la raison au monde-de-la-vie. Or, si une telle tâche peut avoir un sens, c'est parce que le monde-de-la-vie est en fait toujours présent et agissant. Renouer avec l'originaire de la raison, c'est nécessairement renouer avec son fondement, fût-il oublié, réaliser déjà dans l'implicite ce que Husserl assignait à la philosophie comme tâche explicite¹⁴⁷.

Ainsi la *Krisis* propose une interprétation transcendante de l'historicité, qui rend compte, par la reconduction à ses conditions de possibilité, de la structure du devenir historique de la raison. Celle-ci se trouve reconduite à sa possibilité originaire, donc à sa genèse transcendante.

La réinterprétation du transcendantal

La notion de *Lebenswelt*, en mettant de l'avant l'idée d'une historicité transcendante, prolonge, en la radicalisant, l'intuition kantienne du transcendantal. Elle la reconduit, par delà Hegel,

¹⁴⁵ ICH, p. 66-67. Voir « The Role of Philosophy... », *loc. cit.*.

¹⁴⁶ EUR, p. 56.

¹⁴⁷ ICH, p. 72.

mais en désenclavant la dynamique de la raison de la subjectivité transcendantale, par le jeu de la substitution au Je transcendantal de l'espace transcendantal antérieur au sujet. Cette réinterprétation de l'idée de condition de possibilité, dans le sens d'une raison entendue comme processus de construction de soi, permet à Ladrière d'inscrire sa démarche d'interprétation du devenir de la raison dans l'horizon d'une phénoménologie résolument non égologique, orientée vers la mise au jour des conditions de possibilité « objectives » de ce devenir.

C'est dans la phénoménologie en effet — et plus spécialement encore en phénoménologie herméneutique — que Ladrière trouve l'expression la plus achevée de cette réinterprétation radicalisante du fait transcendantal qui parcourt tout le champ philosophique contemporain¹⁴⁸. Cette réinterprétation représente la seconde étape de l'histoire de l'idée du transcendantal, qui a d'abord été comprise en un sens subjectif, chez Kant d'abord, puis chez le Husserl de la réduction transcendantale ensuite :

La dimension transcendantale a été comprise initialement comme structure a priori de la raison, entendue comme subjectivité, et a été décrite comme vie transcendantale, attribuée à une fonction égologique, pôle subjectif des relations intentionnelles dans lesquelles est engagée la conscience-de-soi¹⁴⁹.

Or cette compréhension subjective du transcendantal s'est trouvée dépassée par le mouvement même du champ philosophique contemporain :

Ce point de vue a été radicalisé. Il est apparu que ce qui était visé ainsi est plutôt un champ neutre, qui précède, du point de vue de la constitution, la distinction entre sujet et objet et l'émergence de la fonction égologique elle-même. Ce dont il faut rendre compte c'est par quoi il y a, pour l'être humain, un monde, des significations, une vie consciente, des relations intersubjectives, une culture, des possibilités d'action, des déterminations normatives, et en définitive une existence, capable de s'affecter d'un sens et par là ouverte à une destinée. Bref c'est ce qu'on pourrait appeler, au sens le plus général du terme, l'expérience, avec ce qu'elle comporte de réceptivité et de capacité d'initiative.

¹⁴⁸ REX, p. 408; HV, p. 50.

¹⁴⁹ « Le projet philosophique et la foi chrétienne », p. 299-300.

de passivité et de productivité [...] ¹⁵⁰.

Le processus de constitution de l'expérience est envisagé comme antérieur à la subjectivité. Le phénomène est reconduit aux structures sous-jacentes « qui en conditionnent l'apparition et appartiennent donc au champ de constitution à partir duquel le phénomène est produit » ¹⁵¹. En dernière analyse, le champ transcendantal s'identifie au champ ontologique comme tel.

Conclusion

Le propos de ce chapitre était de dégager les principales sources d'inspiration philosophique de l'interprétation ladrièrienne du devenir de la raison. Celles-ci dessinent l'arrière-fond interprétatif sur lequel va s'élaborer l'idée d'une *eschatologie de la raison*. Cet arrière-fond peut être résumé par les trois idées suivantes : 1/ la raison comme praxis instituant d'elle-même; 2/ la signification essentiellement éthique et l'orientation téléologique de cette praxis; 3/ l'enracinement de cette praxis dans un champ transcendantal originaire qui fournit la clé de son historicité. C'est à partir de cette position que Ladrière va introduire la notion d'*eschatologie de la raison* comme réinterprétation de cette conception téléologique de la raison et de cette historicité transcendantale. Mais une telle reprise interprétative ne prend tout son sens et ne se justifie qu'à la lumière d'une prise en compte de l'historicité de la raison qui se veut plus radicale encore que celle qui est mise en oeuvre chez Husserl. C'est en effet la reconnaissance de cette insuffisance qui pousse Ladrière à introduire le concept d'*eschaton*, qui vise à surmonter la téléologie husserlienne tout en assumant le cadre husserlien originel.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 300.

¹⁵¹ *REX*, p. 408. En d'autres termes, « la fonction du champ transcendantal est d'être l'espace de construction — ou si l'on préfère, de reconstruction — dans lequel peut être présenté, en ses articulations universelles, valables pour toute vie particulière, le processus génétique par la vertu duquel a lieu la constitution de l'expérience, en ses possibilités essentielles. » (« Le projet philosophique et la foi chrétienne », *loc. cit.*).

CHAPITRE III

L'HISTORICITÉ DE LA RAISON : ASSOMPTION ACTIVE DU PASSÉ ET ANTICIPATION RÉSOLUE DE L'AVENIR

Après avoir précisé les enracinements premiers de la réflexion ladrièrerie dans la tradition philosophique, afin de montrer l'horizon de pensée dont elle procède, nous devons maintenant renouer avec la problématique amorcée au chapitre I, dans lequel nous avons présenté la conception ladrièrerie du devenir de la raison comme auto-institution de la raison. Il s'agit de préciser cette idée en désignant la conception de l'historicité qui la sous-tend. Celle-ci est d'ordre phénoménologique, particulièrement telle qu'elle a été reprise et développée dans la phénoménologie existentielle et ontologique. Il s'agit essentiellement de l'historicité comme détermination ontologique de l'existant humain. Cette conception s'est affirmée en réaction contre la vision de l'histoire propre au rationalisme classique, vision qu'il conviendra en premier lieu de rappeler (3.1). Nous pourrions alors exposer l'essentiel de la réflexion phénoménologique sur le caractère historique de l'être humain. Cet exposé préalable nous permettra de montrer comment la dynamique de la raison se manifeste, chez Ladrière, essentiellement comme un processus procédant par assumption active du passé et anticipation résolue de l'avenir, ouvrant ainsi un cheminement normé de manière immanente sans pour autant se réduire à une normativité *a priori* (3.2). Ce devenir, dont la garantie n'est toujours que relative, met en oeuvre une *historicité de type événementiel*, dont il s'agira enfin d'illustrer les traits constitutifs (3.3).

3.1. La critique de la vision rationaliste de l'histoire

La réflexion de Ladrière reprend la critique de la compréhension rationaliste de l'histoire communément reçue en philosophie contemporaine. Il rappelle que la vision rationaliste de l'histoire, sur laquelle la modernité s'est construite, apparaît très audacieuse. S'appuyant sur le postulat d'une

téléologie de la raison, elle a cru que le projet de la raison pouvait effectivement s'instaurer dans des formes concrètes capables d'en actualiser, de manière pleine et entière, définitive, toutes les potentialités, et ainsi de rejoindre parfaitement l'effectivité des choses jusqu'à coïncider avec elles. Cette ambition de recouvrement du réel en toute son ampleur, de coïncidence absolue entre l'effectivité de la raison et celle du réel lui-même, s'appuyait sur un projet de maîtrise généralisée, englobant à la fois la nature et l'histoire :

[La modernité] a cru pouvoir mettre entièrement au service de l'homme les forces de la nature, grâce aux progrès de la science et de la technique. Et elle a cru pouvoir construire des formes de vie sociale totalement libérées de tout ce qui, dans l'histoire humaine, relève du hasard, des caprices du destin ou du jeu incontrôlé des passions, de tout ce qui la rend « pleine de bruit et de fureur ». Et sa philosophie a donné à ce projet sa forme spéculative et par là même sa justification théorique en interprétant ses pratiques et ses réalisations du point de vue d'une téléologie de la raison¹.

Cette figure de la raison repose précisément sur l'identification de la raison et de l'absolu, c'est-à-dire sur « la prétention du système à montrer effectivement l'identité du réel et du rationnel »². L'accord de la raison avec le réel est interprété comme le rassemblement, dans l'unité de la raison, des deux pôles de la nature et de l'esprit comme autant de moments de son automanifestation³. C'est pourquoi le devenir de la raison, compris comme processus téléologique, est perçu comme étant coextensif à l'histoire effective :

Selon cette interprétation le développement de la science (comprise sur le modèle des sciences de la nature) doit être interprété comme la réalisation progressive d'un savoir conforme à la visée de la raison théorique, et l'action sociale et politique doit être interprétée comme l'instauration progressive d'une société conforme à la visée de la raison pratique⁴.

¹ Préface, Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge....*, p. 9.

² *PE*, p. 58.

³ *UCIF*, p. 118.

⁴ Préface, Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge....*, p. 9.

On reconnaît là, bien sûr, les figures types de l'hégélianisme et du marxisme, qui postulent que « c'est la marche réelle, effective de l'histoire qui, progressivement, fait apparaître la forme éthique de l'action et de l'existence collective, qui la rend manifeste dans son effectivité »⁵. Mais plus généralement, il s'agit de la vision mise de l'avant par le rationalisme classique dans son ensemble d'un avènement assuré du règne de la liberté, selon laquelle « la politique est le devenir-réel (*Verwirklichung*) de la philosophie », c'est-à-dire la réalisation effective de la liberté comme forme socio-politique globale dans la figure de l'État⁶. Si cette ambition, comme l'admet Ladrière, peut aisément nous paraître aujourd'hui excessive, il faut tout de même en reconnaître la noblesse, voire même la pertinence. Car elle ne fait que reprendre, en le portant à ses extrêmes limites, le projet même de la raison, tel qu'il a été défini dès ses tous premiers commencements, en Grèce antique, comme instauration d'une vie selon la raison⁷. Ladrière demeure un fils des Lumières : l'idée de liberté doit continuer de nous inspirer, à cette condition près, qui doit le délester de son ambivalence :

« Non cependant sous la forme naïve d'un optimisme historique qui croirait pouvoir vivre le présent

⁵ « Philosophie politique et philosophie analytique », p. 231. Le marxisme théorique est ici particulièrement exemplaire. Selon les termes de Ladrière, il a développé « une vision de nature éthico-spéculative, relative au processus spirituel du devenir effectif de la liberté », c'est-à-dire une « perspective hyper-optimiste de la convergence entre la libération des forces productives et l'avènement d'un règne de la liberté » (*DSI*, p. 208). Voir préface, Maesschalck, M., *Droit et création sociale...*, p. XIX-XX, ainsi que « De la critique de la société industrielle... », p. 11-12.

⁶ « Philosophie et politique », p. 311.

⁷ « À vrai dire, en construisant cette vision rationaliste de l'histoire, la philosophie moderne ne faisait que reprendre l'idée qui a été à la base du projet philosophique depuis ses origines, l'idée d'une vie selon la raison. La philosophie n'a jamais été pure spéculation, elle a toujours eu, directement ou indirectement, une visée pratique, l'instauration d'une forme de vie vraiment authentique et capable de se justifier sans réserves. Mais la modernité a sans doute suscité, par ses pratiques intellectuelles et par ses pratiques politiques, une forme de conscience historique qui a pu voir, dans ses instaurations, les conditions concrètes de la réalisation effective, dans un processus historique réel, de ce que la philosophie avait tenté, depuis ses origines, de se représenter en pensée, à tout le moins inchoativement. Une convergence réelle entre la pensée et l'action paraissait devenir possible. La philosophie, dans ces conditions, pouvait se comprendre elle-même comme la mise au jour, dans l'ordre des principes, de ce qui s'accomplissait dans l'histoire effective. Et réciproquement l'action historique pouvait se comprendre elle-même comme la réalisation concrète de ce dont la philosophie pensait la possibilité. Le sens de cette convergence a été exprimé de la façon la plus radicale dans l'idée de l'accomplissement-réalisation de la philosophie. » (Préface, Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge loc. cit.*).

sous la mouvance, déjà, du règne des fins. »⁸ La modernité de Ladrière, c'est bien celle de Kant.

Il n'en demeure pas moins, particulièrement à la lumière des péripéties tragiques du XXe siècle, que la forme classique d'historicité s'est trouvée soumise à une sévère révision critique et même a été disqualifiée. La conception optimiste de l'histoire des Lumières, qui s'est déployée sous l'égide de l'idée d'une téléologie de la raison et dont l'ambition grandiose était de faire se rejoindre et coïncider le mouvement de l'histoire et le projet de la raison, a été remise en cause radicalement.

« Notre siècle, commente Ladrière, a fait la dure expérience de la force des choses, du retour du tragique et des grandes désillusions. »⁹ On ne peut faire abstraction des événements profondément troublants qui ont puissamment façonné l'expérience du siècle qui vient de s'achever. Par rapport aux visions fortement optimistes de l'histoire, « notre temps est celui [...] des grandes révisions, de la déconstruction et de l'incertitude »¹⁰. Cette expérience de désillusion a conduit à la formulation de la thématique de « la fin des grands récits »¹¹. Évoquant Weber, Ladrière parle d'un « second désenchantement » au sens d'une désillusion éprouvée par rapport à la modernité :

Il est [...] apparu que le développement scientifique et technique ne signifie pas nécessairement un progrès, que même les acquis positifs peuvent avoir, comme on dit, des effets pervers, que la légalité démocratique est fragile, que les grandes utopies sont trompeuses, que les grandes espérances peuvent être mis en échec par la force des choses, et que rien ne nous garantit de façon définitive contre les

⁸ « De la critique de la société industrielle... », p. 11.

⁹ J. Ladrière, « Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie », *Revue Philosophique de Louvain*, 88 (1990), p. 211.

¹⁰ *TM*, p. 194. « L'optimisme radical, c'est de penser que la réalisation la plus conséquente du projet rationaliste est *ipso facto* la réalisation de la liberté (ou, ce qui revient au même, du règne des fins). Tout nous invite à penser qu'il n'en est pas ainsi, et même le projet rationaliste comporte des virtualités qui sont en contradiction avec les exigences de la liberté. » (« De la critique de la société industrielle... », p. 11-12).

¹¹ Préface, Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge...*, p. 10. C'est bien là ce que l'idée de postmodernité entend thématiser : « à la fois un jugement désabusé, et comme une sorte de liquidation d'une époque qui se termine dans un climat de désolation, et l'entrée dans une culture de la résignation, pour laquelle les grandes visions sont vaines, les finalités inconsistantes, l'avenir totalement incertain, qui croit ne pouvoir mieux faire que composer, au jour le jour, avec la force des choses, et qui est tentée de penser son propre devenir en retrouvant les grandes figures antiques de l'*Anankè* et de la *Moirai*. » (*TM*, p. 178).

forces ténébreuses qui sont actives dans le coeur de l'homme¹².

Notre temps est ainsi marqué par un sentiment très vif des limites. Ce terme, et la problématique qu'il détermine, occupent une place centrale dans la réflexion de Ladrière. Ce profond et puissant sentiment de la limite mine l'optimisme radical du projet rationaliste moderne dont l'« ambiguïté » et l'« ambivalence » — pour reprendre les termes de Ladrière — se dévoilent désormais. Il est en effet lié à la « prise de conscience de certaines difficultés inscrites au coeur même de cette vision (la vision moderne de l'histoire) et devenues apparentes à travers la marche concrète des événements »¹³. Or ce sentiment de limite n'a fait que s'approfondir chez Ladrière et acquérir une place toujours plus centrale dans sa réflexion. Par rapport au projet rationaliste, qui entraîne une rationalisation généralisée de la vie et suscite une constante critique à l'aune du soupçon méthodique, la culture contemporaine se déploie dans un climat marqué par la reconnaissance des limites et de l'incertitude¹⁴. Voici comment Ladrière décrit notre situation spirituelle :

De toutes parts, les dynamiques mises en branle par la modernité rencontrent la résistance des choses, la possibilité de l'échec, ou tout simplement la non-réalisabilité de certains objectifs. Cette omniprésence de la limite se traduit par un sentiment de la finitude qui n'est plus, comme dans le passé, lié à l'impuissance de l'homme devant les forces de la nature, mais qui procède d'un doute généralisé sur ses propres possibilités¹⁵.

L'expérience des limites met en cause l'idée de progrès et le projet de maîtrise qui lui était associé¹⁶.

L'histoire contemporaine et ses péripéties tragiques démentent l'idée d'un devenir historique

¹² PE, p. 57. « Il y a eu l'effondrement des grands systèmes idéologiques qui proposaient une interprétation totalisante de l'histoire et croyaient pouvoir fonder une politique sur la vision anticipatrice d'un état final de l'humanité qui serait la liberté réalisée. » (*Ibid.*, p. 56-57).

¹³ « De la critique de la société industrielle... », p. 11.

¹⁴ *VSD*, p. 211-225 (particulièrement p. 219-221).

¹⁵ PE, p. 57.

¹⁶ « De la critique de la société industrielle... », p. 10-11.

rationnel¹⁷. Elles mettent profondément en question l'idée d'une téléologie historique et promeuvent l'effondrement des interprétations totalisantes de l'histoire, la faillite des grands systèmes idéologiques, le refus de la volonté d'inscrire l'absolu dans l'histoire. Le passage suivant résume bien l'interprétation ladrièreenne de l'ébranlement de la vision classique de l'historicité :

L'expérience historique qui a été vécue au cours de ce siècle, et qu'on a pu caractériser comme « retour du tragique », nous conduit aujourd'hui à une révision profonde du grand rationalisme. L'idée d'une téléologie historique est radicalement contestée, et corrélativement celle d'une maîtrise progressive des puissances qui régissent le cours de la nature et de celles qui sont au principe du tumulte de l'histoire. L'action se fait plus modeste, elle sait qu'elle opère dans l'incertitude, sous la menace d'une adversité toujours présente. Et la pensée se fait plus timide, elle s'emploie plus à démasquer ce qu'elle croit comprendre comme ses propres illusions qu'à tenter de réduire, par la clarté et la force du concept, l'obscurité du destin et la « force des choses » (Il s'agit) d'une mise en question radicale des espérances de la raison. Les événements et les situations qui conduisent à une sévère relativisation de l'idée de maîtrise ont pour sens, semble-t-il, d'introduire dans la conscience historique le sentiment plus ou moins aigu de la limite¹⁸.

Ladrière le reconnaît : cette opacité retrouvée de l'histoire complique la tâche d'une interprétation du devenir de la raison¹⁹.

3.2 L'historicité de la raison contemporaine

Le déterminisme classique discrédité, une conception nouvelle de l'historicité s'est imposée largement à la culture contemporaine, centrée sur les thèmes de la contingence, de l'émergence de la nouveauté et de l'événement²⁰. Cette compréhension de l'historicité s'oppose au concept de nécessité. Elle considère l'histoire dans sa concrétude, à partir de la dimension qui fait de l'existence une forme historique et qu'est précisément l'historicité. Celle-ci est désormais interprétée à partir de l'existence concrète, singulière, contingente, et donc à partir de la notion de destinée :

¹⁷ *VSD*, p. 24.

¹⁸ Préface, Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge...*, p. 10.

¹⁹ *RE*, p. 186.

²⁰ J. Ladrière, préface, Vallery, J., *Passages*, Bruxelles, Éditions Vie Ouvrière/Lumen Vitae, 1989, p. 11.

Ce qui apparaît comme important, dans cette perspective, commente Ladrière, ce n'est plus tellement la référence à un système, si cohérent soit-il, mais la manière dont se construit l'existence concrète, à partir de ses enracinements à travers la diversité et l'imprévu des rencontres, dans la pratique quotidienne qui fait le tissu réel d'une vie humaine²¹.

Dans cette perspective, la raison se reconnaît « comme affectée intrinsèquement par la condition historique de l'existence humaine »²².

3.2.1 l'historicité comme détermination ontologique de l'existant humain

Le devenir de la raison, tel que l'entend Ladrière, est à proprement parler histoire. Cela signifie que ce devenir doit être interprété à la lumière de la conception contemporaine de l'historicité comprise comme cette modalité ontologique caractéristique de l'existant humain qui consiste essentiellement dans le double mouvement corrélatif de l'assomption du passé et de l'ouverture vers l'avenir : « La vie de la raison se confond avec le devenir de ses oeuvres. Et comme ce devenir prend la forme d'une histoire, en tant qu'il comporte, en chaque moment, reprise du passé et anticipation de l'avenir, la vie de la raison elle-même, en son effectivité, est histoire. »²³ L'historicité et l'existence — comme mode d'être de l'existant humain — sont en effet corrélatives²⁴.

Ladrière distingue deux grandes approches philosophiques de la question de la signification de l'histoire. La première de ces approches aborde l'histoire d'un point de vue externe : elle cherche à rattacher l'intelligibilité de l'histoire à des vues philosophiques extérieures ayant trait à la nature de l'humain ou du cosmos. Cette approche privilégie la mise au jour des lois gouvernant l'histoire et est illustrée par les philosophies de l'histoire de Comte, de Toynbee et de Maritain. La seconde approche

²¹ *Ibid.*

²² *TH* (1996), p. 64. Voir p. 66.

²³ *Ibid.*, p. 56.

²⁴ Préface, Vallery, J., *Passages*, p. 12.

est celle qui s'oriente vers l'analyse de l'historicité. À l'inverse de la précédente, elle adopte un point de vue interne, au sens où elle cherche à interpréter la signification de l'histoire en se situant à l'intérieur même du mouvement historique. En tant que telle, la réflexion sur l'historicité s'attache à mettre en lumière « ce qui constitue l'histoire comme histoire »; elle cherche à interpréter l'histoire *per se*. Mais cette seconde approche se dédouble : Ladrière distingue en effet deux types de réflexion sur l'historicité. Le premier type met l'accent sur l'étant humain :

[II] s'efforce de comprendre l'histoire humaine comme un déterminant de l'être de l'homme. C'est la réflexion sur l'historicité au sens strict, c'est-à-dire sur le caractère historique de l'être humain: l'historicité est envisagée ici comme une structure anthropologique, comme une dimension ontologique de l'être humain et, comme telle, elle devient condition de possibilité de l'histoire²⁵.

Ce type de philosophie de l'histoire s'attache essentiellement « à élucider la signification de l'historicité de l'être humain »²⁶. L'accent porte sur l'existant humain, plutôt que sur l'histoire elle-même qui n'est envisagée qu'en tant que déterminant de l'être humain. En d'autres termes, cette réflexion porte « non pas de façon directe sur l'histoire effective mais sur ce qui rend possible cette histoire, à savoir le fait que l'homme est un être historique en vertu de sa constitution ontologique »²⁷. Le second type de réflexion sur l'historicité procède d'un point de vue différent, qui est celui propre aux philosophies de l'histoire. Celles-ci privilégient le point de vue métahistorique et se présentent comme des interprétations spéculatives de l'histoire effective. Elles visent à dégager le sens de l'intériorité de l'histoire en la rattachant à une « méta-histoire qui est comme un au-delà par rapport à l'histoire événementielle et qui est en même temps le cœur caché de l'histoire »²⁸. Les philosophies

²⁵ VSD, p. 42.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

²⁷ HV, p. 24.

²⁸ VSD, *loc. cit.*

de l'histoire de Hegel et de Marx en sont les illustrations exemplaires.

On trouve la réflexion sur l'historicité au sens strict dans la tradition phénoménologique. Ladrière y distingue deux moments clés, introduisant une nouvelle bifurcation. Le premier est la conception husserlienne du temps vécu, selon l'interprétation qu'en a donnée Merleau-Ponty. C'est la perspective anthropologique sur l'historicité, qui s'attache à l'élucidation de la vie de la conscience comme affectée par la temporalité. Le second moment est représenté par l'analyse heideggerienne de l'historicité développée dans *Sein und Zeit*, lue là encore à travers une reprise, cette fois-ci celle de Ricoeur. C'est la perspective ontologique sur l'historicité : l'analyse se porte sur les modalités ou possibilités ontologiques du *Dasein* plutôt que sur les modalités de la conscience du temps.

La réflexion husserlienne porte sur la temporalité du sujet, sur la forme de temporalité propre à la conscience²⁹. Le temps est interprété comme une structure égologique. L'historicité du sujet se rattache au fait qu'il est temporalité, et plus précisément temporalisation. Loin d'être pure présence à lui-même, l'*ego* est toujours séparé de lui-même par une insurmontable distance. Il est affecté d'une distanciation interne qui le caractérise de manière essentielle. La présence de l'*ego* à lui-même n'est jamais pure coïncidence de soi à soi, car elle est traversée d'absence. Cette absence de recouvrement, cette non présence à soi-même, s'explique par la structure temporelle de l'*ego* qui entretient un rapport constitutif à la double extase temporelle du passé et de l'avenir. L'*ego* se déploie entre les déterminations qui l'affectent toujours déjà et l'ouverture à ce qu'il est appelé à devenir. Il est inséré dans le double processus de la reprise et de l'anticipation, c'est-à-dire de la réassomption du passé et de l'ouverture incessante à ce qui ne cesse de venir vers lui. Dans cette perspective, l'*ego* se trouve inscrit dans une tension dont les pôles sont constitués par la mémoire comme structuration ontologique

²⁹ VSD, p. 49-51.

de l'existant humain (la conscience rétentionnelle) et l'espace de l'anticipation (la conscience protentionnelle)³⁰. Le lieu où se noue cette tension est le présent, sorte de gong permettant l'articulation de ces deux dimensions. Il accomplit, par-delà la distanciation temporelle qui ne cesse de la creuser, l'unité synthétique de l'existence :

Il y a, certes, la distension du temps [...] Mais aussi, en même temps, le rassemblement toujours recommencé des moments épars, la reconstitution incessante d'une trame restituée à son unité, cette sorte d'assomption synthétique de soi qui fait l'intensité du présent. Dans l'épreuve de la présence il y a comme une récapitulation anticipante, où continue à retentir ce qui fut, où se profile déjà le possible qui s'annonce. La conscience vive qui s'ouvre sur le monde perçu est inséparable de cette conscience rétentionnelle qui conserve au passé son efficace, et de cette conscience protentionnelle qui accorde déjà au futur une puissance effective de configuration³¹.

La subjectivité est à la racine du temps et de la constitution du temps objectif. La temporalisation est précisément l'activité productrice, par laquelle le temps vécu est engendré. La temporalisation s'ancre dans la structure de l'intentionnalité opérante, qui rend possible ce mouvement de dépassement du présent à partir du passé et vers l'avenir, constitutif de la conscience.

L'analyse heideggerienne de l'historicité conçoit l'historicité comme une structure du *Dasein*. Le caractère historique de l'existant humain, son « historicité » (*Geschichtlichkeit*) fonde l'historicité. « L'historicité » désigne « la dimension de l'existant humain en vertu de laquelle il se vit comme être historique » au sens « d'une structure qui appartient à la constitution même de l'être de l'homme »³². Ici encore l'analyse de l'historicité s'enracine dans celle de la temporalité comme mode d'être spécifique de l'être humain. La temporalité est l'articulation des trois « extases » du temps :

[Elle est] l'unité mouvante de ces trois phases constitutives que sont l' "avoir-été", l' "à-venir" et le "présenté" [...] Il s'agit bien d'un présent mouvant. Nous sommes toujours comme en déséquilibre par rapport à nous-mêmes, l'existence avance et se vit comme avance. Le présent est donc mobile, mais mobile par rapport à lui-même: il est par lui-même cette avance incessante de l'existence. Et c'est dans

³⁰ « Approche philosophique du concept de temps... », p. 314-321.

³¹ *ICH*, p. 49.

³² *HV*, p. 20.

ce présent mouvant que ne cesse de se constituer la temporalité³³.

L'historialité s'enracine dans la temporalité, dont elle dérive; mais elle introduit un élément nouveau et essentiel. Cet élément est double : il y a d'abord le fait que l'existence constitue une totalité, puis le fait qu'elle est toujours *être-avec*. L'existence se vit comme une totalité, au sens où elle s'éprouve comme un processus continu qui va de la naissance à la mort. Cette totalité se constitue sous la forme de l'« étirement » (*Erstreckung*) dans lequel s'inscrit le présent. À cette totalité doit encore s'ajouter la détermination de l'*être-avec*, c'est-à-dire la dimension de coexistence (la présence d'autrui), qui constitue l'historialité comme cohistorialité : « C'est là, à proprement parler, l'historicité, le caractère qui fait de l'être humain un être historique, et qui fonde la possibilité de l'histoire au sens ordinaire du mot. »³⁴ Tout ceci culmine dans le concept de « répétition » (*Wiederholung*), « sorte de récapitulation unifiante de l'existence », « qui signifie à la fois reprise, réinterprétation et transformation »³⁵. La « répétition » crée la possibilité de l'histoire, parce qu'elle lie de manière solidaire le passé et le futur par l'intermédiaire de l'instant présent comme instant de l'action. Envisagée dans sa structure formelle, l'historicité est « cette dimension de l'existence humaine par laquelle celle-ci est capable, en chaque moment, de retenir son passé, en le réassumant et en le réinterprétant, de s'ouvrir à une conscience critique du présent et de découvrir, devant elle, de nouvelles possibilités »³⁶. La notion de « récapitulation anticipante » constitue ainsi le coeur de l'analyse heideggerienne. Elle fonde la possibilité d'une reprise créatrice du passé, comme

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p. 21-22.

³⁵ *Ibid.*, p. 22.

³⁶ J. Ladrière, « Exposé de synthèse », dans Van der Bruggen, C., Ladrière, J., Morren, L., *Éthique, science et foi chrétienne*, Louvain-la-Neuve, Presses de Louvain-la-Neuve, 1985, p. 358.

réinterprétation et transformation, fondée sur l'anticipation. Elle permet l'émergence, par la médiation de l'action, d'un avenir réel. Elle inscrit l'existant dans le champ historique, préalablement constitué, de l'action, c'est-à-dire dans l'ensemble des significations sédimentées qui forment le champ d'action constitué et à partir duquel l'action historique devient possible. La constitution du champ d'action détermine la situation historique de l'existant :

L'action, en tant qu'elle est historique, se dépose et s'objective dans une extériorité qui pèse sur l'existant humain comme une contrainte inéliminable et qui pourtant, en même temps, lui ouvre un avenir réel³⁷.

En d'autres termes, la récapitulation interprétante permet l'ouverture d'un sens nouveau³⁸. Cette modalité d'historicité se définit comme celle « dont la ressource essentielle est la relation à l'indéterminé de ce qui n'est pas encore »³⁹. Elle introduit dans la trame temporelle ce que Ladrière qualifie tour à tour de « véritable nouveauté », de « discontinuité », de « possibilité inédite » ou d'« émergence d'une figure nouvelle »; elle est en ce sens une véritable historicité de création⁴⁰. Mais en même temps elle permet de saisir le passage, via l'intervention de la décision, de l'indéterminé à la détermination, c'est-à-dire le présent comme tel dans toute l'épaisseur de sa contingence⁴¹.

L'ensemble de la réflexion phénoménologique conduit à une conclusion identique. La

³⁷ « Philosophie politique et philosophie analytique », p. 220.

³⁸ « Temps et histoire », p. 75-77.

³⁹ J. Ladrière, « Introduction » à Greisch, J. et Florival, G. (dir.), *Création et événement*..., p. VII. Il s'agit donc de « la dimension d'historicité qui appartient par essence à l'existence humaine et en vertu de laquelle cette existence est capable, en son présent, de soutenir un rapport à ce qui n'est pas encore, d'inscrire déjà d'une certaine manière, par l'anticipation, ce qui est à venir dans l'effectivité de ce qui est. » (*PPPE*, p. 269).

⁴⁰ *PE*, p. 62.

⁴¹ « Mais il s'agit ici de l'histoire concrète, effective, événementielle, qui est faite d'une succession et d'un entrelacement d'événements singuliers, de situations jamais identiques » (J. Ladrière, préface, Coll., *La justice sociale en question?*, p. 22).

conscience temporelle rejoint le mouvement de l'existence⁴². En tant qu'elle est essentiellement mouvement, la condition ontologique « trouve sa forme effective dans la structure de la temporalité vécue »⁴³. Les notions d'intentionnalité et de transcendance se rejoignent⁴⁴. Les analyses husserlienne et heideggerienne concluent toutes deux que l'historicité se présente sous la double modalité de l'héritage et de l'ouverture, comme l'articulation, dans le présent, de ces deux dimensions et plus précisément encore comme l'ouverture du futur à partir de l'héritage reçu du passé : « L'historicité est cette dimension de l'existence par laquelle elle se vit, individuellement et collectivement, comme toujours héritière de ce qu'elle a été et comme toujours ouverte à de nouvelles possibilités. »⁴⁵ Il s'agit toujours d'interpréter l'existence comme une tension dynamique tissée par les deux pôles de la mémoire et de l'anticipation⁴⁶. Par rapport à celle de Husserl, l'approche heideggerienne présente un certain nombre d'avantages. En présentant l'historicité comme une structure, comme une détermination constitutive — et donc ontologique — de l'existence, elle rend possible une thématization de l'historicité résolument désenclavée de son enracinement premier dans la vie temporelle de la conscience. Conséquemment — et c'est un second avantage — elle inscrit résolument l'historicité dans le champ objectif de l'action : l'historicité est le mode selon laquelle une pratique

⁴² EUR, p. 27.

⁴³ Ibid., p. 59.

⁴⁴ « Approche philosophique du concept de temps », p. 317.

⁴⁵ AS II, p. 323. « L'historicité n'est pas seulement cette dimension par laquelle toute existence se trouve affectée par le réseau général des interrelations humaines, en tant que celles-ci se totalisent selon le rythme propre de la temporalité collective. Elle devient aussi, et de façon sans doute plus originaire et plus déterminante, cette dimension par laquelle l'existence se reçoit des forces souterraines qui la portent, lui donnent son mouvement et, dans une certaine mesure, en même temps la capturent. » (« Philosophie et politique », p. 305).

⁴⁶ ICH, p. 49 suiv.

s'historialise⁴⁷. Enfin, elle met lumineusement en valeur le caractère interprétatif de l'historicité. En reconduisant l'existence à la responsabilité de soi, l'historicité constitue l'existence comme un rapport interprétatif, et non plus réflexif, à soi-même. C'est précisément sous le mode de ce rapport interprétatif qu'elle vit son historicité propre. La conscience de soi est conscience historique de soi⁴⁸.

3.2.2. Réassomption et anticipation

Selon Ladrière, le type d'historicité qui vient d'être esquissé est celui que la raison elle-même met en oeuvre. En raison de son historicité, la raison n'a d'existence que dans la mesure de son inscription à l'intérieur de cette tension qui l'enserme entre son héritage — ou son origine — et sa destination — son ouverture eschatologique :

La pensée ne vient à elle-même que comme énigme, du fond d'une opacité à la fois toujours retranchée en son secret et toujours pénétrée cependant de l'imminence d'une clarté qu'elle ne cesse de promettre et qu'elle diffère désespérément. L'énigme prend simultanément la figure d'une héritage et celle d'une annonce [...] Le destin de la pensée se tisse dans cet entre-deux distendu entre l'horizon de l'origine et celui de l'*eschaton*⁴⁹.

Son être est tissé à partir de ce mouvement qu'elle est, qui va de la remémoration/réminiscence à « l'insaisissable préfiguration de ce qui est à venir »⁵⁰. La raison s'inscrit ainsi dans le mouvement du sens qui toujours déjà la précède et la dépasse et qui la raccorde à cette région, à cette source que Ladrière aime à appeler « l'originnaire », et qui est corrélatrice de son ouverture eschatologique⁵¹.

⁴⁷ PE, p. 59.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ « La philosophie et son passé », p. 333-334.

⁵⁰ J. Ladrière, préface, Crahay, A., Michel Serres. *La mutation du Cogito. Genèse du transcendantal objectif*. Bruxelles, De Boeck, 1988, p. 9.

⁵¹ « Ce qui rend authentique, c'est précisément l'insertion dans ce mouvement de sens qui, venant de plus loin que les instaurations de la raison, leur donne la force dont elles se soutiennent, mais aussi va plus loin que ce qui s'inscrit en elles. La source d'où vient ce mouvement peut être appelée "l'originnaire". La raison authentique, c'est celle qui reste reliée à l'originnaire [...] Il appartient à la philosophie de restituer à la raison toute l'amplitude de ce qui s'annonçait dans ses anticipations. Et cela signifie le retour à l'originnaire et, corrélativement, l'ouverture à l'eschatologie. » (RP, p. 154-155). Et encore : « Faire crédit à la raison, tout en

L'identification de l'historicité de la raison avec celle de l'existant humain met remarquablement en relief la condition intrinsèquement historique de la raison. Elle illustre le fait que l'instauration de la raison est tout l'inverse d'une position absolue. Elle en relève l'inévitable et double conditionnement, celui de l'héritage et celui de la destination⁵². Il s'agit en fait d'un processus infini, sans cesse ouvert à l'inédit :

Nous rencontrons ici la raison à l'oeuvre, pour ainsi dire comme production d'elle-même, plus exactement comme production de son propre contenu. Et nous savons que cette production n'est pas une simple accumulation : à partir de l'acquis présent à un moment donné s'ouvre de lui-même un nouveau domaine qui, à son tour, en créant de nouveaux objets, fait apparaître de nouvelles possibilités de constitution⁵³.

La construction de la raison articule toujours l'innovation et ce qui existe déjà; elle procède « selon un ordre qui impose à la pensée de ne pouvoir se donner accès à de nouveaux domaines qu'en

assumant son historicité, c'est faire un double pari, d'une part sur l'avenir, d'autre part sur le passé. C'est parier sur l'avènement de la raison dans l'histoire, non sans doute sous la forme d'un état de choses déterminé à venir, mais sous la forme d'une instauration toujours en procès, qui donne téléologiquement son sens à ce qui advient effectivement. Et c'est d'autre part parier sur la présence, dans ce qui s'est montré historiquement, de cet avènement même, en tant qu'il se poursuit à travers la contingence des événements et qu'il donne son orientation au processus d'émergence à la faveur duquel la raison s'institutionnalise dans le temps. » (Préface, Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique*.... p. 11-12).

⁵² « Les institutions de la raison [...] sont marquées radicalement par la condition de l'historicité. L'instauration n'est pas une position absolue, sans antécédents et valable pour toujours, mais un processus, qui ne trouve son effectivité que dans le présent, mais qui, en chaque moment présent, recueille en lui l'héritage de tout ce qui a déjà été instauré, et qui, en même temps, anticipe déjà, sous la forme du possible objectif, la figure à venir en laquelle celle du présent est appelée à se transformer. Cette structure d'historicité rend ainsi les institutions de la raison relatives à un double conditionnement, celui qui leur vient de leur héritage et celui qui leur vient de leur destination. L'héritage renvoie à une origine qui n'est pas une figure déterminée ou un événement précis mais le non-assignable d'une provenance, que l'on pourrait appeler la "région de l'originaire". Et la destination renvoie à un horizon, qui n'est pas non plus une figure ultime ou un événement final, mais l'enveloppement d'une sollicitation qui oriente la construction vers un moment qui serait le déploiement intégral de l'intentionnalité qui la porte. Ce double conditionnement des institutions de la raison affecte constitutivement la raison elle-même. Prise entièrement dans le destin des objectivités qui la révèlent elle-même, elle est bien plutôt le procès de son incessante instauration que la présence à soi d'une essence. » (*Ibid.*, p. 10-11).

⁵³ «Scientific and Ethical Rationality », p. 702-703 (notre traduction). L'original se lit comme suit : « We are meeting here reason as work, it is to say as production of itself, more exactly as production of its own content. And we know that this production is not a simple accumulation : from what is acquired at a given moment a new domain of constitution opens itself and this domain, in its turn, by creating new objects, make appear ulterior possibilities of constitution. »

prenant appui sur les constructions déjà réalisées »⁵⁴. Le devenir de la raison apparaît comme une série d'étapes constituant autant d'ouvertures de champs d'investigation nouveaux. Ce processus s'appuie sur le mécanisme de la réinterprétation, qui permet tout à la fois la conservation du passé et l'accès à un espace de sens plus large :

En chacune de ces étapes, tout l'institué, fruit des initiatives passées, a été conservé, mais à travers une réinterprétation qui l'a inscrit dans une constellation de sens plus englobante et en même temps appuyée sur un fondement plus radical⁵⁵.

Cette démarche autoproduitive engendre sans cesse de nouveaux domaines de constitution et d'objectivités aussi bien théoriques que pratiques :

Mais en même temps toute nouvelle instauration révèle des possibilités inédites, suscite des problèmes, invite à l'invention : bref elle apparaît comme point de départ beaucoup plus que comme terme d'une démarche, elle enveloppe déjà en elle de futurs développements⁵⁶.

Le noyau de ce processus est le mouvement qui se déploie entre la réassomption du passé et l'anticipation de l'avenir : « Chaque moment du devenir est donc à la fois réassomption de ce qui le précède et anticipation de ce qui, à partir de lui, devient possible. »⁵⁷ Le devenir de la raison s'articule donc temporellement selon un double mouvement. L'introduction de possibilités nouvelles ne s'effectue toujours qu'à partir du constitué. Mais il faut pour cela que soit introduite une perspective nouvelle, apte à déployer la possibilité objective déjà inscrite, déjà contenue dans le constitué :

⁵⁴ PEP, p. 177.

⁵⁵ Ibid., p. 179.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid. « D'une part il y a reprise, dans une réflexion thématitante, du mode de fonctionnement des objectivités de sens déjà constituées, et d'autre part, corrélativement, ouverture de nouveaux champs de recherche [...] C'est à la faveur du rapport réflexif au constitué, donc au passé, que se révèlent les possibilités à partir desquelles se profilent de nouvelles instaurations, donc, que s'ouvre un futur. Mais en un sens c'est ce futur lui-même qui commande le rapport au passé : la reprise est réinterprétante, mais si elle peut découvrir dans le constitué des significations plus profondes, et par là des possibilités inédites, c'est pas immersion du constitué dans le champ nouveau que l'initiative de la pensée prospective a constitué. » (ER, p. 362-363).

L'ouverture d'un champ, c'est une lecture du constitué qui y découvre des possibilités nouvelles, mais cette lecture elle-même n'est possible que dans la mesure où le constitué est déjà compris à partir d'une perspective plus profonde. La temporalité de la création est faite de cette réciprocity qui renvoie d'une possibilité objective, inscrite dans le constitué, à l'instauration d'une perspective nouvelle et de cette perspective elle-même à la découverte de la possibilité objective, déjà présente, dont elle n'est elle-même que le déploiement⁵⁸.

Pour expliciter cette dynamique, Ladrière recourt à la catégorie de « projet ». L'instauration de la raison est vue comme un projet et se déploie selon la structure propre à celui-ci. Tel est le modèle dont elle s'inspire dans son mouvement d'autoconstruction. Il y a d'abord incertitude. Le projet, en effet, existe seulement comme pure anticipation, sous la forme d'un modèle inspirateur, formé par ce qui existe déjà⁵⁹. Si le processus de construction peut s'amorcer, c'est que le modèle inspirateur, c'est-à-dire le constitué, possède les ressources nécessaires pour effectuer le dépassement des objectivités déjà constituées vers ce qui n'est pas encore :

Ce modèle est à la fois ce qui suggère l'entreprise d'une constitution volontairement assumée et ce qui commence déjà à lui donner son contenu. S'il a cette vertu, c'est qu'il comporte en lui-même les indications nécessaires à son propre dépassement. Le propre des objets idéaux est qu'ils sont construits, mais qu'ils le sont en tant qu'ils contiennent en eux-mêmes le principe de leur construction⁶⁰.

Au point de départ de la réalisation d'un projet se trouve donc une situation donnée, c'est-à-dire un ensemble d'« objets déjà disponibles, placés dans un champ opératoire dont ils reçoivent leurs propriétés »⁶¹. En d'autres termes, le champ d'instauration de la raison, comme champ de recherche, est toujours pré-déterminé alors même qu'il n'existe que par anticipation et qu'il demeure inexploré

⁵⁸ ER, p. 363.

⁵⁹ « [Le projet] ne peut se saisir d'aucune image en laquelle il pourrait reconnaître ne fût-ce que l'esquisse de ce qu'il anticipe confusément. Il n'y a pas de plan préalable, ni même de stratégie articulée, mais seulement un modèle inspirateur, à savoir les objectivités idéales qui se sont déjà constituées. » (ÉDR, p. 54).

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Ibid.

⁶². La problématique qu'il met en jeu est corrélative à la situation elle-même : c'est la situation de départ qui est problématique, ou plutôt elle le devient lorsqu'elle trahit l'excès de potentialités opératoires qu'elle recèle par rapport au constitué. Le processus de problématisation est le levier permettant l'ouverture de nouveaux champs de recherche, par l'intermédiaire d'opérations liées à des contraintes particulières, lesquelles jouent ici un rôle essentiel.

Ce que Ladrière appelle la « dynamique d'engendrement » du champ de la raison procède par « prolongement » et « thématization »⁶³. Le prolongement est le processus par lequel de nouveaux objets sont construits, moyennant certaines contraintes qui garantissent le maintien de l'acquis. Ce processus n'est possible qu'en vertu de l'opération. La thématization est le mécanisme qui permet la construction d'objets de second ordre. Ceux-ci s'ajoutent aux objets du premier ordre, qui sont ceux sur lesquels agissent les opérations: ils expriment les propriétés structurales des opérations. L'objet de second ordre « relève d'une objectivité plus fondamentale » : celle-ci manifeste la spécificité de cet objet, dans son essence et sa généralité. Il n'exprime pas une opération particulière, mais un type d'opérativité. Il se situe au niveau de la possibilisation de l'opération et illustre « le mode formel de son fonctionnement » :

La construction d'un objet du second ordre consiste à thématizer ce fonctionnement et à représenter une pure effectuation dans la forme d'un en-soi consistant qui, du point de vue opératoire, acquiert le même statut que les objets du premier ordre. Il est possible en effet d'agir sur ces nouveaux objets par des opérations de composition, donc de les plonger dans un champ opératoire qui à son tour est susceptible de se prêter à un processus de thématization⁶⁴.

Le prolongement et la thématization rendent possible la dynamique d'engendrement. Celle-ci repose sur une condition de possibilité et sur un ressort bien déterminé : respectivement la structure de la

⁶² ER, p. 363.

⁶³ EDR, p. 54 suiv.

⁶⁴ Ibid., p. 56. Voir PS, p. 59.

situation et la différence qui affecte cette structure. Ce qui détermine la structure, ce sont les relations qui nouent les entités d'un système et les opérateurs. Ils ne partagent pas le même statut. Cette différence peut être exprimée en termes de la dichotomie « constitué/constituant » ou encore « champ d'objectivité/champ d'opérativité ». Il se trouve que cette altérité est orientée : par rapport au champ d'objectivité, le champ d'opérativité est en excès, « en ce sens que le champ opératoire, par le jeu purement effectuant de son efficace, montre des propriétés qui ne sont pas représentées dans le champ d'objectivité »⁶⁵. Mais par ailleurs, il y a priorité fonctionnelle du champ d'objectivité. L'excès repose sur le fait que le champ opératoire est une réserve de possibles. Mais le champ d'objectivité conserve une « priorité fonctionnelle », qui repose sur le fait que la monstration trouve son achèvement dans la représentation.

L'extension constante du champ opératoire, qui caractérise et constitue le domaine de la rationalité, se présente comme une « dialectique » interne⁶⁶. Cette dialectique est centrée sur le moment clé de l'intervention de l'initiative, qui permet d'inventer de nouvelles possibilités opératoires permettant de lever les blocages résultant des objectivités constituées⁶⁷. Mais l'initiative n'est elle-

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Le terme « dialectique » renvoie chez Ladrière aux noms de Merleau-Ponty et de Cavaillès. Dans *VSD*, p. 34, Ladrière reprend la réappropriation par Merleau-Ponty du concept hégélien de dialectique pour exprimer le statut phénoménologique de la raison. La dialectique est alors comprise comme l'incessant échange entre l'existence et le monde. Chez Cavaillès, l'idée de dialectique est reprise dans un contexte épistémologique. On la retrouve dans son ouvrage posthume *La logique et la théorie de la science* (1947), dans lequel Cavaillès développe une critique de l'interprétation phénoménologique des mathématiques et de la logique. À la logique transcendante il substitue l'idée de dialectique, c'est-à-dire d'une logique des contenus des théories scientifiques. (Voir sur ce point J. Ladrière, « La logique et la forme », *Cahiers internationaux du symbolisme* 22-23 (1973), p. 35-63, ainsi que « Contribution », dans Havet, J. (dir.), *Tendances principales de la recherche en sciences sociales et humaines*..., p. 1162.

⁶⁷ « Le fonctionnement des objectivités constituées fait apparaître des blocages, qui paraissent momentanément en limiter les possibilités opératoires, la relance de ce fonctionnement demande de nouvelles initiatives, qui doivent venir de la raison comme pouvoir [...], et ces initiatives se traduisent par une extension des possibilités opératoires et par la construction de nouvelles objectivités, qui à leur tour vont faire apparaître de nouveaux blocages, et ainsi de suite [...] Le moment crucial, dans cette dialectique, est celui de l'initiative, en tant qu'il implique l'invention de nouvelles possibilités opératoires, de nouvelles méthodes et de nouveaux concepts [...]

même possible qu'en vertu des ressources de l'opération. Comme l'explique Ladrière, l'opérateur comporte deux aspects, l'un explicite et l'autre implicite, qui se manifeste sous la forme d'une intentionnalité. En d'autres termes, l'opération met en jeu un « opérateur explicite » et une « intention opératoire ». Ces deux pôles ne se situent cependant pas sur le même pied d'égalité :

L'intention déborde les possibilités de l'opérateur. Ce surplus que comporte l'intention se traduit par le recours à un critère d'uniformisation : il s'agit de rendre l'opération possible dans tous les cas, même là où il y a blocage. C'est en vue de satisfaire ce critère qu'intervient l'invention. Elle prend appui sur le domaine de l'effectivement disponible [...] l'intention opératoire dépasse l'effectivité et la prolonge en quelque sorte dans un champ de virtualités que l'invention rend effectif en projetant en objectivités les possibilités inscrites dans les opérateurs explicites dont le fonctionnement est déjà connu⁶⁸.

Un tel dépassement de l'explicite repose sur le fait que l'intention opératoire jouit d'une capacité spécifique que résume la modalité de visée. Cette visée lui permet d'accorder les opérations effectives à un champ opératoire qui les dépasse⁶⁹.

Ce processus qualifie l'ensemble du devenir de la raison, dont les « démarches effectives se profilent toujours sur des champs de possibilités qu'elle suscitent elles-mêmes par leur extensibilité. ». Ladrière élargit le modèle que nous venons de décrire à l'ensemble de l'auto-construction de la raison. L'ouverture d'un champ nouveau se réalise par un mouvement de transgression s'appuyant sur les objectivités déjà constituées, c'est-à-dire sur le champ déterminé dans lequel sont inscrites ces objectivités. En tant que surplus par rapport au champ constitué, la transgression ne peut s'effectuer

De façon générale, l'intention est guidée par le modèle que lui fournit le domaine disponible. C'est en se laissant instruire par la manière selon laquelle l'opération agit sur le domaine disponible que l'initiative définit les nouveaux objets qui permettront à l'opération d'être partout réalisable. » (PPPE, p. 272-273).

⁶⁸ *Ibid.*, p. 273.

⁶⁹ « Ce qui donne à l'intention opératoire cette capacité c'est qu'elle est une visée par laquelle les opérations effectives sont mises en relation avec un champ de possibilités opératoires qui est plus vaste que le domaine disponible dans lequel agissent les opérateurs explicites. L'extension du domaine disponible est la transformation d'une partie du champ de virtualités visé par l'intention en domaine d'effectivités. » (*Ibid.*).

qu'à partir d'un présent ouvert sur l'avenir contenant les potentialités pourtant non encore présentes de manière effective. La transgression doit s'inscrire dans ce que Ladrière appelle une « perspective » déjà présente, contenue de manière implicite dans le champ de départ, « comme possibilisation d'autres déterminations ». Elle se présente donc elle-même sous la forme d'un champ et plus précisément « elle est elle-même, par rapport aux déterminations qu'elle appelle, de la nature d'un champ »⁷⁰. Par rapport aux champs particuliers, ce champ est englobant, parce qu'il les contient tous comme un milieu d'inscription. Non homogène aux champs existants, il apparaît comme une condition de possibilité de la constitution des champs particuliers :

Comme c'est dans et à travers la constitution de ces champs particuliers que s'effectue l'auto-organisation de la raison, il faut reconnaître dans ce champ englobant le milieu de possibilisation de l'auto-constitution de la raison. En tant qu'il en conditionne comme à l'avance toutes les figures, il est le principe qui en détermine le destin, tout en restant lui-même dans l'indétermination de ce qui n'est pas encore décidé⁷¹.

Ici nous touchons au geste ou à l'acte qui est au fondement de l'auto-édification de la raison⁷².

Il apparaît que l'instauration de la raison est un processus en perpétuel recommencement parce qu'animée par une logique interne d'auto-dépassement. Structurée par cette dualité, cette tension entre l'activité constituante et l'activité de représentation, qui se manifeste tant au plan théorique que pratique, la raison est un pouvoir de dépasser l'expérience, qui refuse obstinément de se clore sur le constitué⁷³. S'il en est ainsi, c'est bien parce que la dynamique de la raison est essentiellement orientée vers l'avenir et qu'elle se manifeste avant tout comme une dynamique d'anticipation. Le passé se trouve ainsi constamment transformé, en étant à la fois conservé et dépassé de l'intérieur de lui-même

⁷⁰ ER, p. 363.

⁷¹ *Ibid.*, p. 363-364.

⁷² ÉDR, p. 57.

⁷³ RE, p. 188-189.

dans ce que Ladrière qualifie d'« autoréinterprétation amplifiante et novatrice »⁷⁴. Il importe de le noter : un tel processus allie tout à la fois la continuité et la discontinuité.

3.2.3 La normativité interne de la raison

Le type d'historicité que met en jeu le déploiement de la raison s'appuie sur la normativité interne particulière qui anime le devenir de la raison. Celui-ci laisse transparaître une nécessité qui s'impose à lui, mais que Ladrière qualifie de « relativement non transparente »⁷⁵. L'auto instauration de la raison manifeste que ce Ladrière appelle une « directionnalité »; l'inventivité qu'elle met en oeuvre est balisée⁷⁶. La forme d'historicité qui préside à l'autoconstruction de la raison n'est donc pas neutre : elle impose à celle-ci une orientation régulatrice. C'est qu'en effet, le devenir de la raison, quoique marqué par une historicité fragmentée plutôt qu'unifiée, n'en manifeste cependant pas moins une cohérence qui ne peut être réduite à l'aléatoire. Évoquant ce devenir, Ladrière note ce qui suit :

L'étrange, c'est que ce parcours sans programme, sans fil conducteur, sans vue panoramique, sans régulation extérieure, n'est pourtant pas un parcours chaotique mais qu'il se révèle comme ordonné, ou plutôt comme s'ordonnant à mesure qu'il s'accomplit. C'est un cheminement qui dessine lui-même son propre chemin et découvre progressivement comment il peut se poursuivre⁷⁷.

La raison découvre sa propre normativité à même l'ouverture du chemin qu'elle est appelée à parcourir. Le cheminement de la raison trahit une intentionnalité spécifique. À l'instar de toute forme d'expérience, la raison est portée par une intentionnalité sous-jacente⁷⁸. Cette interprétation relève

⁷⁴ PE, p. 60.

⁷⁵ « Logique et mystique », p. 73.

⁷⁶ FR, p. 111.

⁷⁷ RE, p. 174.

⁷⁸ « Par le terme "expérience", on entend ici le mécanisme en et par lequel s'est élaborée une pratique spécifique, faisant apparaître, par ses exigences internes, une intentionnalité constituante qui s'est imposée à l'esprit comme possibilité inédite et comme tâche à assumer, bien plus que comme le produit d'une démarche délibérée. L'expérience ainsi entendue est essentiellement révélation du sens d'une pratique qui est encore à venir et qui s'impose cependant déjà à cette pratique de se transformer progressivement pour se rendre de plus

d'une perspective phénoménologique, selon laquelle l'histoire est interprétée comme un milieu d'émergence, comme « le lieu d'un processus à la faveur duquel doit se constituer progressivement un ordre de réalité *sui generis* », plutôt qu'à la manière d'« une suite discontinue d'événements, sans principe organisateur, ou une sorte de combinatoire produisant, au moyen des mêmes éléments, des figures indéfiniment variées mais, au fond, équivalentes »⁷⁹. Plutôt que de consentir au relativisme intégral, ou encore au perspectivisme, cette option s'attache à la recherche « des conditions de cohérence qui permettent de retrouver dans la perspective d'un sens global en gestation la stabilité qui paraissait perdue au plan des déterminations concrètes »⁸⁰. Cette interprétation se refuse tout aussi bien à réduire le devenir de la raison à une relativité inéluctable qu'à le comprendre comme un processus de créativité arbitraire⁸¹. La nouveauté qu'introduit l'auto-instauration de la raison n'est jamais absolue, mais elle n'est pourtant jamais la simple reconduction du passé. La réassomption du passé introduit une véritable créativité, un véritable surgissement de nouveauté; mais cette créativité présuppose son renvoi à un originaire⁸². Par ailleurs, l'initiative instauratrice n'est jamais arbitraire, parce qu'elle se reçoit précisément de cet originaire qui toujours déjà la précède; elle est l'assomption d'une tâche qui se propose en tant même qu'elle est déjà inscrite dans l'originaire. « La constitution

en plus adéquate à l'anticipation qu'elle instaure. Dans une telle expérience, la conscience historique fait l'épreuve d'une émergence qui l'affecte irréversiblement de sa propre constitution. » (*PE*, p. 47-48).

⁷⁹ *VSD*, p. 9.

⁸⁰ *TH* (1996), p. 64-65.

⁸¹ *EUR*, p. 193.

⁸² « Ce qui est à l'origine des institutions du rationnel, c'est une créativité, qui produit l'inédit et l'improbable de ces institutions — celles de la mathématique, du calcul, de l'univers technique, de l'organisation de la vie économique — non à partir d'un prédonné qu'il s'agirait seulement de prolonger, mais à partir d'elle-même, dans un surgissement qui marque précisément la transition du naturel au construit. Le moment créatif renvoie à un originaire obscur, qui est comme le présupposé de tous les actes, en particulier les actes d'institution. » (« Le rationnel et le raisonnable », p. 414).

de la raison, écrit Ladrière, n'est pas une genèse absolue, c'est le prolongement d'un mouvement qui, au moment où elle devient capable de le réfléchir, apparaît comme ayant commencé depuis toujours. »⁸³

L'autoconstruction de la raison ne se réduit pas pour autant à un processus uniforme, rectiligne. Comme nous l'avons mentionné au premier chapitre, Ladrière conçoit la science comme un système auto-organisateur, auto-contrôlé et auto-finalisé. Cette auto-finalisation ne doit cependant pas s'entendre comme une évolution déterministe⁸⁴. Ladrière fait droit aux discontinuités qui la ponctuent. Le développement de la science est fort suggestif à cet égard : il ne se fait pas de façon homogène, mais par restructurations successives⁸⁵. La raison scientifique se présente comme un destin, ponctué de crises et toujours menacé par l'échec, à la manière d'un processus marqué par le double

⁸³ RE, p. 174. « L'instauration, que ce soit celle de l'*epistémè*, ou de la politique, ou de la *technè*, est à certains égards un événement qui a déjà eu lieu, que nous ne pouvons plus repérer avec précision, car il ne devient visible que lorsqu'il commence à être réfléchi dans les grands discours qui disent la *polis*, le savoir et le faire. Qui n'est pourtant pas de l'ordre d'un commencement mythique, qui est historique de part en part, au sens où il appartient à la trame réelle des actions humaines, à des initiatives qui ont effectivement eu lieu, même si elles ne savaient pas encore ce qu'elles inauguraient. Mais en même temps il faut dire que l'instauration est un processus toujours en cours, qu'elle est en chaque initiative nouvelle où quelque chose se révèle de ce qui n'était jusque-là qu'un domaine de pure anticipation. » (HE, p.124).

⁸⁴ « C'est que, précisément, la science est toujours en question à ses propres yeux, même si elle ne s'en avise pas toujours. La science se construit dans une approximation permanente; elle n'est jamais en possession de principes absolument fondamentaux, de critères absolument ultimes au moyen desquels elle pourrait se construire en toute sécurité. La leçon des efforts qui ont été entrepris, par exemple, pour donner aux mathématiques un fondement ultime et inébranlable, c'est que, précisément, une telle entreprise est vaine et qu'il faut accepter, comme un lot définitif, le statut d'une démarche tâtonnante, qui éprouve sa validité en s'effectuant. Selon la très belle comparaison de Otto Neurath, "nous sommes comme des navigateurs qui doivent remettre à neuf leur bateau en pleine mer, sans jamais pouvoir le mettre en cale sèche et le reconstruire avec les matériaux les plus éprouvés". Mais après tout, c'est là la condition de la connaissance humaine : un savoir critique veut opérer selon des critères, mais nous ne pouvons nulle part trouver une sorte de position absolue à partir de laquelle nous pourrions élaborer des critères définitifs et sûrs. Nous sommes obligés d'élaborer nos critères en avançant et de soumettre sans cesse à l'épreuve aussi bien nos critères que nos résultats. L'expérience prouve qu'une telle démarche est possible et même fructueuse. Cela signifie qu'il n'est jamais possible de déterminer une fois pour toutes, avec assurance, ce qu'est la vérité scientifique et ce qu'est la science elle-même. » (*La science, le monde et la foi*, p. 61).

⁸⁵ VS, p. 32.

jeu du *kairos* et de ce que Ladrière appelle la « force des choses »⁸⁶. Elle procède par essais et erreurs, non de manière rigide et linéaire. Le devenir de la raison apparaît ainsi traversé de ruptures, de contingence et d'événementialité. L'évolution des formes contemporaines de rationalité en témoigne :

À l'idée d'un processus historique d'unification identifié à l'avènement progressif de la raison intégrale, s'est substituée une historicité fragmentée, faite de fibres multiples, scandée par des discontinuités, des cassures, traversée par le tragique, irréductible aux schémas totalisants⁸⁷.

L'autoconstruction de la raison est pourtant guidée par une normativité immanente. Elle n'est pas arbitraire, elle ne se laisse pas réduire au seul fruit du hasard. Loin d'être un parcours chaotique, anarchique, la raison se construit selon une certaine visée qui ne cesse de l'orienter. Elle ne procède pas à l'aveugle. Il y a une idée implicite du savoir qui guide l'évolution de la science. Il s'agit d'une idée immanente, régulatrice, qui, tout en étant susceptible de modifications elles-mêmes suscitées par les transformations qu'elle introduit, demeure une instance de contrôle⁸⁸. Mais cette idée demeure largement indéterminée, et il est impossible d'en donner une expression adéquate et définitive⁸⁹. La visée qui porte l'*épistémè* est une approximation, une idée-limite. La validité sur laquelle elle s'appuie n'est jamais qu'une autovalidation toujours affectée de relativité⁹⁰. En un mot, la science ne possède

⁸⁶ CDR, p. 216. « L'idée de "force des choses" transpose la notion de force, qui a son sens premier dans le contexte de l'étude de la nature, dans le domaine des situations qui sont créées par l'action. Elle évoque l'implacabilité avec laquelle une situation, une fois créée, devient contrainte pour l'action. L'idée de "kairos", de son côté, en suggérant qu'il y a un moment favorable pour l'initiative, permet de penser le mode d'insertion approprié à l'action dans le cours des choses. L'action rencontre la force des choses mais le "kairos" lui ménage des possibilités d'intervention qui lui permettent d'avoir au moins partiellement une prise efficace sur les événements. » (DSI, p. 210). La notion de *kairos* joue un rôle important chez Ladrière. Dans le cadre de sa réflexion sur la raison, elle lui permet d'approfondir le sens du rationalisme phénoménologique compris comme auto-explicitation de la *Lebenswelt*. Voir sur ce point VSD, p. 34.

⁸⁷ UCIF, p. 118.

⁸⁸ J. Ladrière, « L'inertie du champ épistémologique », dans Coll., *Colloques d'Histoire des Sciences, I (1972) et II (1973)*, Louvain, Bureau du Recueil, Bibliothèque de l'Université, Éditions Nauwelaerts, 1976, p. 12.

⁸⁹ « L'invention politique », p. 377.

⁹⁰ Préface, Feltz, B., *Croisées biologiques...*, p. 7 suiv.

nullement un caractère *a priori*⁹¹. C'est la raison pour laquelle les métaprinces régulateurs à travers lesquels s'exprime cette visée sont construits et ne peuvent être assimilés à une légalité supérieure *a priori* :

La normativité est, certes, présente et opérante, mais elle ne se manifeste que dans la manière dont les théories se construisent et dont s'éprouvent les pratiques. C'est *a posteriori* que nous la découvrons, et sous les formes toujours extrêmement partielles, fragmentaires et incertaines à travers lesquelles il fait valoir son efficace⁹².

Les principes régulateurs qui traduisent la normativité constituante du déploiement de la raison peuvent toujours être modifiés ou réinterprétés de manière plus précise⁹³. Le devenir de la raison n'est pas un processus simplement cumulatif; il ne se réduit pas à une construction progressive par accumulation ou par approximations successives d'une figure posée à l'avance. Ce constat entraîne une critique de l'idée classique d'*a priori*. L'instauration de la raison n'est pas réductible à « la projection de la vie subjective », aussi bien au sens de la logique transcendantale kantienne, de la logique dialectique hégélienne que de l'égologie husserlienne. Le devenir de la raison n'est pas

⁹¹ « Exposé de synthèse », *Revue des Questions scientifiques*, 145 (1974), p. 151. Repris dans Fourez, G., Malherbe, J.-F., Thill, G. (éds.), *Méthodes scientifiques et problèmes réels....* p. 180.

⁹² CDR, p. 216-217.

⁹³ *DSI*, p. 214. La science est orientée par une normativité interne qui ne peut être réduit à un *a priori* invariant, purement formel : « L'*a priori* de la science ne peut être séparée de son historicité, qu'il ne peut donc être conçu comme un *a priori* purement formel, fonctionnant comme une armature immuable, étrangère de soi aux vicissitudes du contingent. Si c'est bien la pratique effective qui doit nous apprendre ce qu'il en est de l'*a priori* normatif, et en particulier de l'*a priori* de scientificité, c'est que le mouvement historique n'est pas seulement la production de contenus déterminés, en conformité à une norme valable une fois pour toutes, mais qu'il est aussi chargé de constituer la norme elle-même. Il y a élaboration simultanée des normes opérantes et des résultats que leur mise en application permet d'obtenir. » (J. Ladrière, préface, Piasser, A., *Pour une sociologie scientifique. Épistémologie comparée de l'analyse conceptuelle*, Paris, Mouton, 1976, p. XV). Ladrière parle « d'un *a priori* modulé par l'historicité » (p. XVIII), d'une apriorité de caractère historique (p. XIX). L'*a priori* s'élabore en effet par l'interaction constante entre les méthodes et les objets (J. Ladrière, préface, De Bruyne P., Herman, J. et De Schoutheete, M., *Dynamique de la recherche en sciences sociales. Les pôles de la pratique méthodologique*, Paris, PUF, 1974, p. 10). S'il faut parler d'*a priori*, c'est au sens d'une construction de cet *a priori*, d'un *a priori* prospectif (« La logique et la forme », p. 58; « Logique et mystique », p. 81).

l'expression objectivée de la constitution interne de la raison, comme c'est le cas chez Kant⁹⁴. Il n'est pas davantage le produit de la subjectivité au sens hégélien du terme. Loin d'être le producteur des objectivités rationnelles, c'est-à-dire un sujet au sens fort du terme, le sujet apparaît bien plutôt constitué par celles-ci, à la manière d'un opérateur de sens⁹⁵.

Si la normativité immanente qui sous-tend les démarches de la raison ne peut être rattachée à quelque instance supérieure que ce soit, elle ne peut davantage être assimilée à quelque décision préalable⁹⁶. Ladrière rejette le volontarisme du perspectivisme intégral représenté par la postérité nietzschéenne ou par l'épistémologie américaine historiciste⁹⁷. Il s'oppose, dans sa version radicale tout au moins, à la thèse discontinuiste en philosophie des sciences associée aux noms de Kuhn et de Foucault⁹⁸.

La normativité qui guide la raison doit être repérée à même ses propres instaurations. Elle exprime une contrainte objective qui vient des produits rationnels eux-mêmes :

Ce n'est pas le sujet connaissant qui pose la normativité : celle-ci vient vers lui en quelque sorte, non pas sous la forme d'énoncés déjà tout préparés, mais sous celle de conditions de fonctionnement, effectivement opérantes dans les *constructs* théoriques mis en oeuvre, et que la réflexion

⁹⁴ J. Ladrière, « La normativité de la pensée scientifique », dans Coll., *Philosophies et Sciences*, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986, p. 40.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 212 suiv. Voir également J. Ladrière, « La mutation scientifique et technique de la société », dans Spaey, J. (avec la coll. de Defay, J., Ladrière, J., Stenmans, A. et Wautrequin, J.), *Le développement par la science. Essai sur l'apparition et l'organisation de la politique scientifique des États*, Paris, Unesco, 1969, p. 46 suiv.

⁹⁶ *HE*, p. 108.

⁹⁷ *HV*, p. 26 suiv., p. 36 suiv. Sur l'historicisme, voir « Les incertitudes de l'épistémologie », p. 263-264, ainsi que « La finalité de la science dans le contexte politique », p. 16.

⁹⁸ « Exposé de synthèse », *Revue des Questions scientifiques*, 145 (1974), p. 143. Repris dans Fouriez, G., Malherbe, J.-F., Thill, G. (éds.), *Méthodes scientifiques et problèmes réels...*, p. 172. « Il y a [...], dans le développement de la pensée scientifique, à la fois continuité et discontinuité, prolongement et dépassement, héritage et création, reprise et transformation. C'est dans l'unité contrastée des deux moments de ces oppositions que se constitue l'historicité de la science. » (*HV*, p. 23).

épistémologique recueille et tente d'exprimer sous la forme de principes régulateurs⁹⁹.

Les objectivités construites « font apparaître des contraintes spécifiques, qui canalisent pour ainsi dire le projet, l'infléchissent dans une certaine direction, mais par là même lui donnent une forme déterminée »¹⁰⁰. La normativité immanente est inscrite dans le projet constituant, mais elle ne se laisse percevoir « qu'à travers les modalités concrètes de sa mise en oeuvre, qui sont comme les signes en lesquels il s'annonce »¹⁰¹. Il apparaît que la recherche d'un métacritère doit être formulée en termes de capacité auto-organisatrice, c'est-à-dire être formulée dans le cadre de la logique des systèmes¹⁰².

L'orientation qui sollicite la raison n'en demeure pas moins foncièrement énigmatique. Le projet de la raison n'est pas tracé à l'avance; son objectif ne peut être représenté comme une détermination parfaite et invariante :

[Le projet] se propose, dans l'agir même qui le promet. Non pas toutefois comme un destin, la trace d'une nécessité, mais comme ce qui est à recueillir, à partir de la contingence d'une historicité faite de surprise et d'improbabilité. Contingence qui renvoie à un moment instaurateur. Le projet de la raison se recrée en chacune des étapes de son avènement, s'assurant toujours de nouveau de lui-même, et toujours aussi incertain de lui-même, s'avançant à tâtons entre les dangers contraires de la perte de soi dans la non-clarté de ce qui se retranche du discours et la fuite de soi dans la démesure des discours excessifs, dont le sens n'est plus assignable¹⁰³.

L'intentionnalité opérante qui porte la raison la devance sans cesse et ouvre sur un avenir énigmatique : elle ne sait pas exactement où elle va¹⁰⁴. « La vie du savoir » apparaît comme « une

⁹⁹ CDR, p. 217. L'historicité « est néanmoins gouvernée par une normativité interne qui lui donne sa cohérence, qui n'est cependant pas donnée a priori mais se constitue dans la démarche même par laquelle sont engendrées les objectivités instituées. » (DSI, p. 214).

¹⁰⁰ FR, p. 126. Voir ÉPA, p. 25.

¹⁰¹ HÉ, loc. cit. Sur cette question, on se reportera aux écrits suivants : préface, Feltz, B., *Croisées biologiques...*; « La normativité de la pensée scientifique ».

¹⁰² « Les sciences humaines et le problème de la scientificité », *Les études philosophiques*, 2 (1978), p. 131-150.

¹⁰³ HÉ, p. 124.

¹⁰⁴ PE, p. 57, p. 59. Voir FR, p. 112, UCIF, p. 113.

aventure et comme une incessante question »¹⁰⁵. Ici l'expérience de la raison rejoint l'incertitude qui caractérise la modalité contemporaine de la conscience historique. Cette incertitude provient d'une indétermination de droit, qui est celle de l'imprévisibilité foncière du futur. La raison doit consentir à l'instabilité des formes et le caractère provisoire des ordres, à l'inquiétude et à l'impatience, à la critique et à l'imagination continuelles, bref à un « mouvement de continuel dépassement »¹⁰⁶. Dans ce contexte, une réinterprétation de l'historicité s'impose :

L'historicité ne peut plus être pensée, ni comme manifestation progressive de virtualités originaires, ni comme projection dans l'extériorité d'exigences constitutantes, ni comme déroulement temporel d'un sujet, ni comme processus gouverné par une finalité intrinsèque ou extrinsèque¹⁰⁷.

Il en résulte qu'« il n'y a pas de garantie ultime, ou de nécessité fondatrice, ou d'ancrage dernier, ou de justification réflexive radicale »¹⁰⁸. Ladrière prend ainsi note de ce qu'enseigne l'épistémologie contemporaine : l'impossibilité de parvenir à une fondation absolue, véritablement ultime. Il rappelle que Popper a montré qu'« il n'y a pas de propositions exprimant une situation épistémique ultime »¹⁰⁹.

¹⁰⁵ « L'inertie du champ épistémologique », p. 12. Voir *DR*, p. 172-173.

¹⁰⁶ *ICH*, p. 67.

¹⁰⁷ *CDR*, p. 216. Voir *DSI*, p. 214.

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ « L'inertie du champ épistémologique », p. 9. « C'est donc de son propre fonds que la science tire de quoi se construire, c'est par rapport à elle-même qu'elle rectifie ses propres démarches et c'est à partir de ses propres instaurations qu'elle décide de son avenir. Mais l'idée qui la définit ne se soutient pas entièrement par elle-même : elle n'est pas une instance absolue, ni sous forme d'un principe premier si sous forme d'un terme ultime [...] Ainsi son statut et sa portée ultime restent énigmatiques. Nous sommes en quelque sorte condamnés à la science, sans pouvoir penser vraiment, radicalement, sa destination. Pourtant la science se construit. Perpétuellement dans l'incertitude au sujet de ce qu'elle fait et de ce qu'elle cherche, elle est comme animée secrètement d'une espèce de certitude vitale quant à sa propre existence et à sa propre justification. Mais cette certitude-là ne se laisse pas formuler dans des critères et dans des principes; elle est d'ordre existentiel, elle a la massivité des évidences vécues, la force d'affirmation silencieuse de la vie elle-même. Le propre de la pensée, cependant, c'est d'interroger la vie sur ses évidences, de mettre en doute ses affirmations, de faire obstacle à son entêtement prétentieux, parfois insolent. Il vient toujours un moment où la science hésite, non seulement sur ce qu'elle dit, mais sur son existence même. Cette hésitation fait apparaître une question qui n'est plus intérieure à la science, puisqu'elle la concerne elle-même, dans son entièreté : c'est la question du sens. » (*La science, le monde et la foi*, p. 61-62).

Cela est vrai du reste tant pour la raison théorique que pour la raison pratique¹¹⁰. Il faut renoncer à l'idée de fondement absolu, sans pour autant que la raison soit condamnée au relativisme absolu. Ce qu'il s'agit de penser, pour Ladrière, c'est à la fois le retrait du fondement et une régulation interne. Il faut pouvoir expliquer comment le champ de la rationalité s'instaure et se développe sans garantie ultime¹¹¹. Ladrière propose de penser cette nouvelle façon de concevoir le fondement à l'aide des métaphores de l'« abîme » et du « suspens ». Dans cette perspective influencée par la phénoménologie posthusserlienne, il n'y a plus de sujet véritablement ultime, mais seulement un mouvement infini de régression vers les constituants originaires de l'expérience. Le fondement « fonde » la réalité, en un sens bien déterminé :

[II] ouvre une possibilité de descente, de régression, sans limite assignable, dans la direction des présuppositions [...] : la réalité, telle qu'elle se présente, est en suspens au-dessus de l'abîme [...] "Fonder", ce n'est pas fournir un support, servir de base, mais tenir en suspension; le fondement, loin d'être une sorte de réalité toujours déjà disponible, n'exerce sa vertu que dans la mesure où il se dérobe, où il se retire toujours plus loin sous ce qu'il ne cesse pourtant de maintenir, de préserver d'une chute infinie¹¹².

Dans ces conditions, l'autoconstruction de la raison apparaît comme une démarche risquée : tant au plan de la raison théorique que de la raison pratique, « la relation (à l'exigence sous-jacente de la

¹¹⁰ « Du côté du savoir, nous avons appris que l'entreprise de fondation, par laquelle l'entendement espérait s'assurer de façon définitive de ses assises et de la validité de ses démarches, est illusoire, et cela pour des raisons de principe. Nous ne pouvons avancer que dans le risque, en introduisant les corrections qui s'avèrent nécessaires au cours même du cheminement, de façon toujours contingente et hasardeuse. Du côté de l'action, nous avons appris que la force des choses ne se laisse pas aisément apprivoiser, que la violence est toujours présente comme négation effective ou comme menace, et que la figure même de la raison universelle peut être le prétexte d'une pratique qui en est l'antithèse. » (*RE*, p. 189).

¹¹¹ *PS*, p. 57 suiv.

¹¹² « La logique et la forme », p. 60. Sur ce point, voir « L'abîme ». Dans ces conditions, le fondement ne représente plus la figure de la stabilité mais « renvoie à un sans-fond, qui est une pure fonction de sustentation, absolument non figurable. Il n'y a donc pas de présuppositions premières, que la réflexion pourrait mettre à jour, mais un espace ouvert de présuppositions, que l'on ne peut jamais explorer que sous la présupposition de son inexhaustibilité » (*PE*, p. 58).

raison) est précaire, non assurée, et ne vaut que par un engagement qui est capable de faire crédit »¹¹³. Nous parvenons ainsi aux limites des possibilités de la raison : si celle-ci ne peut se fonder elle-même, elle doit donc recevoir sa justification d'un autre, d'un ailleurs. Nous retrouvons la perspective kantienne de l'espérance, associée à celle d'une croyance : « Cette véritable justification n'a jamais lieu, mais la raison avance, dans la croyance qu'elle doit finalement avoir lieu : elle est l'espérance de sa justification, espérance qui ne peut elle-même se fonder, mais se confie à ce qui vient. »¹¹⁴ C'est bien là la condition d'une raison qui reconnaît sa précarité foncière¹¹⁵.

3.3 Une historicité événementielle

Afin de préciser la modalité d'historicité de cette raison précaire et incertaine, Ladrière recourt à un concept qui est devenu de plus en plus central chez lui : le concept d'*événement*, qu'il emprunte à Heidegger et à Whitehead¹¹⁶. L'influence de la science contemporaine doit aussi être notée. Au fond, Ladrière s'inscrit ici dans le destin philosophique contemporain qui a imposé de plus en plus la

¹¹³ RE, p. 189. Voir DSI, p. 214.

¹¹⁴ CDR, p. 217. La citation se poursuit : « La raison, comme processus de sa propre constitution, toujours advenante, toujours différée, est suspendue à la survenance non justifiable, non figurable, non représentable de ce qui pourrait en révéler le sens, de ce qui, dès maintenant, lui donne effectivement sens. Elle est l'espérance de cela même qui, de son futur non situable, la soutient en tant que cette espérance. » Voir également ICH, p. 72-73 : « Au-delà de ses incertitudes, la conscience historique retrouve ainsi en elle la force tutélaire d'une provenance et la proposition sollicitante d'une tâche. Non sans doute dans une évidence apodictique, mais dans la certitude du sentiment : par rapport à la provenance dans l'accueil de la confiance, par rapport à la tâche dans la résolution de l'espérance. »

¹¹⁵ « Nous sommes maintenant obligés de concevoir une raison qui, si je puis dire, ne peut travailler que dans le local, ne peut s'avancer que pas à pas, ne peut pas se donner à l'avance des garanties ultimes et qui est donc marquée de façon officielle par la précarité. C'est ce terme, me semble-t-il, qui résume le mieux la situation épistémologique dans laquelle nous nous trouvons ». C'est le « régime d'une raison qui doit avancer dans une relative obscurité, c'est-à-dire sans maîtriser son parcours à l'avance, qui doit donc combiner le sentiment de la précarité et l'audace de la démarche, qui essaie de se frayer de nouveaux chemins sans pouvoir s'appuyer sur des garanties absolues. » (DRTÉ, p. 235).

¹¹⁶ PE, p. 63. Le titre du colloque de Cerisy-la-Salle consacré à Ladrière, intitulé *Création et événement*, témoigne de la position centrale de cette notion chez Ladrière. Voir par ex. J. Ladrière, « Introduction », dans Greisch, J. et Florival, G. (dir.), *Création et événement...*, p. VII, qui évoque le concept heideggerien d'*Ereignis*, et EV, qui pour sa part renvoie à Whitehead (p. 146).

thématique de l'événement comme l'un de ses vecteurs privilégiés. Dans le contexte d'une réflexion sur l'historicité de la raison, le concept d'événement permet de thématiser le fait que l'avènement de la raison appartient à l'ordre de l'événement, qu'il est une réalité événementielle. De manière générale, la catégorie d'histoire appelle chez Ladrière celle de l'événement¹¹⁷. Celle-ci permet de thématiser un concept fort d'historicité, c'est-à-dire une conception de l'histoire comme lieu de créativité¹¹⁸. Comme en témoigne l'introduction de Ladrière à *Création et événement* intitulée « Histoire, événement, création », toute pensée de l'histoire, et plus particulièrement de l'historicité, emprunte chez Ladrière le chemin déployé par ce trinôme. Le concept d'événement vise à mettre en valeur l'apparition de nouveauté et la créativité propres au devenir historique, c'est-à-dire à promouvoir une vision du devenir historique comme émergence. Il noue les concepts interreliés de nouveauté, d'émergence et de créativité en les associant à l'histoire¹¹⁹.

De manière générale et formelle, Ladrière définit l'événement comme « l'occurrence d'un nouvel état de choses, le passage d'une certaine figure du monde à une autre »¹²⁰. En d'autres termes, « la notion d'événement tente de dire la facticité du fait », c'est-à-dire le constat qu'« à chaque instant, quelque chose *arrive* »¹²¹. L'événement est ce qui arrive concrètement dans la trame du devenir, à la manière d'un incident¹²². À ce niveau de généralité, l'événement désigne tout aussi bien une occurrence nomologique qu'un événement historique. L'événement présente comme un double

¹¹⁷ « La situation actuelle de la philosophie et la pensée de Saint Thomas », p. 99; « Temps et histoire », p. 74.

¹¹⁸ *PS*, p. 57.

¹¹⁹ *TH* (1996), p. 66.

¹²⁰ *AS* II, p. 296.

¹²¹ *Ibid.*, p. 297.

¹²² « Approche philosophique du temps... », p. 298; *EV*, p. 156.

visage, en ce qu'il conjugue le même et l'autre : « il est à la fois transition et surgissement, enveloppant ainsi la continuité et la discontinuité, la similitude et la différence, la reprise et la nouveauté. »¹²³ Au plan de la continuité, il se manifeste comme principe d'unité et de liaison; au plan de la discontinuité, il révèle les traits de l'unicité ou de la singularité, ainsi que de l'irréversibilité orientée. La structure de l'événement met ainsi en oeuvre un série de couples formant polarité :

l'avant et l'après, le mouvement qui va à la rencontre et la survenance de ce qui est rencontré, la proposition qui s'offre et la décision qui lui répond, le don et l'acte d'assomption qui le ratifie, la révélation et la disponibilité à l'égard de ce qui se manifeste en elle¹²⁴.

Mais l'événement se caractérise essentiellement par l'effet de rupture qu'il induit et la nouveauté qualitative qu'il introduit : « L'essentiel de l'événement, c'est l'apparition de déterminations nouvelles »¹²⁵. L'événement est une transformation des champs de possibilité qui, bien que jouant le rôle d'un principe finalisant, n'est pas réductible à une téléologie stricte. Tous les traits de l'événement se résument dans la notion d'émergence, qui est « la position de la qualité. Et la qualité, c'est à la fois la détermination et la différence »¹²⁶. L'événement restreint la nécessité, il la limite : il introduit la contingence et un effet de non-régularité. Il « renvoie à tout ce qui, dans les

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ « Philosophie chrétienne et science », p. 398.

¹²⁵ *AS II*, p. 299. « Qu'un fait ne soit qu'une exemplification particulière d'une régularité générale, ou qu'il ait le caractère d'un surgissement historique, il signifie l'occurrence d'un nouvel état de choses, le passage d'une certaine figure du monde à une autre. » (*Ibid.*, p. 296).

¹²⁶ *Ibid.* Le texte se poursuit comme suit : « La qualité est émergente précisément en ceci qu'elle se pose dans sa différence, en tant qu'elle rejette en dehors d'elle-même tout autre détermination, se retranche dans sa singularité. Mais cet aspect négatif n'est que l'envers d'une affirmation de soi dans laquelle la qualité annonce la détermination qui la constitue et la déploie activement, égalant en quelque sorte l'être qu'elle affecte à cette forme singulière qu'elle est. L'émergence, en tant que telle, est la production qui assure le passage à la qualité nouvelle. Cette production n'est ni un simple déploiement de virtualités, ni la réalisation d'un plan, mais comme un travail sur soi des conditions pour que, en elles et sur elles en quelque sorte, une nouvelle configuration se constitue. Pour qu'il y ait réellement production, il faut donc à la fois le lien avec ce qui précède et l'altérité. Le lien doit assurer l'ancrage de la qualité émergente dans ses conditions d'apparition, et l'altérité doit assurer l'originalité de la détermination nouvelle. L'idée de passage exprime l'unité de ces deux aspects dans le processus concret de l'émergence. »

mouvements historiques, relève de l'imprévu, de la surprise, de la contingence »¹²⁷. C'est pourquoi l'événement est surgissement d'une singularité plus ou moins forte, d'une occurrence en principe non répétable et non réversible¹²⁸. En plus de celle d'émergence, l'événement appelle les idées d'avènement et de « manifestation révélatrice »¹²⁹. Son irruption entraîne un réaménagement du cadre interprétatif jusque là en usage : « l'événement, c'est ce qui est capable d'apporter véritablement une modification de sens, d'imposer une réorganisation du système entier de l'interprétation. »¹³⁰

L'événement au sens fort du terme est un *hapax*. Il désigne l'historique au sens fort et non simplement l'apparition d'un fait commandé nomologiquement ou encore celle d'un fait rare, exceptionnel. Ce domaine du *hapax*, c'est celui de la liberté, dans lequel intervient « la singularité de la décision libre »¹³¹. L'histoire humaine est le champ où la réalité événementielle est la plus prégnante. Ladrière y distingue deux niveaux de profondeur de l'événementiel. Le premier est celui de l'histoire collective, constitué par l'ensemble des productions culturelles et institutionnelles. Le second concerne l'existence en sa singularité, dans ce qui lui confère une destinée unique :

D'une certaine manière, écrit Ladrière, tout ce qui arrive est décisif, en ce sens que ce qui a été posé ne peut plus être effacé (même si les effets peuvent être éventuellement annulés). Mais il y a, semble-t-il, des événements qui sont plus décisifs que d'autres, en ce sens qu'ils affectent le statut même de l'existence, et pas seulement le contenu particulier qu'elle se donne en chaque vie concrète. Il s'agit là d'un ordre événementiel qui est en quelque sorte à mi-chemin entre l'ordre structurel et ce qu'on pourra appeler l'ordre historique (constitué par ce qui arrive effectivement au cours du temps, du fait

¹²⁷ DSI, p. 209. « L'événement c'est le singulier, l'inattendu, ce qui surprend, ce qui peut bouleverser ou peut-être ouvrir de nouveaux horizons. C'est ce qui vient à la rencontre, à partir du non-maîtrisable, à la faveur de l'intervalle, qui sépare autant qu'il relie. Mais c'est aussi ce qui est posé par l'initiative, non de façon arbitraire et irrationnelle, mais en réponse à ce qui s'annonce dans les possibilités objectives. » (PE, p. 63).

¹²⁸ EV, p. 155-157.

¹²⁹ UCIF, p. 113.

¹³⁰ J. Ladrière, « Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension », dans Coll., *Chemins de la raison*, Paris, Desclée de Brouwer, 1972, p. 41.

¹³¹ « La problématique actuelle de la philosophie chrétienne », p. 42.

des actions humaines)¹³².

La nouveauté qu'introduit l'événement trouve alors sa portée la plus radicale en ce qu'il confère à la destinée de l'existence un sens nouveau¹³³. Il apparaît pleinement pour ce qu'il est : irréductible au simple déploiement ontologique. L'événement au sens fort s'oppose à la trame ontologique du réel : « Sa singularité l'oppose de la manière la plus tranchée à l'universalité constituante de l'événement ontologique. »¹³⁴ Ladrière distingue l'événement comme surgissement ontologique, au sens où en parle spéculativement la philosophie, c'est-à-dire l'horizon ontologique compris comme l'horizon universel de constitution, et l'événement comme singularité historique. Les deux acceptions s'opposent radicalement¹³⁵.

À partir de ce qui précède, il est possible de comprendre pourquoi chez Ladrière l'autoconstruction de la raison s'inscrit dans une dimension d'historicité de type destinal¹³⁶. La conscience historique que la raison prend d'elle-même se déploie de manière ultime comme une interrogation à portée destinale. Certes, le champ de la raison, cantonné à l'universel, n'est pas à proprement parler celui de l'existence singulière. La dimension destinale dépasse l'étendue opératoire de la raison, dont l'historicité propre ne recouvre pas celle de l'existence. La raison s'y inscrit

¹³² AS II, p. 313-314. « L'idée d'événement, dans sa connotation première, renvoie à l'histoire. Elle tente de dire ce qui fait l'essentiel de la réalité historique, la survenance de figures toujours nouvelles, l'inattendu des rencontres qui s'avèrent cependant décisives, la brisure des apparentes continuités, le retentissement des grandes actions, et par delà les initiatives et les projets, l'émergence de ces constellations en lesquelles la mémoire interprétante reconnaît après coup les chiffres d'un destin. » (ER, p. 361).

¹³³ « Philosophie chrétienne et science », p. 398. Voir EV, p. 161-162.

¹³⁴ AS II, p. 129.

¹³⁵ AS I, p. 129.

¹³⁶ Cette dimension est définie comme « le mécanisme par lequel chaque existence humaine, dans ce qu'elle a d'individuel et de concret, reçoit le sens qui en fait une existence humaine et la consacre dans sa figure particulière » (VSD, p. 55).

pourtant : déjà dans le discours de constitution, se cache une présence destinale. C'est de cette manière que la raison contribue à la réalisation d'un destinée¹³⁷. On peut donc affirmer que l'instauration de la raison a lieu dans l'horizon du déploiement de l'existence comme destinée.

Conclusion

Le concept d'événement permet à Ladrière de faire droit à la part de contingence irréductible qui loge au sein de la raison elle-même à la manière d'une facticité qu'il lui est impossible de surmonter. La trace de cette facticité apparaît à l'intérieur même de ce qui constitue l'expérience historique propre de la raison. L'événement désigne tout ce qui, dans le processus d'instauration de la raison, résiste à l'embrigadement sous le chef de la nécessité, c'est-à-dire tout ce que le devenir de la raison contient « d'abrupt, d'inattendu, de non coordonnable à ce qui est connu, de non réductible à une légalité, en tant qu'il est discontinuité, rupture, accident au sens fort du terme, pure factualité »¹³⁸. La raison est mesurée par une contingence première et fondamentale, radicale. D'où cette interrogation de Ladrière :

Ne faut-il pas reconnaître [...] qu'il y a une contingence irréductible dans la raison elle-même [...], que la facticité n'est pas seulement une sorte d'accident extérieur, qui s'imposerait à la raison comme son autre, mais qu'elle affecte l'ordre du rationnel en lui-même ?¹³⁹

Tout discours n'est que la trace d'une contingence irréductible et doit par conséquent être sans cesse rapporté à la texture événementielle du monde. Pourtant, ce caractère accidentel de l'advenir de la raison n'empêche pas cet advenir d'être un processus créateur, principe d'installations sans cesse inédites. C'est que la multiplicité du cheminement historique de la raison n'est jamais chez Ladrière autre chose que le cheminement de la raison vers elle-même, c'est-à-dire la visée d'un contenu qui

¹³⁷ PEP, 180. Voir « Logique et mystique ».

¹³⁸ TH (1996), p. 66.

¹³⁹ « Logique et mystique », p. 77. Voir PS, p. 59.

équivaldrait enfin à sa forme. L'expérience historique est le répertoire des propres possibilités historiques de la raison. Dans cette mesure, Ladrière peut, se souvenant de Husserl, rattacher cette contingence à une facticité transcendante. La contingence, si prégnante soit-elle, s'en trouve lourdement relativisée : n'est-elle pas réduite à n'être qu'un simple écho de cette transcendance ? Il semble bien, eu égard au traitement ladrien du concept d'événement, en lequel tout se noue en définitive :

Dans l'idée d'événement, et dans l'événement lui-même, écrit Ladrière, se croisent la capacité transformante de l'inventivité et la force institutive du fait transcendantal dont la contingence de l'historicité n'est que la trace toujours momentanée¹⁴⁰.

Phrase lourde de sens, qui semble donner l'exacte mesure de ce que Ladrière entend lorsqu'il parle de l'historicité de la raison. Celle-ci demeure pensée sous l'horizon du transcendantal. La mesure de la radicalité de la thématization de l'historicité s'établit en fonction de ce que permet cet horizon. L'historicité dont il est ici question est une *historicité transcendante*. Comme chez Husserl, la production historique de la raison arrache paradoxalement celle-ci à la temporalité pour la conduire vers le domaine universel et supratemporel de l'omnitemporalité¹⁴¹. C'est dans cette perspective que l'ambition de la théorie eschatologique de la raison d'énoncer les conditions de possibilité d'une telle historicité transcendante prend tout son sens.

¹⁴⁰ PS. p. 60.

¹⁴¹ E. Husserl. *Expérience et jugement* (trad. D. Souche), Paris, PUF. 1970.

CHAPITRE IV

TOTALISATION ET TÉLÉOLOGIE

Interpréter l'historicité propre au devenir de la raison, cela signifie pour Ladrière, identifier le fait transcendantal qui la conditionne en tant qu'historicité événementielle. Pour ce faire, la raison spéculative peut s'appuyer sur les ressources offertes par la tradition de pensée inaugurée par Kant et poursuivie par Husserl dans la *Krisis*. Cette tradition met en effet en œuvre une interprétation transcendantale de la dynamique de la raison. Mais elle n'en demeure pas moins lestée d'un certain nombre d'ambiguïtés qui la rendent incapable de penser une historicité proprement événementielle. Elle demande donc à être réinterprétée. Le kantisme offre les ressources d'une théorie transcendantale de la dynamique de la raison par le biais de sa théorie des idées de la raison. Comme Ladrière le rappelle, celles-ci sont « comprises [...] comme des formes diverses de totalisation, permettant, dans l'idéalité de la pensée pure, de passer des séries de conditions à l'inconditionné qui en commande le déploiement »¹. Les concepts clés sont ici ceux de *totalisation* et d'*inconditionné*. Ladrière estime qu'ils demeurent tout à fait appropriés pour penser la dynamique de la raison, moyennant toutefois une mise en garde et une réinterprétation. La mise en garde a trait à la totalisation : elle demande que l'on demeure rigoureusement fidèle à la pensée de Kant dans la thématization de la dynamique de totalisation qui anime la raison, selon laquelle l'idée de totalisation doit être entendue de manière non totalisante : « L'idée de totalisation est appropriée, dans la mesure tout au moins où elle est indicatrice *non d'une totalité intégratrice*, absorbant en elle les séries phénoménales, mais *d'un processus de recapitulation* à la faveur duquel un sens qui se cherchait trouve enfin sa figure effective. »²

¹ ER, p. 365.

² TM, p. 191. Nous soulignons.

N'empêche : cette condition sera aisément respectée si l'on demeure fidèle à la pensée de Kant. Il est un autre aspect de celle-ci qui exige non plus une rigoureuse fidélité mais une véritable réinterprétation. Il s'agit de l'interprétation du champ transcendantal en termes de thématization des conditions structurantes de la subjectivité constituante que l'on retrouve chez Kant. Cette interprétation demande à être reprise « dans une perspective qui serait plutôt celle des instaurations de la raison opérante, donc, des objectivités idéales et empiriques que suscite l'activité de la raison et dans lesquelles se rendent visibles les étapes de son auto-constitution »³. Cette perspective est précisément celle que nous avons présentée dans le premier chapitre de ce travail. Comme nous l'avons vu également, ce désenclavement du champ transcendantal de l'emprise de la subjectivité constituante s'appuie chez Ladrière sur les possibilités de réinterprétation qui se trouvent dans la *Krisis*, lesquelles permettent de repenser ce champ d'une manière rigoureusement non égologique. La notion d'horizon est en quelque sorte le pivot de cette réinterprétation. Elle opère en effet la sortie hors de la sphère de la subjectivité transcendantale tout en conservant l'intuition fondatrice qui sous-tend la conception kantienne des idées de la raison, à savoir le caractère essentiellement non exhaustif de la visée originaire de la raison. La théorie husserlienne du devenir de la raison n'est pourtant pas elle non plus exempte de difficultés. Elle se heurte en effet à une aporie majeure, qui se noue dans sa conception téléologique de ce devenir. À propos de l'idée husserlienne de téléologie, Ladrière énonce la critique fondamentale suivante : « Elle a le défaut de suggérer l'action d'un "telos", donc d'un terme déterminé qui correspondrait à l'achèvement d'un processus de croissance. Le "telos", comme principe immanent et unifiant d'un devenir, est lui-même inscrit comme terme final dans ce

³ ER, p. 365.

devenir. »⁴ Cette critique exige que soit proposé un concept plus approprié que celui de téléologie, qui soit davantage fidèle à ce que cherchent à exprimer la notion phénoménologique d'horizon et l'intuition qui préside à la théorie kantienne de la raison. Pour l'essentiel, ce concept devra pouvoir rendre compte spéculativement de la réalité d'un devenir événementiel.

Ce qui précède commande de manière immédiate la division de ce chapitre. Nous montrerons d'abord en quoi la théorie kantienne des idées de la raison, moyennant la réinterprétation que nous avons soulignée, permet, selon Ladrière, de rendre compte, au moins partiellement, de la dynamique sous-jacente au devenir de la raison. Kant comprend en effet la visée totalisatrice qui anime la raison comme une totalisation essentiellement ouverte et inépuisable, conception que corrobore le destin historique de la raison contemporaine (4.1). En un deuxième temps, nous préciserons la nature de l'apport husserlien à cette problématique, centré sur les concepts d'horizon et de téléologie. Après avoir montré la pertinence du concept d'horizon pour la problématique du devenir de la raison, nous exposerons la critique ladrièreenne de la vision téléologique du devenir de la raison. Ce sera l'occasion de présenter brièvement l'autre volet de cette critique, qui conçoit ce devenir à la lumière d'un principe originaire. Nous verrons que ces deux critiques se rejoignent et se complètent l'une l'autre pour conduire jusqu'à ce point crucial où l'idée d'un devenir finalisant, manifestant pleinement son caractère aporétique, devra être remplacée par une interprétation davantage accordée à l'historicité propre à la dynamique de la raison (4.2).

4.1 La théorie kantienne des idées de la raison : inconditionné et totalisation

Ladrière trouve chez Kant une manière non totalisante de penser le devenir de la raison. Kant pense ce devenir en termes de *totalisation* et d'*inconditionné* au sens où la dynamique de la raison est

⁴ TM, p. 191-192.

conçue comme animée par une visée de totalité et d'inconditionnalité. Ladrière reprend ainsi à son compte la critique kantienne de la totalisation, c'est-à-dire la doctrine de l'illusion transcendante. Selon Kant, le point de vue de l'absolu nous est inaccessible. Comme le rappelle un commentateur, le nerf de la position kantienne réside dans l'affirmation selon laquelle « *il n'y a pas de science de la totalité* »⁵. Ce refus de se placer du point de vue de l'absolu est toutefois corrélatif du report de l'idée de totalité au plan de l'idéalité régulatrice de la raison : si la totalité n'est pas donnée, elle est néanmoins postulée. « Cependant, il est possible de *penser* cette idée comme une *tâche infinie* : telle est précisément *l'idée régulatrice*. »⁶ Il en découle une conclusion capitale : « Par conséquent, le système kantien sera d'entrée de jeu un système ouvert, inachevé et inachevable. »⁷ Ladrière table sur cette conclusion pour ouvrir un chemin en direction d'une véritable pensée de l'historicité de la raison.

4.1.1 Les idées de la raison selon Kant

La conception kantienne des idées de la raison est associée à la doctrine transcendante de la raison. Elle présuppose la distinction qu'opère Kant entre l'entendement et la raison⁸. Les idées de la raison agissent à la manière de principes régulateurs. À la différence de l'entendement, elles ne s'appliquent pas aux phénomènes. Les idées sont les déterminations transcendantales *a priori* qui, à titre de principes, président au travail effectif de la raison — l'entendement — opérant sur les phénomènes. Elles guident et orientent le travail de l'entendement, à la manière d'« une loi interne », qui n'est autre que celle de la raison elle-même, constituant ainsi le ressort immanent qui préside à sa dynamique propre. Elles assurent le caractère illimité, inépuisable du champ d'opération de la

⁵ J. Roy, *Le souffle de l'espérance. Le politique entre le rêve et la raison*, Montréal, Bellarmin, 2000, p. 409.

⁶ *Ibid.*, p. 407.

⁷ *Ibid.*

⁸ *EUR*, p. 98-99.

raison et sont ainsi, selon l'expression de Ladrière, « l'index d'une recherche infinie »⁹.

Kant précise la teneur de cette normativité à l'aide des concepts d'*inconditionné* et de *totalisation*. En effet, cette loi prescrit à l'entendement « de poursuivre son action, qui opère dans le conditionné, en direction de ce qui, en définitive, commande tout le déploiement du conditionné, à savoir l'inconditionné »¹⁰. La raison se présente en ce sens comme le pouvoir des principes, par rapport à l'entendement qui est le pouvoir des règles¹¹. Mais la visée de l'inconditionné est corrélative de celle de la totalisation. Les idées de la raison, en rattachant la totalité des séries de conditions à l'inconditionné qui en commande le déploiement, se présentent du même coup comme autant de possibilités de totalisation :

Les idées de la raison sont comprises par Kant comme des formes diverses de totalisation, permettant, dans l'idéalité de la pensée pure, de passer des séries de conditions à l'inconditionné qui en commande le déploiement. Un processus de totalisation est une démarche qui est ordonnée à la constitution d'une totalité¹².

Selon Kant, que reprend ici Ladrière, la raison n'est, du point de vue formel, pas autre chose qu'une exigence de totalisation : « L'exigence d'une remontée vers l'inconditionné est donc exigence de totalisation. La raison est la possibilité de la pensée de la totalité. »¹³ Mais tout l'enjeu de la théorie kantienne réside dans l'interrogation suivante : la totalisation peut-elle être effective ? Qu'en est-il

⁹ « On peut dire que les conditions transcendantales ouvrent la voie à l'invention. En rapportant le constitué à une perspective plus englobante, elles en brisent la fermeture et invitent la pensée à en réinterpréter constructivement la signification. Le constitué impose des contraintes. L'ouverture du possible, sans détruire ces contraintes, les fait voir autrement et fait entrevoir, sur la base même de ce qu'elles suggèrent, des extensions potentiellement fécondes du constitué. » (*ER*, p. 364).

¹⁰ *TM*, p. 187.

¹¹ « Les principes, en lesquels s'exprime la raison, indiquent comment doivent fonctionner les règles de l'entendement en vue de la constitution d'un savoir authentique. Il y aura autant de principes de la raison que de formes de passage du conditionné à l'inconditionné. » (*Ibid.*).

¹² *ER*, p. 365.

¹³ *PEP*, p. 180-181.

de la légitimité du passage de la possibilité de la totalisation à l'effectivité totalisante ? C'est bien là, comme Ladrière le rappelle, l'essentiel du questionnement kantien à propos de la raison :

En développant, à propos des idées de la raison, ses célèbres antinomies, Kant discute en réalité la question de savoir si la totalité peut être pensée comme effectivité accomplie, se présentant en personne au regard de l'esprit, ou si elle ne peut être pensée que comme l'index d'une exigence de totalisation, qui entraîne l'entendement à poursuivre toujours plus loin ses investigations, en le persuadant que cette recherche est fondée¹⁴.

Cette interrogation ne concerne pas que la dynamique de la science, mais vaut aussi pour la raison pratique¹⁵.

C'est là le sens profond de la critique kantienne de la métaphysique, selon laquelle la réalité métaphysique n'est pas objet d'une intuition phénoménale¹⁶. L'essentiel se trouve exprimé dans les

¹⁴ PEP, p. 181.

¹⁵ « Ici aussi s'impose à l'action, et à la pensée qui la réfléchit, l'existence d'une finalisation radicale, c'est-à-dire d'une mise en rapport d'elle-même avec une fin qui serait véritablement ultime, qui ne pourrait donc plus être considérée comme moyen et qui serait dès lors finalisante en un sens absolu [...] De façon analogue à ce qui s'est présenté pour la raison théorique, nous rencontrons ici nécessairement la question de savoir si la fin ultime peut être pensée comme effectivement réalisable, donc comme inscription dans le monde phénoménal, ou si elle doit être comprise seulement comme l'index d'une exigence de totalisation, qui entraîne l'action d'initiative en initiative, à travers un enchaînement de fins partielles qui est appelé à se prolonger indéfiniment. » (*Ibid.*, p. 181-182).

¹⁶ *Ibid.*, p. 182-183. Ce que la critique kantienne de la métaphysique a montré, c'est que la métaphysique ne peut prendre la forme d'une science fondamentale. Mais la critique de la métaphysique n'invalide pas le projet ontologique, elle en force la réinterprétation. La métaphysique doit désormais se comprendre en termes de mise au jour des conditions structurales de la phénoménalisation. « Ce projet peut être interprété en termes ontologiques : il s'agit, de ce point de vue, de mettre au jour la structure d'être du phénomène, c'est-à-dire de rendre compte de la constitution en vertu de laquelle il se tient hors du néant et reçoit de pouvoir se phénoménaliser, c'est-à-dire s'inscrire dans l'univers phénoménal, ce par quoi il nous devient accessible. » (*Ibid.*, p. 182). Ce que Kant nous enseigne, « c'est sans doute non que la compréhension de la structure ontologique du réel tel qu'il nous est accessible est impossible, mais que nous ne pouvons pas penser cette structure sur le mode d'une condition ultime, au sens de la régression achevée dans une série phénoménale [...] On voit bien que ce qui est en cause, dans toute cette problématique de la raison, c'est bien le statut d'effectivité de la raison elle-même, non le statut des conditions qu'elle pense. L'inconditionné, c'est la représentation de la raison totalisée. S'il n'est pas effectuable, cela signifie que la raison n'est pas totalisable, c'est-à-dire ne peut réaliser son projet en totalité dans une démarche qui serait effective. Autrement dit, cela signifie qu'elle doit se comprendre comme raison finie. Si elle parvient à penser la structure ontologique du phénomène, en remontant jusqu'à un fondement soustrait lui-même à la condition d'avoir un fondement, elle ne le pourra qu'en tant que raison finie. Penser radicalement le fondement ontologique du phénomène, ce n'est pas se donner à soi-même son ultime achèvement: la visée finie du fondement ne fait qu'aviver la conscience de la finitude, en ouvrant devant la pensée l'espace infini qui la sépare de ce qu'elle entrevoit en cette visée. Ainsi la critique de la métaphysique atteint non pas la possibilité de la pensée du fondement, mais la possibilité de l'effectuation concrète du fondement. » (*Ibid.*, p. 182-183).

lignes suivantes, qui expriment on ne peut plus clairement la leçon que Ladrière retient de Kant :

Mais la totalisation n'est nullement la donnée effective d'une totalité, fût-elle l'aboutissement d'un processus arbitrairement long. Toute la théorie kantienne des idées est précisément traversée par le souci de montrer et de fonder cette différence essentielle. La totalisation est un processus qui peut être indéfiniment poursuivi mais qui demeure inachevable¹⁷.

Se trouve ainsi résumé l'essentiel de ce qu'entend montrer la « Dialectique transcendante » de la *Critique de la raison pure*, dans son examen des antinomies de la raison. Si la raison est bien une exigence d'unité à la manière d'un dynamisme intégrateur, cette unité est non donnée et demeure seulement projetée: elle est l'« index d'une totalisation seulement possible »¹⁸. S'il en est ainsi, c'est que le passage à l'inconditionné demeure nécessairement ce que Ladrière qualifie de « passage à la limite »¹⁹. Certes, une réciprocity dynamique s'établit entre la raison comme pouvoir révélant et la raison comme objectivité constituée de l'intelligible. Mais la forme accomplie de cette réciprocity doit demeurer une idée-limite²⁰. La pensée kantienne n'insiste sur le rapport à la totalité que dans la mesure

¹⁷ ER, p. 365-366.

¹⁸ ÉPA, p. 23; « Langage scientifique et langage spéculatif », p.280. Le projet de l'unité est constitutif de la raison : « Reason is a unifying power » (« Scientific and Ethical Rationality », p. 702, 705). Sur cette question de l'unité de la raison, voir FR, DR.

¹⁹ « Le passage à l'inconditionné est un passage à la limite, qui clôture une série illimitée par la position d'un terme qui n'est plus défini par telle ou telle détermination particulière mais par cette seule qualité de ne plus être soumis à la conditionnalité, de ne plus dépendre d'aucune condition, de valoir donc par la seule vertu de son auto-position. Le passage du conditionné à l'inconditionné est dès lors d'une tout autre nature que le passage d'un conditionné à un conditionnant qui est lui même conditionné. On n'atteint pas l'inconditionné en remontant de façon monotone la série ascendante des conditions, car il est justement exempt par nature des propriétés qui en feraient un membre, fût-il privilégié, d'une telle série. On ne l'atteint que par une transgression, qui fait sortir du conditionné, ou par un saut, qui franchit la distance infinie qui sépare tout terme de la série de ce qui est la condition de clôture de la série tout entière et le principe même de son dépassement comme série : l'inconditionné n'est tel qu'en tant qu'il est absolument conditionnant. Mais comme inconditionné, il n'est nullement donné, il n'est pas dans le phénomène. Condition cependant de l'apparition du phénomène, en tant que commandant sa position dans la série conditionnée dont il est le principe, il appartient à la structure de phénoménalisation du phénomène et c'est à ce titre que la pensée qui analyse cette structure, pensée que Kant appelle "transcendante", peut l'atteindre et en analyser l'efficace. » (TM, p. 187-188).

²⁰ PEP, p. 176-177. « Pour s'égaliser exhaustivement à l'exigence qui la porte, la raison devrait pouvoir reprendre dans sa réflexion la totalité de ses conditions, c'est-à-dire se ressaisir adéquatement de son projet et se reconstruire entièrement à partir d'une telle reprise réflexive. Autrement dit, elle devrait pouvoir se réaliser sous

où ce rapport est pensé comme « l'indication d'un mouvement de totalisation »²¹. C'est du reste dans la mesure même où est acceptée cette limitation que peut être pleinement reconnue l'amplitude et la radicalité de l'exigence qui porte la raison :

L'exigence n'est pas une simple représentation imaginaire, c'est une impulsion efficace, qui ne vient pas d'ailleurs d'une vision subjective mais de la structure même des objectivités constituées, dans lesquelles se montre une inadéquation entre ce qu'elles annoncent selon leur sens et la performance effective dont elles sont capables. L'inadéquation n'est pas seulement l'indication toute négative d'une limitation interne, c'est aussi la suggestion positive de la démarche qui permettra de mener jusqu'à son remplissement effectif l'esquisse de sens qui se proposait²².

L'exigence sur laquelle le travail de la raison s'arc-boute est bien réelle : elle n'est aucunement invalidée par son incapacité native à parvenir à la réalisation pleine et entière de son ambition. Son effectivité et son efficacité tiennent au fait qu'elle vient de plus loin que la raison elle-même :

L'exigence de dépassement qui se fait valoir à partir d'une objectivité donnée n'est elle-même appel à ce dépassement que sous la motion d'une sollicitation qui vient de plus loin, d'une figure encore à venir et pourtant encore entièrement indéterminée. L'exigence de totalisation est comme le reflux sur les initiatives présentes d'une instauration qui n'a pas encore eu lieu et qui, cependant, agit sur le présent comme si elle avait déjà eu lieu avant toute initiative de la raison militante²³.

Il est alors possible de comprendre que la volonté de totalisation effective s'explique au fond par un refus de l'historicité qui affecte la raison de toute part :

La tentation de la totalisation effective, c'est cette impatience de la pensée et de l'action qui veut faire entrer ce moment instaurateur ultime dans la représentation, en le projetant dans

la forme d'une réflexion totale. Alors s'opérerait la coïncidence entre son effectivité, la raison comme acte de son autopoïèse, et le contenu qu'elle se donne, la raison comme royaume de l'idée, exposition intégrale du système de l'intelligibilité. Dans une telle coïncidence se réaliserait l'apocalypse de la vérité. Mais l'expérience que le projet de la raison engendre et soutient fait voir que le fonctionnement même de la raison, en tant qu'il met en oeuvre des fondements qui ne sont jamais entièrement thématiques, implique la non-coïncidence de principe entre l'acte et ce qui s'en réfléchit, ou encore entre l'effectuation et l'effectué, ce qui fait que la raison est toujours, lorsqu'elle se pense, à distance d'elle-même, en retard par rapport à ce qu'elle effectue réellement, de même que, en tant qu'elle est effectivante, elle est toujours en avance par rapport à sa réflexion. » (*Ibid.*, p.183-184).

²¹ « Langage scientifique et langage spéculatif », p. 262-263.

²² *PEP*, p. 185.

²³ *Ibid.*

l'image d'une figure effective qui pourrait prendre sa place, à quelque moment accessible du futur, dans la suite des figures historiques effectivement réalisées ou, à tout le moins, effectivement générables à partir de celles-là²⁴.

La question de l'historicité de la raison et celle de la totalisation sont donc étroitement liées chez Ladrière :

Déterminer le statut d'historicité de la raison, écrit-il, c'est déterminer en quel sens peut être comprise l'exigence de totalisation qui la caractérise, en tenant compte de la critique qui fait apparaître comme illusion l'idée d'une totalisation effective²⁵.

En effet, seul le refus de la totalisation peut faire droit à la dimension événementielle qui caractérise cette historicité et qui en constitue la trame véritable. Ainsi que nous l'avons vu au chapitre précédent, c'est cette dimension événementielle dont il faut pouvoir rendre compte²⁶. Or si la totalisation effective était possible, c'est-à-dire si « la monstration effective, dans l'ordre phénoménal, d'un conditionnant ultime » était possible, une telle monstration signifierait l'impossibilité de penser l'historicité de la raison :

[Elle] marquerait l'accomplissement de la raison, et donc l'arrêt de son mouvement. L'historicité de la raison serait alors entièrement déterminée par sa relation à cet événement final de sa clôture, en lequel elle viendrait à coïncider, comme totalisation d'elle-même, avec l'inconditionné réalisé²⁷.

4.1.2 La critique contemporaine de l'idée de totalisation

Ladrière trouve dans l'expérience philosophique contemporaine la confirmation *de facto* de ce que Kant exprime *de jure*, sous la forme de la critique contemporaine de l'idée de totalisation et de l'expérience renouvelée des limites, qui conduisent, en quelque sorte, à ce que l'on pourrait appeler

²⁴ *Ibid.*, p. 185-186.

²⁵ *Ibid.*, p. 185.

²⁶ « Ce qui est essentiel pour penser la dynamique de la raison [...], c'est ce qui peut être visé à travers le concept d'événement. Dans ce concept est pensée la survenance, improbable, abrupte, singulière, de ce qui arrive dans la trame d'un devenir gouverné par des régularités en principe déchiffrables, *en dehors du champ d'action des lois qui commandent et expliquent ces régularités*. » (*Ibid.*, p. 187. Nous soulignons).

²⁷ *Ibid.*, p. 182.

la « transcendantalisation » de la raison, c'est-à-dire la reconnaissance toujours davantage généralisée de la finitude de la raison et de son historicité corrélatrice.

L'idée de totalisation, qui loge au coeur du projet moderne de la raison, a fait l'objet d'un sévère examen critique par la pensée contemporaine, en raison de la profonde ambiguïté, pour reprendre l'expression de Ladrière, dont elle est affectée²⁸. À même ses pratiques effectives, la raison, telle qu'elle s'est pensée à l'âge classique, se découvre en effet de plus en plus enserrée entre sa visée universalisante et son inéluctable enracinement historico-culturel qui ne cesse de la renvoyer à la contingence de son émergence historique et à la particularité de son destin effectif. Ce qui s'impose alors à la raison, c'est le renoncement au discours unificateur au profit d'un discours capable de contribuer à l'émergence de la différence. Cette évolution de l'autocompréhension de la raison conduit inévitablement à la critique « d'un rationalisme totalisant, qui ne prend pas suffisamment en compte la radicalité de la différence »²⁹. L'enjeu de cette critique réside très précisément dans l'ouverture de la raison à l'altérité :

Nous sommes ainsi amenés, constate Ladrière, à réinterpréter les figures mêmes de la totalité comme des représentations inadéquates que la pensée a construites de la mission qu'elle s'est assignée [...] Nous devons maintenant oublier l'exigence d'exhaustivité pour ne plus retenir que la directionnalité d'une démarche. Et par là nous nous préparons à réinterpréter l'idée motrice de l'universalité sous des formes qui feront droit à l'irréductibilité des différences, à la singularité de l'événement, à l'incommensurabilité qu'introduit, dans le champ de la pensée, le surgissement de l'autre³⁰.

Nous ne pouvons ici insister sur les diverses péripéties repérées par Ladrière et dans lesquelles se manifestent la critique contemporaine de l'idée de totalisation. Cette critique apparaît comme un point de focalisation où se rejoignent une multitude d'événements intellectuels; elle pénètre l'entière

²⁸ « Philosophie et politique », p. 314.

²⁹ *RC*, p. 286.

³⁰ « Philosophie et politique », p. 320.

du champ philosophique contemporain et tisse la trame vive du destin le plus récent de la raison. Elle a partie liée avec cet événement majeur qu'est « l'ébranlement des présuppositions et des évidences sur lesquelles était fondé le rationalisme classique [...] et qui a conduit à un sévère examen critique du concept moderne de raison ».³¹ Cet ébranlement atteint son degré le plus aigu précisément à l'intérieur des configurations rationnelles qui définissent la modernité, à savoir la science et ses prolongements techniques ainsi que les formes contemporaines de l'État et du politique³². Cette désintégration du rationalisme classique trouve son illustration la plus exemplaire dans l'échec des différentes formes modernes et contemporaines de fondation³³. La critique de l'idée de totalisation est en effet corrélative de la critique — voire du discrédit et du rejet — contemporaine de l'idée de fondement et de programme fondationnel, au moins au sens d'une fondation absolue. Sur le front de la science, cette critique généralisée de l'idée de fondation est illustrée par les événements suivants, qui tous jouent un rôle majeur dans la réflexion de Ladrière : la critique du totalitarisme de la raison instrumentale et de la réduction de la raison à la seule dimension de la techno-science (« l'ultra-rationalisme »³⁴), le développement de la pensée scientifique lui-même, qui a mis en question la possibilité d'une fondation absolue, tant au plan des sciences formelles — en particulier les mathématiques — qu'empiriques³⁵, les répercussions de ce développement au plan de la philosophie des sciences³⁶, enfin l'interrogation suscitée par l'impact du développement des sciences empirico-

³¹ « La situation actuelle de la philosophie et de la pensée de Saint-Thomas », p. 87.

³² *Ibid.*: *VSD*, p. 8; *UCIF*, p. 118.

³³ Sur ce point, qui est crucial chez Ladrière, on se reportera en premier lieu à *PS* et à « L'Abîme ».

³⁴ *RP*, p. 148. Voir « Philosophie et politique ». Il faudrait aussi renvoyer à ces textes nombreux dans lesquels, s'inspirant de Kant, Ladrière critique le rabattement du raisonnable sur le rationnel.

³⁵ Voir, entre autres : *PEP*, p. 180, 183; *RC*, p. 286.

³⁶ Voir *PS*.

formelles sur la philosophie elle-même³⁷. La critique de l'idée de fondement touche également aux sciences humaines, là où se trouve mise en valeur la problématique de l'interprétation, le rôle des idéologies, les divers conditionnements de la pensée, l'importance de l'inconscient, la critique structuraliste du sujet³⁸. Le champ philosophique en son entièreté n'a pas non plus été épargné, comme en témoignent ces acteurs clés de la scène philosophique contemporaine que sont la phénoménologie et sa problématique fondationnelle, l'herméneutique philosophique, la déconstruction heideggerienne de la métaphysique, la pensée de Wittgenstein et bien sûr la mouvance nietzschéenne³⁹. En tout cela, c'est la figure du rationalisme classique qui se trouve déconstruite, et plus précisément la métaphysique de la représentation comme base commune de l'empirisme et de la philosophie transcendantale (comme forme achevée de la métaphysique de la subjectivité). La déconstruction de la métaphysique est en même temps déconstruction du fondement. Le rationalisme moderne s'est en effet édifié à partir de l'idée directrice de fondement - comprise comme la radicalisation de l'idée antique de principe - selon les deux directions de l'idéalisme et de l'empirisme⁴⁰. Assumant résolument la critique du projet de totalisation, la raison comprend qu'elle « ne peut prétendre ressaisir dans sa vertu propre les déterminations les plus radicales de l'existence humaine », car elle repose sur des présupposés non fondés et partiellement non explicites :

[La raison] opère toujours à partir d'un implicite qui la porte et qu'elle ne réussit à ressaisir réflexivement que de façon progressive et partielle. En réalité, elle est toujours en retard, dans son effectuation, dans ce qu'elle produit visiblement, par rapport à son effectivité, c'est-à-dire à la manière dont elle opère, comme par instinct, et à l'insu d'elle-même. Mais cela signifie

³⁷ Voir par ex. *UCIF*, p. 109; *TH (1985)*, p. 74: « La situation actuelle de la philosophie et de la pensée de Saint-Thomas », p. 87-88.

³⁸ *PS*; *TH (1985)*, p. 76-77

³⁹ *PS*; *RC*, p. 286.

⁴⁰ *REX*, p. 405.

qu'elle porte dans sa structure la non-possibilité de sa totalisation⁴¹.

Ce qui précède concerne la limitation du savoir. Au plan de la raison pratique, Ladrière note que la situation est plus grave, l'ébranlement, plus sensible. Ici aussi l'expérience historique la plus récente s'impose et conduit à la même conclusion : il n'est pas possible de parvenir à une fondation ou à une totalisation de la raison pratique. Il faut revoir la conception classique des rapports entre les indications de la raison et la conduite de l'action. L'ambiguïté du projet de totalisation transparaît à travers l'expérience historique de l'État moderne, dont on perçoit beaucoup mieux les limites et le danger de dérive totalitaire. On évoquera la figure de la raison planificatrice liée à la techno-science qui tend à rabattre le projet politique au seul plan des finalités instrumentales⁴², mais surtout l'expérience historique du totalitarisme politique et ce qu'elle enseigne. Le phénomène totalitaire apparaît comme le renversement, la perversion même du projet moderne de la politique comme devenir concret de la liberté :

Le principe du totalitarisme est très exactement la projection dans l'effectivité phénoménale de la vie socio-politique de l'idée de totalisation. Ce qui semble indiquer que cette idée n'est légitime que comme indication d'une tâche infinie, non comme utopie d'une figure historique à réaliser⁴³.

En tout cela, la raison fait la dure épreuve de la finitude, comme d'une manière renouvelée, radicalisée :

La finitude s'éprouve dans l'expérience de la limite, de l'imprévisible, du non-maîtrisable, de l'échec. La raison qui se construit par le moyen de l'action finie n'est jamais qu'une raison militante, toujours inadéquate, en ce qui se réalise effectivement à ce qui se peut pressentir dans ce qui est déjà réalisé, à ce qu'on appelle les possibilités objectives. Il y a l'obstacle, la résistance de la nature, la force des choses, les accidents de l'histoire, l'inertie des institutions, la rigidité des formes. Il y a aussi les illusions, les erreurs, les vaines espérances et les craintes inutiles. Il y a les marches rétrogrades et les

⁴¹ PEP, p. 183.

⁴² « Philosophie et politique ».

⁴³ PEP, p. 184. Voir « La situation actuelle de la pensée de Saint-Thomas », p. 88-89.

mauvais choix, la surprise des orages et la vengeance du destin⁴⁴.

L'expérience historique de la raison est tissée à la fois d'échecs et de succès. Elle se heurte sans cesse à la finitude. Or l'échec ne relève pas uniquement de résistances accidentelles mais aussi du tragique : il faut y ajouter les conséquences négatives, non voulues de l'action, dont les fins apparemment légitimes produisent malheur, souffrance et mort :

Ce que les événements nous apprennent, c'est que l'échec ne peut être attribué seulement à des résistances accidentelles, en principe surmontables et ne mettant pas vraiment en cause les visées de la raison, mais que, dans certains cas, il prend la forme d'une altérité non assumable par la raison. L'action se retourne contre elle-même, engendrant par ses propres initiatives la négation de ce qu'elle se proposait de réaliser⁴⁵.

Mais, comme le note Ladrière, il y a plus grave encore, plus troublant : « Davantage, des forces méchantes et destructrices se mettent à l'oeuvre et confisquent pour ainsi dire les ressources de l'action pour en pervertir le sens intrinsèque. »⁴⁶ La présence omniprésente de la violence qui déchire l'histoire humaine, du tragique, trahit cette adversité. Mais il y encore la volonté de destruction délibérée de l'humain. La raison rencontre alors sa limite absolue, celle du mal : « Les accidents peuvent être mis au compte de la finitude; le mal, tel que le révèle le tragique, est une autre dimension, d'ordre événementiel et non constitutif. »⁴⁷ Nous retrouvons ici la perspective kantienne du mal absolu : « Devant l'idée du mal, la raison rencontre sa totale négation, dans une réalité qui demeure pour elle une énigme. Dans sa mise en oeuvre, le mal peut être très rationnel; lui-même ne peut être rattaché à aucune raison. »⁴⁸ La raison est ainsi constamment menacée par une négativité contre

⁴⁴ CDR, p. 220-221.

⁴⁵ DSI, p. 215.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ RC, p. 287. Voir également TM, p.195-196; PEP, p. 184. Sur la question du mal absolu chez Kant, on se reportera à la préface de J. Ladrière à Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge...*

laquelle elle ne possède aucune parade :

Il y a donc l'espérance de la raison, celle d'une créativité, qui opère non à partir de nous mais à travers nous. Et il y l'expérience de la dérélition, laquelle nous vient d'au-delà de notre mémoire. Nous cheminons entre l'annonce obscure d'une espérance et la menace toujours présente du désastre⁴⁹.

Eu égard à ce qui précède, on comprendra qu'évoquant le projet de totalisation, Ladrière puisse conclure malgré tout de la manière suivante :

Et pourtant le projet de la raison garde toute sa pertinence. Mais nous avons appris qu'il est proprement désastreux de croire que ce projet est effectivement réalisable quelque part sous la forme d'une figure historique déterminée. Le sens, qui est la grande affaire de la raison, est ce qui, par essence, ne peut être totalisé. Et la tentation de totaliser est l'âme du totalitarisme. Il faut donc repenser la structure du projet, tenter à nouveau de comprendre comment il peut être effectif tout en restant non déterminable⁵⁰.

4.2 Les notions phénoménologiques d'horizon et de téléologie

L'enracinement phénoménologique de la réflexion de Ladrière, c'est-à-dire son inscription dans la problématique ouverte par la *Krisis*, offre au philosophe de Louvain deux concepts clés pour penser le devenir de la raison, ceux d'*horizon* et de *téléologie*. Ceux-ci, comme on le sait, occupent une position centrale dans l'interprétation husserlienne de l'historicité de la raison. Mais tous deux ne jouissent pas du même statut dans leur réception par Ladrière. Le concept d'horizon apparaît fort pertinent : il permet d'actualiser la notion kantienne de totalisation dans une direction résolument non totalisante. Il apporte un complément à celle-ci par voie d'explicitation et d'approfondissement. Le concept de téléologie, par contre, quoique appelé en un sens par le précédent, semble hautement problématique.

4.2.1 L'horizon de la raison

Par rapport au dynamisme autoconstructeur de la raison, l'horizon exprime l'idée que la totalité mise en jeu par cette dynamique demeure toujours une « totalité présomptive », c'est-à-dire le fait que

⁴⁹ CDR, p. 222.

⁵⁰ RE, p. 186.

la totalité n'a d'existence qu'en tant qu'« objet d'une visée anticipatrice »⁵¹. Il apparaît ainsi comme la condition d'apparition des objets particuliers qui s'offrent à la raison. L'horizon est la condition de possibilité de l'autoconstitution de la raison. À la manière d'un principe, il rend possible l'apparition des différentes figures de la raison, tout en demeurant lui-même dans l'indétermination de ce qui est encore à survenir. Sa modalité spécifique d'intervention se situe depuis le futur de la raison :

En tant qu'il conditionne comme à l'avance toutes les figures, il est le principe qui en détermine le destin, tout en restant lui-même dans l'indétermination de ce qui n'est pas encore décidé [...] Cette métaphore de l'horizon évoque à la fois son caractère totalisant et ultime et sa non-détermination. Le devenir de la raison s'effectue dans une temporalité dont le déploiement est commandé par la prémotion, exercée sur le présent, d'un horizon de constitution qui enveloppe, dans son indétermination même, tout le mouvement d'auto-détermination, et par là d'auto-constitution de la raison⁵².

Ladrière souligne le caractère métaphorique de l'horizon. En sa signification première, l'horizon renvoie à l'expérience de la perception sensible, dont il constitue la condition de possibilité : « L'horizon perceptif n'est pas un objet déterminé, situé à un endroit repérable de l'espace, mais le fond non déterminé par rapport auquel les objets particuliers deviennent visibles, qui est donc en ce sens la condition de possibilité de leur apparaître. »⁵³ L'horizon appartient d'abord à la structuration de l'expérience naturelle, pré-scientifique, du monde, dont il exprime le caractère englobant⁵⁴. Or ce mécanisme peut être transposé au domaine de la raison. La totalité qu'anticipe la raison « est comme l'englobant non déterminé par rapport auquel se situent les objectivités concrètes » qu'elle instaure⁵⁵. C'est de cette manière que l'horizon apparaît comme un principe de totalisation et comme une

⁵¹ *TM*, p. 186.

⁵² *ER*, p. 364.

⁵³ *TM*, p. 186.

⁵⁴ J. Ladrière, « La notion de monde dans la cosmologie scientifique et dans la cosmologie philosophique », dans Coll., *Il mondo, nelle prospettive cosmologica, assiologica, religiosa*, Brescia, Morcelliana, 1960, p. 61 suiv.

⁵⁵ *TM*, loc. cit.

condition d'apparition, c'est-à-dire comme une ouverture transcendante. La structure horizontale de la raison est un « point-limite », un pôle d'aimantation, par principe « non projetable dans ce qui est à proprement parler l'effectuable ».⁵⁶ La structure d'horizon — ou de « totalisation horizontale » — implique que la raison soit comprise « comme une tâche ouverte sur un infini », et non comme l'expression d'un savoir déterminé et définitif. Toujours situé, par rapport au présent, à une distance infinie, l'horizon agit néanmoins sur celui-ci à la manière d'une « sorte de point limite qui aime l'action mais demeure par principe non projetable dans ce qui est à proprement parler effectuable ».⁵⁷ L'horizon exprime ainsi le fait que le domaine de la raison est essentiellement ouvert, « à la fois balisé et sans clôture »; il indique une profondeur non clôturée par un fondement absolu⁵⁸. L'horizon n'est toujours que l'expression d'une visée qui dépasse sans cesse ce qui se manifeste dans le corps des instauration de la raison.

Ladrière insiste sur le caractère formel de l'horizon. La visée de la constitution du vrai et celle de la réalisation du juste, qu'il exprime, demeurent des indications formelles au sens où « elles ne signalent pas une figure à venir déterminée, mais seulement un horizon de constitution ».⁵⁹ Ne relever que ce seul aspect serait toutefois présenter une vision unilatérale de l'horizon. Celui-ci présente en effet un double volet : s'il est condition de possibilité, il est également l'indice d'un accomplissement. L'horizon se double d'un aspect qualitatif, qui le rattache à la dimension événementielle du devenir de la raison, et sur laquelle il ouvre. C'est pourquoi, selon Ladrière, il doit être pensé comme une réalité événementielle. Ce raccordement à l'événementiel n'est pourtant pas un rabattement sur

⁵⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 92; *VS*, p. 33.

⁵⁹ *UCIF*, p. 113.

l'effectivité historique. Par rapport à celle-ci, l'horizon introduit une discontinuité radicale⁶⁰. À vrai dire, cette hétérogénéité n'élude pas toute continuité. L'horizon inscrit, au coeur même du devenir de la raison, une tension entre le continu et le discontinu :

D'une certaine manière, il n'est que la monstration en et pour elle-même de ce qui n'avait cessé d'être présent et actif en chacune des instaurations de la raison; et en ce sens, il est dans la continuité du manifesté. Mais d'autre part, en tant précisément qu'il est le devenir-événement du principe même de l'instauration, il n'est pas lui-même de même nature que le manifesté et il ne s'annonce que comme péripétie totalement discontinuée par rapport à l'historique accessible⁶¹.

Cette tension entre le continu et le discontinu, entre l'homogène et l'hétérogène est donc constitutive de l'horizon, et en ce sens, elle apparaît nécessaire et insurmontable. L'horizon se présente comme un terme, mais inscrit à même une rupture : « En tant que tel il a le statut d'un terme, qui n'est pas simplement un moment venant à la suite de tous les autres, mais un moment qui est le sens ou la vérité de tous les autres. »⁶² C'est précisément parce qu'il échappe à la représentation que l'horizon peut jouer son rôle de condition de possibilité.

Son mode de manifestation est corrélativement celui d'une présence/absence, sorte de présence voilée à la manière d'un clair-obscur. L'horizon ne se manifeste de manière précise que dans les objectivités effectives dont il est le principe de constitution :

Ainsi d'un côté l'horizon de la raison est présent comme qualité, visible dans les oeuvres et les institutions, de l'autre il est présent comme dépassant toute réalisation et comme toujours seulement à venir. Mais même en tant qu'il est seulement à venir, c'est tout de même par la médiation des objectivités en lesquelles il se réfracte qu'il s'annonce⁶³.

Au fond, cette tension entre la continuité et la discontinuité relève de la structure de temporalité de

⁶⁰ « Il n'est pourtant pas une péripétie historiquement situable, qui viendrait clore une série au bout d'un parcours fini, inconnue encore mais pourtant en continuité avec ce qui s'est déjà manifesté, homogène aux événements connus. » (*Ibid.*).

⁶¹ *Ibid.*, p. 113-114.

⁶² *PPPE*, p. 275-276.

⁶³ *Ibid.*, p. 275.

l'horizon. La relation de la raison à l'horizon est essentiellement dynamique, elle est une tension permanente qui se déploie entre deux événementialités, celle du présent effectif de la raison et celle de l'événement ultime toujours à venir, toujours maintenu en suspens. La modalité de présence de l'horizon allie la contemporanéité et l'excédence par rapport au présent : il est à la fois déjà présent et encore à venir. La qualité événementielle de l'horizon signifie que celui-ci n'est pas un pur objet de pensée, un pur idéal de représentation, mais une condition réelle, déterminant de manière effective le travail de la raison dans son actualité présente⁶⁴. L'idée d'horizon se justifie précisément de ce que l'efficacité provient d'une figure à venir, et non pas d'une forme historique. Cette réalité peut être proprement qualifiée d'horizontale :

En tant qu'efficace, condition d'ouverture dans l'actuel d'un champ d'action effectif, cette réalité est déjà dans le présent, elle en partage déjà l'effectivité. En tant qu'horizontale, elle demeure retranchée dans un lointain insaisissable, qui s'annonce non comme une théorie finale à venir, comme événement à la limite d'une rencontre indicible avec la vérité⁶⁵.

C'est parce qu'il introduit une tension créatrice entre le présent et le futur que l'horizon peut exercer son efficace. Cette continuité dans la discontinuité est exprimée par la catégorie du suspens, au sens où le devenir de la raison est suspendu à l'annonce d'un à venir⁶⁶. En définitive, la tension que maintient la structure d'horizon se situe au triple registre de la spatialité, de la représentation et de la temporalité. L'horizon dit « à la fois la proximité et la distance, la présence d'une sollicitation efficace et la non-localisation de sa source, la contemporanéité et le lointain temporel ».⁶⁷

⁶⁴ *STHR*, p. 27.

⁶⁵ *PE*, p. 61. L'horizon vise une réalité à venir, mais « dont l'avènement est à la fois déjà effectif et toujours différé, proche et en même temps infiniment lointain, ultime mais cependant contemporain [...] [Sa] vertu c'est d'ouvrir un espace à l'action instauratrice, de rendre proche et fiable le futur dont elle affronte le défi, en indiquant de façon non équivoque une direction, mais sans poser un terme déterminé, un moment d'accomplissement, qui marquerait la fin de la tâche. » (*TM*, p. 92).

⁶⁶ *UCIF*, p. 114.

⁶⁷ *TM*, p. 192.

En tant qu'idée-force, que principe régulateur, l'horizon exprime la visée qui sous-tend le travail de la raison, sa signification profonde, son inspiration, ou encore son exigence, sa normativité fondamentale. Il énonce l'avenir de la raison à la manière d'un événement-avènement qui est à la fois la position d'un ultime et l'expression d'un appel constituant la raison comme tâche dans la responsabilité d'elle-même. L'horizon anime la vie de la raison d'une double manière, à la fois comme horizon de la vérité, « comme science apodictique absolue » ou manifestation du vrai en son intégralité, et comme horizon de la moralité, « comme société de la réciprocité absolue » ou comme instauration effective de la liberté⁶⁸. Par rapport aux objectivités qui le médiatisent « il est une sorte de plérôme, un achèvement, un accomplissement de ce qui n'était, dans l'effectivité, qu'esquisse, préfiguration, signe, prémice, lointain commencement », ou encore la pleine visibilité de l'intentionnalité porteuse de la raison⁶⁹. En un mot, l'horizon de la raison est l'horizon de son accomplissement.

4.2.2 Le *telos* de la raison

En abordant la question de la téléologie de la raison, nous arrivons au point crucial où l'originalité de la pensée de Ladrière s'affirme pleinement en posant l'aporie qui va conduire à l'idée d'un *eschaton* de la raison. Jusqu'ici, en effet, Ladrière a tablé essentiellement sur les ressources que lui offre une certaine tradition de pensée qui conçoit la raison comme une entreprise *transcendantale*. Le retour aux origines de cette tradition, chez Kant, par-delà les mirages de la logique dialectique qui prétend outrepasser les limites imposées par le fait transcendantal, ne constitue en quelque sorte que la première étape d'une stratégie en vue d'ouvrir un chemin qui puisse penser l'historicité de la raison

⁶⁸ VSD, p. 33; DR, *ad finem*.

⁶⁹ PPPE, p. 275; PE, p. 61.

hors totalisation. Cette étape est constituée par un pas en arrière, qui conduit en deçà du moment hégélien de la raison. Une fois cette position conquise, Ladrière remonte le fil de la généalogie du transcendantal jusqu'à sa prochaine station, la théorisation husserlienne de la *Lebenswelt* comme *champ transcendantal*. Cette seconde étape tire profit des ressources offertes par la thématization phénoménologique de la notion d'*horizon*, qui est, par sa nature même, dotée de la propriété d'*ouverture illimitée* et qui ainsi fonde l'expérience comme un mouvement d'auto-transcendance.

C'est à ce moment précis que Ladrière rencontre l'aporie de la notion husserlienne de *téléologie*, qui se formule dans la question suivante : l'idée de *telos* permet-elle de penser la modalité d'action de l'*horizon* sur le devenir qu'il conditionne, comme le suggère Husserl dans la *Krisis*? L'idée husserlienne de téléologie lui apparaît en effet fort problématique et nécessiter une réinterprétation majeure qui en constitue à toutes fins pratiques une subversion. Une incompatibilité de principe, voire une contradiction, se dessine entre ces deux notions husserliennes. La critique ladrièreenne de la téléologie husserlienne permet d'approfondir et d'affiner cette notion afin de la rendre compatible à l'effectivité du devenir de la raison. À vrai dire, Ladrière ne rejette pas toute idée de téléologie. Il est trop proche du Kant de la troisième *Critique* pour refuser catégoriquement et de manière absolue toute notion de finalité. Le devenir de la raison présente bien cette caractéristique qui est traditionnellement associée à celle de téléologie, à savoir de ne pouvoir se laisser réduire à un simple processus aléatoire. « *D'une certaine manière*, écrit Ladrière, on peut parler d'un but immanent de la raison. »⁷⁰ La notion même d'*horizon* n'éluide pas toute référence téléologique⁷¹. Le thème de la téléologie de la raison joue un rôle essentiel chez Ladrière⁷². Il est lié à la problématique de

⁷⁰ UCIF, p. 113 (Nous soulignons).

⁷¹ EUR, p. 61.

⁷² Voir par ex. *Ibid.*, p. 32, 45, 50, 51, 53, *passim.*, et tout spécialement p. 245 suiv.

l'historicité et du sens de l'histoire. L'idée de téléologie permet, au moins en première analyse, de préciser la nature de l'historicité. En effet, précise notre auteur, « toute configuration historique [...] s'inscrit dans une structure téléologique »⁷³. Mais l'idée de téléologie seule ne suffit pas; elle peut même être trompeuse. La difficulté réside dans l'ambiguïté de la notion de *telos* et c'est sur ce point que porte la critique de Ladrière. Plus profondément encore, c'est la nature même du devenir de la raison qui pose problème. Ce devenir est en effet difficile à cerner précisément, comme tout processus historique du reste, car il allie un mélange de déterminisme et d'indétermination qui le rend irréductible à l'un ou l'autre de ces deux pôles pris isolément. Le problème est de préciser le statut d'un pôle d'attraction qui tout à la fois exerce une certaine forme de finalité, et en ce sens une finalité certaine, réelle, mais une finalité qui maintient l'indétermination de ce qui est encore à venir. Comment penser le statut d'un attracteur — pour reprendre un terme de Ladrière — qui exerce une influence effective sur le devenir de la raison à même l'indétermination qui grève celui-ci ? Ce qui revient très précisément à définir ce qu'il en est exactement de l'historicité, qui se présente essentiellement comme un mixte de déterminisme et d'indéterminisme.

On comprend alors la tension qui habite la pensée de Ladrière, qui tout à la fois rejette catégoriquement l'idée de téléologie *stricto sensu* et en conserve l'intuition sous-jacente, réinvestie dans l'idée d'une régulation interne de devenir de la raison⁷⁴. De manière très significative, il écrit à propos de l'horizon de la raison : « On pourrait le désigner à bon droit par le terme de *telos* », en renvoyant à l'expression husserlienne du « *telos* apodictique » de la raison, tout en ajoutant immédiatement : « Mais il ne s'agit pas du "*telos*" au sens d'une loi immanente de croissance, ou

⁷³ VSD, p. 13.

⁷⁴ PS, p. 58.

simplement au sens d'un dernier élément d'une construction. »⁷⁵ Le concept de *telos* heurte l'intuition qui perce dans la notion d'horizon et qui est celle de l'excédence fondamentale affectant l'auto-construction de la raison. Selon Ladrière, l'idée de téléologie ne correspond pas exactement au type d'influence exercé par l'horizon sur le devenir de la raison. Elle court le risque de rabattre l'originalité de cette motion en la réduisant à celle d'un principe d'organisation immanent et finalisant, contenant déjà en lui le terme du processus, et donc déterminant dès à présent tout à la fois ce terme ultime et les différentes phases du devenir : « Conçu comme un principe finalisant, le "telos" est en lui-même déterminé et enveloppe en quelque sorte à l'avance le devenir qui le rejoint de façon effective et le rend ainsi pleinement manifeste. »⁷⁶

De manière immédiate, le heurt entre les concepts d'horizon et de *telos* n'est que la trace de la tension interne qui habite la pensée de Husserl. Comme le souligne avec raison Ladrière, la téléologie husserlienne se présente comme essentiellement ouverte. De ce point de vue, elle se distingue de la téléologie hégélienne. Contrairement à Hegel, Husserl ne pense pas le devenir de la raison comme conduisant à un accomplissement effectif, situé dans le temps; la fin n'est pas conçue comme un terme empirique. Elle est plutôt pensée sous le mode d'un principe régulateur, d'un horizon. La célèbre conférence de Vienne de 1935, annexée à la *Krisis*, en fournit la preuve textuelle. La téléologie du devenir historique est certes présentée par Husserl comme une entéléchie, mais celle-ci doit être entendue en un sens intentionnel, au sens d'une ouverture plutôt que d'un achèvement. Il s'agit, comme le note Natalie Depraz, d'une « téléologie spécifique, infinie, continue et ouverte ». irréductible à toute téléologie naturelle comme à toute conception rigoureusement progressiste de

⁷⁵ PPPE, p. 276.

⁷⁶ ER, p. 364.

l'histoire⁷⁷. La téléologie husserlienne échappe au modèle biologique. Contrairement à ce qui se passe chez Kant, elle se situe d'emblée sur le plan de l'histoire et non de la nature. Par ailleurs, elle élude également les idées conjointes de progrès irréversible et de théodicée, comme en témoigne le rejet par Husserl de l'idée hégélienne d'une fin de l'Histoire.

Ces éléments, jetés au dossier de la défense de Husserl, ne suffisent pas toutefois à lever entièrement l'ambiguïté qui grève le texte de Husserl, sans cesse notée par les commentateurs et dont Ladrière est lui-même fort conscient⁷⁸. À vrai dire, elle n'est surmontée que grâce à cette interprétation qui fait du concept de *Lebenswelt* le critère herméneutique de la lecture de la *Krisis*. En témoignent ces lignes de Ladrière :

Il n'y a pas pour lui de fin de l'histoire comme fin empirique, *par ce qu'il n'y a pas de réflexion totale*. La pensée ne peut se récupérer comme totalité achevée du réel, parce que l'ego de la réflexion reste essentiellement corrélatif à la *Lebenswelt* et que celle-ci est pénétrée d'une insondable opacité; sans doute s'offre-t-elle sans cesse à nos explicitations, mais il n'y a pas et il ne saurait y avoir d'explicitation exhaustive⁷⁹.

C'est dans cette perspective interprétative seulement que Ladrière peut poursuivre :

Il y a un fin, certes, mais seulement au sens d'une finalité, c'est-à-dire d'un principe régulateur, ou encore d'un horizon. Le mouvement de la raison, s'il n'est jamais à son terme, s'inscrit en effet dans le double horizon de la vérité et de la moralité absolues [...] La raison est donc un devoir-être, elle une tâche infinie, elle est la vocation de l'homme⁸⁰.

Or cette clé herméneutique - et c'est là où le bât blesse- apparaît insuffisante pour lever l'ambiguïté du texte husserlien lui-même. Car pour Husserl l'histoire apparaît bien, comme le constate Ladrière,

⁷⁷ N. Depraz, *op. cit.*, p. 39.

⁷⁸ Ainsi D. Carr dans l'introduction de sa traduction de la *Krisis*.

⁷⁹ *VSD*, p. 52.

⁸⁰ *Ibid.*

comme un enchaînement téléologique⁸¹. Husserl reconduit le projet de la raison absolue sous la forme de la phénoménologie transcendantale et il est clair pour Ladrière que cette prétention est excessive. Une révision critique de la notion husserlienne de *telos* s'impose donc pour la rendre en quelque sorte compatible avec celle de *Lebenswelt* qui exprime l'intuition authentique du projet husserlien. Mais l'enjeu de cette révision déborde le cadre de la seule philosophie de Husserl. Ladrière procède en fait à une véritable mise en question du modèle finaliste de l'historicité.

Cette critique procède de différents angles, qui sont au fond diverses facettes d'une même critique fondamentale. Il y a d'abord le fait que le modèle finaliste ne parvient pas à s'extraire de l'aporie naturaliste. L'idée de téléologie rabat le devenir de la raison sur le modèle du devenir naturel, et plus précisément sur celui de la croissance d'un être vivant. Elle reconduit le devenir historique à la mutabilité naturelle. L'idée de *telos* interprète inévitablement l'autoconstruction de la raison à partir d'un terme déterminé, compris comme l'aboutissement, l'achèvement d'un processus de croissance ou encore comme « la phénoménalisation progressive d'un tout organisé »⁸². On peut exprimer la même critique du point de vue de la causalité finale. Mais l'action de l'horizon n'est pas davantage réductible à une influence finalisante, qu'il s'agisse d'un principe finalisant au sens d'un projet immanent, d'une construction progressive par accumulation ou encore de l'approche d'une figure

⁸¹ « Or précisément, pour Husserl, l'histoire n'est pas simplement un système généralisé d'interactions; elle est un cheminement, dont le sens est *parfaitement déterminé*. S'il y a un tel sens, c'est parce que l'histoire au sens général [...] contient à l'intérieur d'elle-même une sorte de fibre d'intelligibilité qui lui donne sa signification et sa direction : c'est le devenir, en elle, de la raison, qui prend progressivement conscience de ses pouvoirs et de son essence, à travers l'effort incessant et systématique de la pensée critique. Ce qui fait le caractère historique de l'histoire, ce qui lui donne son sens et ce qui fonde ainsi l'historicité de l'homme, c'est le cheminement de la raison vers son propre accomplissement et sa propre compréhension, sous la forme de la science, au sens le plus élevé du terme, du savoir véritable, c'est-à-dire la philosophie. » (*Ibid.*, p. 51-52. Nous soulignons).

⁸² *TM*, p. 192; *PEP*, p. 187.

finale posée à l'avance⁸³. En d'autres termes — et c'est là un nouvel aspect de la même critique — le *telos* ne saurait être conçu de manière nomologique à la manière d'un « principe interne de finalisation » :

Ici la succession visible des figures est comprise à partir de l'action d'un *telos*, qui a ce statut paradoxal de se présenter comme un terme, donc comme non réalisé, mais comme agissant cependant à l'intérieur même du processus, comme son inspiration immanente. Dans un processus téléologique, il y a un enchaînement réglé, suivant la contrainte de la nécessité hypothétique⁸⁴.

L'idée de loi de développement appelle en effet celle de totalisation. Nous sommes encore une fois ramenés à cette idée. Le modèle finaliste échoue en dernière analyse en raison de l'aporie de la totalisation qu'il ne parvient pas à éviter : « Mais l'immanence du *telos*, c'est la priorité du processus total sur ses fragments, c'est une loi intégratrice, c'est en somme une condition de totalisation. »⁸⁵ Il semble bien que tout processus totalisant soit nécessairement corrélatif d'une perspective téléologique. Le devenir de la raison implique bien la visée d'une totalité, mais celle-ci ne doit pas être entendue au sens d'une « constitution progressive », c'est-à-dire « comme le dernier état d'un processus ». Il faut au contraire que cette totalisation exprime le sens réalisé de ce processus.

Pour ce faire, le sens doit être pensé résolument hors représentation, c'est-à-dire comme discontinu par rapport au processus qu'il anime, dans une effectivité à la fois distincte et non manifeste. Le modèle finaliste fait fi de la discontinuité qu'implique la notion d'horizon; il ne parvient pas à faire droit à l'inédit qu'introduit la dynamique de la raison :

[Celui-ci se produit] à travers une série d'approximations, dont la raison d'être est précisément de constituer des étapes dans l'approche de ce qui est en définitive à constituer. Chaque étape est en un sens autosuffisante: en tant que figure limitée, elle tend à se refermer sur elle-même. Le passage d'une figure à l'autre suppose une initiative, un recommencement de l'instauration, il se fait donc par

⁸³ ER, p. 364; CDR, p. 217.

⁸⁴ RE, p. 190-191.

⁸⁵ *Ibid.*

discontinuité. Cette discontinuité devient totale lorsqu'il s'agit de la figure ultime, dont il faut dire qu'elle n'est pas homogène à ses anticipations, qu'elle est située à distance infinie de celles-ci, à la fois présente et inaccessible, esquissée en chaque anticipation et cependant irréprésentable, agissante en chaque instauration partielle et pourtant retranchée en son irréductible originalité, en son incomparable essence⁸⁶.

En raison de sa qualité événementielle, la dynamique de la raison ne peut être assimilée à un principe finalisant. Cette dynamique n'est pas une nécessité, mais une instauration, un acte de liberté, un acte d'institution. Le modèle naturel, auquel reconduit sans cesse le schème finaliste, élude la liberté⁸⁷. Du coup, il élude aussi l'avenir, l'irrésolution qu'implique l'orientation vers le futur ou encore l'indétermination essentielle qui ne peut être levée tant que le processus n'est pas parvenu à son terme :

Une conception forte de la finalité, explique Ladrière, ramène l'ensemble du processus et son intelligibilité à une action provenant de la fin, opérant à la manière d'un attracteur et contenant en quelque sorte l'élément nouveau. Cette fin n'est pas comprise à la manière d'une réserve de potentialités mais comme une condition nécessaire à la réalisation de ce qu'elle prescrit⁸⁸.

Le schème finaliste grève l'incertitude et le risque liés à la contingence du devenir historique⁸⁹. C'est bien en dernière analyse la teneur événementielle de la dynamique d'instauration de la raison qui forclôt la prédétermination du terme ultime afin d'en préserver l'imprévisibilité. Il est clair que le cœur de la critique ladrièreenne du modèle finaliste se noue dans la notion d'événement. Elle vaut aussi bien sûr pour le cas particulier de la téléologie husserlienne, qui ne parvient pas davantage à saisir le

⁸⁶ PEP, p. 187.

⁸⁷ Voir sur ce point la préface de J. Ladrière à l'ouvrage de Nguyen-Hong-Giao, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 5 suiv.

⁸⁸ EV, p. 160. L'original se lit : « A strong conception of finality entirely joins the process and its intelligibility to the action coming from the end, which operates in the manner of an attractor and already somehow contains the new element, not in the manner of a reservoir of potentialities, but as a requisite condition of the realization of that which it prescribes ».

⁸⁹ « Or, dans l'histoire de la raison il y a bien plutôt la reconnaissance progressive d'exigences, réponse à des sollicitations, non ratification d'une nécessité. Et la rencontre avec une exigence qui se dit en nous mais ne vient pas de nous est de l'ordre de l'événement. » (RE, p. 190).

caractère événementiel de l'histoire, et donc l'historicité comme telle. Husserl ne parvient pas à penser l'historicité au sens fort, en toute sa radicalité, c'est-à-dire l'événement, qui sans cesse introduit la nouveauté et la contingence au coeur même de l'histoire. En cela, et il n'est certes pas anodin de le souligner, Ladrière rejoint tout à fait la critique de Ricoeur⁹⁰.

On voit le sens de la critique ladrière du modèle finaliste : l'histoire ne peut être pensée comme un processus de finalisation nécessaire, que cette finalité soit d'ailleurs comprise de manière intrinsèque ou extrinsèque⁹¹. Une telle lecture ramène toujours l'histoire à une directionnalité de type déterministe. Même lorsqu'elle souligne le caractère d'émergence, elle pense l'histoire comme une catégorie générale du devenir⁹². La téléologie qu'elle met en jeu se ramène en définitive à une interprétation essentialiste de l'historicité. L'approche téléologique n'apparaît-elle pas en définitive comme relevant d'une approche métaphysique? La confrontation du modèle finaliste avec celui de l'originnaire semble appeler une réponse affirmative à cette question.

4.2.3 Le schème de l'originnaire

À l'inverse du schème finaliste, ce schème conçoit le devenir de la raison par rapport à son origine, c'est-à-dire comme un processus renvoyant à un originnaire, à la manière de la croissance à partir d'un principe : « L'aventure de la raison ne serait rien d'autre que le déploiement de virtualités présentes dès l'origine dans le langage. »⁹³ Le schème de l'originnaire estime que la clé de l'historicité

⁹⁰ P. Ricoeur, « Husserl et le témoignage de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-octobre 1949, réédité dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986.

⁹¹ *CDR*, p. 216.

⁹² Voir sur ce point *HV*, p. 17-18 ainsi que J. Ladrière, « Une sociologie dialectique », dans Molitor, M., Remy, J., Van Campenhout, L. (dir.), *Le mouvement et la forme. Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1989, p. 5.

⁹³ *RE*, p. 190.

de la raison réside dans un moment inaugural, privilégié, fondateur, où le sens aurait été exprimé dans toute sa perfection et toute sa plénitude⁹⁴. En philosophie contemporaine, il est illustré de manière exemplaire par la conception heideggerienne de l'historicité, qui conçoit l'histoire humaine comme dérivée par rapport à une histoire originaire, celle de l'Être⁹⁵. Ce modèle préside également à la conception herméneutique de l'historicité⁹⁶.

Ladrière critique cette interprétation du devenir de la raison. La raison ne peut être considérée comme la simple mise en oeuvre d'un programme initial ou la réactivation d'un processus posé depuis toujours. Certes, admet Ladrière, « le caractère originaire de la possibilité du sens semble autoriser cette façon de voir. Mais y a-t-il simplement explicitation d'une sorte de donné global préalable ? »⁹⁷ Deux raisons militent en faveur du rejet de cette interprétation. Il y a d'abord la présence des discontinuités qui scandent le devenir de la raison⁹⁸. Il y a ensuite et surtout, l'excédence de sens dont témoigne ce développement⁹⁹. Autrement dit, c'est l'orientation vers l'avenir, caractéristique du dynamisme de la raison, qui invalide le schème de l'originaire. Au fond, c'est à nouveau sur la réalité événementielle que celui-ci se brise, réalité qu'il est incapable d'assumer. En réglant *a priori* le

⁹⁴ TH (1985), p. 72, « La situation actuelle de la philosophie de Saint-Thomas », p. 80-81.

⁹⁵ HV, p. 27-29, VSD, p. 52-55.

⁹⁶ Voir la préface à Aguirre Oraa, *Raison critique...*

⁹⁷ RE, p. 190. Voir VS, p. 31.

⁹⁸ « L'examen du développement de la raison montre plutôt qu'il y a des moments discontinus, marquant chaque fois des ruptures et des dépassements. Et il montre aussi qu'avec l'amplification des moyens il y a accroissement de l'incertitude. » (*Ibid.*).

⁹⁹ « L'excédence qu'introduit la raison ne s'explique pas simplement comme le résidu qui n'a pas encore été repris dans la thématization, mais plutôt comme un appel qui vient d'une réserve, à la fois retranchée et toujours disponible, qui émane d'un lointain non encore entré dans le visible, qui indique vers ce qui est toujours encore à venir. » (*Ibid.*) « On ne peut penser ici à un principe initial, posé à l'origine, dont le processus historique ne ferait que développer les implications. Car ce qui est essentiel, c'est la présence d'une sollicitation qui vient de l'avant, de ce qui n'est pas encore. » (PEP, p.187).

développement historique, il retire à l'histoire sa consistance propre en ignorant le jeu de la liberté¹⁰⁰. Il semble que cette manière d'envisager l'historicité soit en fait réductible à une loi d'essence, c'est-à-dire à une historicité conçue comme étant déterminée de manière constitutive par une essence¹⁰¹. À l'instar du modèle finaliste, le schème de l'originaire conduit à une essentialisation de l'historicité.

Il semble donc que nous soyons de nouveau reconduits à une interprétation spéculative de l'histoire effective, c'est-à-dire à la philosophie de l'histoire comme interprétation globale de l'histoire par rattachement à quelque principe organisateur. Avec Ladrière, on peut distinguer deux types de philosophie de l'histoire¹⁰². Le premier type cherche à penser l'historicité en la rattachant à des conceptions philosophiques externes concernant la nature de l'être humain ou du cosmos. Ces conceptions sont posées préalablement et servent de principes herméneutiques pour lire l'histoire effective. Ce type d'approche est illustrée par la philosophie de l'histoire de Maritain¹⁰³. Or cette philosophie présente une interprétation métaphysique de l'histoire. Elle procède par rattachement de l'étant fini à un principe infini *ad extra*, par l'intermédiaire de l'idée de participation, ce en quoi consiste précisément le paradigme de l'approche métaphysique¹⁰⁴. Lorsqu'appliqué au devenir de la raison, cette perspective conduit à penser que « la raison, en l'homme, n'est que la trace limitée d'une

¹⁰⁰ Préface de J. Ladrière à Nguyen-Hong-Giao, *Le Verbe dans l'histoire*.

¹⁰¹ « [L'histoire serait comprise] comme la manifestation progressive d'une essence cachée qui serait posée en soi à l'origine des processus mais qui ne deviendrait visible pour nous qu'au fur et à mesure du déroulement du temps. Le temps historique, alors, ne serait rien d'autre précisément que la structure formelle de cette progressivité du dévoilement. Et l'essence est la loi de sa propre manifestation : elle est donc un principe de nécessité, caché au cœur de l'histoire et faisant à l'avance l'unité de toutes ses péripéties. Autrement dit, l'essence est en elle-même arrangement systématique de toutes les figures en lesquelles elle se manifeste, elle est structure, et la structure du temps historique doit reproduire, par nécessité, la structure interne de l'essence. » (*EUR*, p. 254).

¹⁰² *VSD*, p. 41-42.

¹⁰³ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, Paris, Seuil, 1959 (Version originale : *On the Philosophy of History*, New York, Charles Scribner's Sons, 1957).

¹⁰⁴ *DR*, p. 170: « Approches philosophiques de la création », p. 19-21.

raison infinie »¹⁰⁵. Mais l'idée de participation exclut toute position d'immanence, ce qui la rend inadéquate pour notre propos : « c'est la structure interne de la raison limitée qu'il s'agit de comprendre. Il faut partir de l'expérience qu'elle fait d'elle-même, non de ce qu'elle projette dans l'infini. »¹⁰⁶

Les philosophies de l'histoire en tant que telles — c'est le second type — cherchent de leur côté l'intelligibilité de l'histoire à l'intérieur même du mouvement historique lui-même tout en la rattachant à une interprétation méta-historique. Les interprétations spéculatives de l'histoire de Hegel et de Marx sont ici exemplaires. Comme dans le cas des philosophies de l'histoire de type métaphysique, elles visent à saisir la totalité de l'histoire, dans son unité et sa signification globale, en s'appuyant sur une doctrine de l'absolu¹⁰⁷. Appliqué au devenir de la raison, un tel schème explicatif conduirait à se placer à l'intérieur même de l'expérience et en suivre le développement, par voie réflexive, jusqu'à ce point de dépassement où la raison finie se manifesterait, de l'intérieur d'elle-même, comme la trace d'une raison absolue. C'est au fond le schéma hégélien, tel au moins qu'on le retrouve dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette solution est rejetée par Ladrière, à nouveau au nom de la finitude¹⁰⁸.

Dans les deux cas, on retombe sur l'aporie d'une approche nomologique de l'histoire, c'est-à-dire d'une lecture de l'histoire marquée du sceau de la nécessité, ce qui est le propre des philosophies

¹⁰⁵ RE, p. 189.

¹⁰⁶ *Ibid.* On trouvera un autre indice de la teneur métaphysique du schème de l'originaire dans ce passage de VS, p. 31, où celui-ci est illustré par la théorie platonicienne de la réminiscence.

¹⁰⁷ Évoquant le marxisme, Ladrière écrit, non sans humour : « Il est assez remarquable qu'il soit aujourd'hui, avec le néo-thomisme, la seule théorie philosophique à grand rayonnement qui ait l'audace de proposer une métaphysique, et même une métaphysique de l'absolu. » (« Marxisme et rationalisme », *La foi et le temps*, 6 (1975), p. 555)

¹⁰⁸ RE, loc. cit.

de l'histoire¹⁰⁹. Comme nous l'avons vu, l'idée de loi historique appelle celle d'une essence de l'histoire en tant qu'histoire, d'une essence de l'historicité, laquelle est censée être donnée *a priori*. Mais comment une vision d'essence peut-elle englober l'histoire en sa totalité ? Comment une telle vision pourrait-elle saisir l'histoire effective, toujours contingente, singulière et inédite ? Ladrière s'interroge à bon droit :

Y a-t-il un sens à parler d'essence là où l'on se trouve au contraire dans le factuel pur ? [...] Prétendre concevoir l'histoire effective comme un déploiement nécessaire d'une essence, devant conduire à la pleine manifestation de ce qu'elle était dès l'origine, c'est prétendre la saisir dans une vue qui la comprendrait d'un seul coup en son principe, c'est-à-dire dans une idée divine¹¹⁰.

Or l'événement est avant tout, au sens propre, l'apparition d'une nouveauté irréductible à la séquence dans lequel il survient. Ne peut-on pas faire l'hypothèse que les philosophies de l'histoire sont au fond toutes réductibles à la métaphysique (comprise de manière large comme une doctrine de l'absolu) ? Ne pensent-elles pas d'une manière ou d'une autre l'historicité à partir de l'idée d'essence, comprise soit de manière extrinsèque à l'histoire, par raccordement à un fondement ultime, soit de manière intrinsèque, en comprenant l'histoire effective comme le déploiement immanent d'une essence ? Ne sommes-nous pas reconduits en définitive au modèle aristotélicien du devenir téléologique, qui conçoit l'essence comme un processus essentiellement téléologique, c'est-à-dire très précisément comme le déploiement nécessaire de celle-ci ?¹¹¹ Auquel cas, il serait aisé de comprendre pourquoi l'idée de *telos* ne cesse de rejoindre celle d'essence, jusqu'à coïncider avec elle, pourquoi au fond, le modèle téléologique et le modèle de l'essence se recoupent et se superposent : le *telos* n'étant toujours que le déploiement temporel d'un *a priori* d'essence. Le devenir de l'essence ne peut être qu'un

¹⁰⁹ Préface, Chaumont, M. et alii. (dir.), *Le mouvement et la forme...*, p. 50.

¹¹⁰ Préface, Coll., *La justice sociale en question?*, p. 22.

¹¹¹ « Approche philosophique du concept de temps », p. 324-325.

changement produit conformément à une idée finalisante, « qui ne fait qu'exprimer les exigences internes inscrites dans l'essence elle-même », même lorsque celle-ci est comprise de façon dynamique plutôt que statique¹¹². Que l'on puisse considérer les modèles finaliste et originaire comme un seul et même modèle, de facture métaphysique, et donc de nature problématique quant à la pensée de l'historicité, cela semble confirmé par le passage suivant tiré d'un texte dans lequel Ladrière réfléchit sur la notion de finalité et qui conclut sur le concept thomiste de *regiratio* :

Avec ce concept, nous arrivons en quelque sorte à la forme maximale de l'idée de finalité. Il représente la finalité sous la forme du *retour* des choses créées vers leur source. Cette image du retour est très fondamentale. Elle est déjà présente chez Aristote et elle est centrale dans la pensée hégélienne, et d'ailleurs dans toutes les formes de la pensée transcendante. C'est en définitive dans cette image du retour intégral de la réalité en sa source, que l'idée de finalité trouve son expression la plus forte. C'est aussi sans doute en elle qu'elle trouve sa forme la plus problématique¹¹³.

Ce passage est sans doute l'un des endroits du corpus ladrièreien où s'exprime avec le plus de vigueur la critique de l'interprétation classique de l'historicité qui nous semble sous-tendre toute son oeuvre et plus particulièrement son approche de l'historicité de la raison. À l'évidence, le devenir de la raison n'est réductible à ses yeux ni à un projet posé à l'avance, ni à l'action d'un *telos* qui lui prescrirait à mesure le comment de son développement¹¹⁴.

Conclusion

La conclusion qui s'impose au terme de ce chapitre est la suivante : les modèles reçus pour rendre compte du devenir de la raison sont tous insuffisants. Tant le modèle finaliste que la modèle de l'originaire, en leurs différentes variantes, échouent à penser l'historicité au sens fort du terme. Ils semblent incapables de se dégager de leur gangue métaphysique et idéaliste. Au terme de cet examen

¹¹² « Philosophie chrétienne et science », p. 402.

¹¹³ J. Ladrière, « La finalité. Exposé introductif », *Le Supplément*, 205 (1998), p. 37.

¹¹⁴ *TH.* (1996), p. 62-63.

critique, les deux modèles reçoivent toutefois un statut différent et inégal. Si Ladrière rejette l'idée d'un principe initial, posé à l'origine, pour rendre compte de l'historicité de la raison, celle de téléologie conserve cependant à ses yeux un attrait certain. Sa pertinence repose sur le fait qu'elle parie de manière primordiale sur l'avenir de la raison, plutôt que sur son passé. Mais si le *telos* conserve ce privilège, ce ne peut être, comme on l'a vu, qu'en un sens bien déterminé. Par rapport au *telos*, la raison se comprend comme « espérance d'elle-même », en s'appuyant essentiellement sur la garantie du sens :

Comme [cette garantie] concerne ce qui est à instaurer, donc ce qui n'est pas encore, elle ne peut être donnée que comme anticipation, dans une sorte de vision à distance de ce qui est toujours à venir. La raison est héritage, mais aussi espérance d'elle-même, et elle ne peut l'être que comme appréhension présente d'un sens qui est seulement dans l'annonce. L'espérance est bien ouverture à une promesse, et ce qui se profile dans la promesse a le statut d'un « *telos* ». Mais peut-être le « *telos* » cesse-t-il d'être ce moment de suprême clarté en lequel la raison pourrait se saisir adéquatement de son contenu, entièrement déployé, pour devenir le signe d'un appel qui, depuis le lointain de son retranchement, convoque la raison au lieu irréprésentable d'où lui vient le sens qui l'habite¹¹⁵.

Il s'agirait, on le voit, de concevoir un modèle qui puisse conserver l'inspiration dont est porteuse l'idée de téléologie tout en la rendant apte à penser l'événementialité de la raison. C'est à cette fin que Ladrière recourt au concept d'*eschaton*. Au sens strict, il n'y a de téléologie qu'eschatologique : il faut évoquer « l'indéterminé d'un *telos* qui est aussi un *eschaton* », c'est-à-dire un ultime non homogène au processus auquel il préside :

¹¹⁵ « Philosophie et politique », 319. « [La totalisation comme processus] implique sans doute une référence à un terme, qui serait comme la réalisation effective d'un "telos", mais le rapport du processus à son terme est seulement ce qui lui donne son sens, ce qui le constitue précisément comme opération de totalisation. On pourrait dire que la totalité est toujours annoncée, toujours à venir, en chaque étape du processus, qu'elle se précède en lui, ou qu'elle est le point-limite d'une série, et qu'elle peut être posée par la pensée à ce titre. Mais ce ne sont là en somme que des manières de parler. La totalisation exprimée par l'idée est non pas la constitution progressive d'une totalité, son devenir effectif. C'est le mode d'action, exprimé en termes de processus, d'une condition d'ouverture dans laquelle se manifeste le pouvoir transgressif de la pensée comme du reste aussi de la liberté. En un sens il s'agit là simplement d'une condition structurale, mais elle est au principe d'une dynamique. Dire que l'efficace propre de l'horizon de l'auto-constitution de la raison est celui d'un principe de totalisation, c'est dire qu'il est, dans l'actualité de l'instauration historique de la raison, comme la présence enveloppante d'un état à venir qui serait comme la raison constituée, conférant à l'initiative instauratrice une orientation dont elle reçoit son sens. » (ER, p. 365-366).

L'ultime, c'est ce qui achève, comme un terme, mais en tant que non homogène aux moments intermédiaires qui conduisent à l'achèvement. Il est à la fois présent et au-delà de la présence, contemporain et toujours attendu, actif dans le présent, à la manière d'un *telos*, non toutefois comme un simple attracteur, mais comme un inspirateur, suscitant l'invention, ouvrant les horizons intermédiaires, donnant sens à tout ce qui se prépare dans les champs d'effectivité. Il ne semble pas approprié d'utiliser, pour évoquer tout cela, plutôt que le terme de *telos* le terme d'*eschaton*¹¹⁶.

Le prochain chapitre se propose précisément d'explicitier ce concept.

¹¹⁶ *PPFE*, p. 276-277. Voir *VSD*, p. 13 : « La véritable téléologie [...] s'inscrit dans la mouvance de l'*eschaton*, de l'horizon ultime où s'origine le sens, dans l'épaisseur même du présent, dans sa contingence et sa limitation. » Voir encore p. 134-135.

CHAPITRE V

L'ESCHATOLOGIE DE LA RAISON

Tout ce qui précède nous conduit à l'interrogation suivante, en laquelle se noue tout le questionnement ladriérien sur l'historicité de la raison : « Que peut être une totalité qui ne peut jamais être totalisée, un terme ultime qui est en même temps agissant dès le commencement, une figure à venir qui ne peut avoir l'effectivité d'une figure historique, un sens réalisé qui ne peut jamais venir dans le phénomène ? »¹ Voilà bien la question à laquelle veut répondre la théorie eschatologique de la raison, qui cherche essentiellement à dire « le statut de ce qui sollicite ainsi, depuis le retranchement d'un lieu indéfiniment éloigné, le travail constructeur de la raison militante »². C'est précisément l'enjeu de la réflexion de Ladrière que de promouvoir la reconnaissance et l'accréditation philosophiques du terme *eschaton*, que de montrer et de justifier la pertinence philosophique du concept d'eschatologie. Ce qui légitime la reprise philosophique de ce concept, reçu de la théologie chrétienne et emprunté de manière plus immédiate à Paul Ricoeur — comme le reconnaît Ladrière³ — c'est l'auto-interprétation de la raison par elle-même. La réception philosophique de *l'eschaton* reçoit son autorité de la philosophie elle-même. Cette reconnaissance proprement philosophique se justifie à partir du pouvoir révélant de ce concept, ce qui légitime sa transposition hors du champ théologique, malgré le caractère périlleux de cette opération, d'ailleurs pleinement reconnu par Ladrière.

¹ PEP, p. 187.

² ER, p. 366.

³ RE, p. 173; ER, p. 361; HÉ, p. 125. Ladrière s'inspire du passage suivant de Ricoeur : « L'histoire reste polémique, mais comme éclairée par cet eschaton qui l'unifie et l'éternise sans pouvoir être coordonné à l'histoire. Je dirai que l'unité du vrai n'est une tâche intemporelle que parce que d'abord elle est une espérance eschatologique. » (P. Ricoeur, « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p. 72).

L'introduction du concept d'*eschaton* et de l'idée corrélatrice d'une *structure eschatologique* du devenir de la raison nous conduit au point crucial de notre recherche. Nous parvenons au lieu où se noue la thématique ladrière du devenir de la raison. C'est ici qu'apparaît l'apport décisif de Ladrière à la problématique de l'historicité de la raison, qui réside essentiellement dans l'idée d'*eschatologie de la raison* : « C'est dans le rapport de la raison à son "eschaton" que se constitue le sens de son devenir. »⁴ Selon le philosophe de Louvain, la dynamique historique de la raison est commandée par une *structure de type eschatologique*. L'*eschaton* qualifie la structure constitutive ou formelle de la raison en tant que processus historique⁵. Cette structure eschatologique veut rendre compte du *mode d'historicité* à l'oeuvre au sein de la raison comme histoire⁶. Elle vise à mettre au jour la nature du « déterminant » qui caractérise le devenir de la raison comme historicité, « qui constitue la raison comme histoire de son avènement »⁷. L'entreprise de Ladrière est celle d'une « herméneutique eschatologique de la raison », au sens où l'historicité de la raison se définit comme une « historicité eschatologique »⁸. C'est à l'explicitation de la *théorie eschatologique de la raison* qu'est consacré le présent chapitre⁹.

⁴ DSI, p. 219.

⁵ CDR, p. 218; DSI, p. 214; TM, p. 182; PEP, p. 175; UCIF, p. 115. « Parler de l'"eschaton" de la raison, précise Ladrière, c'est en réalité parler de la structure eschatologique de la raison. » (PEP, p. 190).

⁶ « On pourrait dire de façon ramassée que la raison a une structure eschatologique et que c'est cette structure qui détermine la forme spécifique de son historicité. » (UCIF, p. 114).

⁷ PEP, p. 179.

⁸ TH (1996), p. 59. À notre connaissance, Ladrière n'applique pas lui-même cette expression à son herméneutique de l'historicité de la raison, mais l'expression se trouve dans *La science, le monde et la foi*, p. 204, dans le cadre d'une discussion sur les rapports entre l'histoire du salut et l'histoire du monde.

⁹ Cette expression ne se retrouve pas chez Ladrière. Nous l'introduisons pour résumer son interprétation du devenir de la raison. Celle-ci tourne autour des deux notions conjointes d'une *structure eschatologique de la raison* et d'une *historicité de type eschatologique*. Le concept clé, qui joint ces deux notions, est celui d'*eschaton*.

Le terme *eschaton* est emprunté au vocabulaire chrétien. Il faut donc en préciser tout d'abord l'acception théologique, puis le sens philosophique, et en justifier enfin la transposition à l'intérieur du champ philosophique. On montrera que celle-ci s'appuie sur le procédé classique de l'analogie. L'exposition de ce transfert du théologique au philosophique constituera la première étape de notre démarche (5.1.). Il s'agira ensuite de préciser la modalité spécifique d'historicité qui caractérise l'historicité eschatologique, c'est-à-dire de manifester le mode de structuration propre à ce type de temporalité. On verra qu'elle introduit une forme nouvelle d'historicité, d'une originalité radicale par rapport aux autres formes de temporalité, qui permet de surmonter l'aporie de l'interprétation téléologique du devenir de la raison (5.2). Cette originalité spécifie le type de rapport que la raison entretient à son *eschaton*, lequel est essentiellement un rapport d'espérance. Nous consacrerons la troisième section de ce chapitre à l'explicitation de ce rapport particulier (5.3). La question de l'espérance nous conduira enfin à nous interroger sur le statut de l'*eschaton*. Nous verrons que Ladrière conçoit ce statut en termes kantien, comme un terme transcendantal en attente de son remplissement nouménal (5.4).

5.1 De la théologie à la philosophie

5.1.1 Un terme théologique

Comme le rappelle sans cesse Ladrière, le terme *eschaton* appartient d'abord au vocabulaire de la foi chrétienne. Il relève de la réflexion théologique sur l'historicité et désigne la *modalité originale de compréhension de l'historicité propre au christianisme en tant précisément qu'elle est caractérisée essentiellement par sa détermination eschatologique*¹⁰. La foi chrétienne est intrinsèquement historique : elle se présente essentiellement comme une réalité événementielle. En

¹⁰ « The Role of Philosophy in the Science-Theology Dialogue », p. 231.

christianisme, l'ensemble de la réalité est considéré d'un point de vue historique, c'est-à-dire du point de vue de l'économie du salut¹¹. Comme l'expérience religieuse chrétienne consiste essentiellement dans l'assomption de l'histoire du salut, la foi chrétienne se vit comme promesse de salut¹².

La catégorie de promesse est directement liée à celle d'eschatologie, en laquelle se concentre la compréhension chrétienne de l'historicité; elle apparaît ainsi comme une composante fondamentale du christianisme. Au sens le plus large, et de manière fort classique, le terme *eschaton* désigne les réalités à venir¹³. Plus précisément, la perspective eschatologique qualifie l'historicité chrétienne comme rapport à un temps ultime à venir. Mais ce rapport n'est pas que formel : il revêt un caractère qualitatif en ce que l'eschatologie exprime l'idée d'un accomplissement final du dessein salvifique de Dieu¹⁴. L'expérience chrétienne est en effet structurée par l'annonce et l'attente d'un événement compris comme un accomplissement ultime, comme la réalisation plénière de l'oeuvre du salut. Cet événement, à la fois personnel et collectif, est interprété comme l'avènement d'un autre mode d'existence désormais délivré du mal et lié à l'émergence de cieux nouveaux et d'une terre nouvelle. C'est, en d'autres termes, l'espérance de la vie éternelle comme attente d'une réalité à venir¹⁵. L'historicité propre du salut conçoit donc l'histoire comme orientée vers un *eschaton*, vers un moment ultime, qui sera tout à la fois un moment d'accomplissement et de transformation. Cet *eschaton* ne prend tout son sens que par rapport à l'oeuvre du Christ :

En contexte théologique, ce terme renvoie à l'événement attendu du retour du Christ qui marquera la

¹¹ « Approche philosophique de la mystique », p. 91.

¹² J. Ladrière, « La conception chrétienne de l'homme », *Athéisme et Dialogue*, XXI (1986), p. 384-385.

¹³ *ÉDR*, p. 61.

¹⁴ « Philosophie chrétienne et science », p. 398.

¹⁵ « La conception chrétienne de l'homme », p.391-392.

fin des temps, qui sera la pleine manifestation de ce que la foi ne percevait qu'en énigme, l'achèvement de la construction du Royaume de Dieu; et qui dès maintenant, dans l'entre-deux du temps présent, est déjà opérant dans tout ce qui arrive comme la présence continuée en ce monde du Christ ressuscité¹⁶.

L'*eschaton* désigne ce qui est à venir comme manifestation pleine et entière de ce qui a déjà été accompli en Jésus-Christ, à savoir l'accomplissement ultime du Royaume de Dieu. Il pointe vers ce qui n'est pas encore présent, vers une promesse vécue dans l'espérance, vers une réalité à venir, vers une survenance, bref vers un avènement-événement¹⁷. Autrement dit, l'*eschaton* introduit une coupure entre un temps de préparation et d'attente — le temps vétérotestamentaire — et un temps d'espérance - le temps de l'Église. Ce temps d'espérance dessine l'espace mitoyen qui se creuse entre l'événement historique de l'Incarnation et celui de la Parousie :

C'est le rapport qui s'instaure ainsi, dans l'espérance, entre la première venue du Christ, qui culmine dans le moment de sa résurrection, et la pleine manifestation de sa gloire dans sa deuxième venue, au moment où sera rendu pleinement visible ce qui n'est encore donné maintenant que "dans un miroir, en énigme", qui donne à l'historicité de la foi sa structure spécifique¹⁸.

Ce qui vient d'être explicité de la compréhension ladriérienne du concept théologique d'*eschaton* correspond tout à fait, à première vue tout au moins, à la conception classique mise de l'avant par la tradition chrétienne, telle qu'elle a été réactualisée par la théologie contemporaine. Nous verrons plus loin qu'elle opère néanmoins un déplacement de l'interprétation traditionnelle, solidaire de certaines des recherches théologiques les plus actuelles. Ce déplacement, qui consiste pour l'essentiel à faire basculer l'axe de l'eschatologie du passé vers le futur, est essentiel à la mise en oeuvre philosophique de la notion d'*eschaton*. Avant de préciser le sens et la portée de ce déplacement, il nous faut préciser le sens de l'interprétation philosophique de cette notion, telle que

¹⁶ UCIF, p. 114.

¹⁷ AS II, p. 329.

¹⁸ TH (1996), p. 55.

l'entend Ladrière.

5.1.2 L'*eschaton* de la raison

Qu'en est-il, au plan philosophique, de l'*eschaton* ? En guise de première orientation, nous pouvons citer ces lignes qui explicitent la définition que Ladrière donne de l'*eschaton* de la raison :

Dans le contexte d'une réflexion sur la raison, ce terme désigne l'événement de la réalisation de la raison en tant qu'événement à venir mais non assignable, donnant son sens à toutes les péripéties en lesquelles la raison se construit et se découvre, opérant dans l'actuel en tant que venant vers nous d'un futur non homogène au présent, à la fois visible en tant que force inspirante des initiatives effectives, et énigmatique en tant que s'annonçant toujours seulement dans une sollicitation directionnelle, mais jamais dans un contenu déjà déterminé¹⁹.

L'*eschaton* désigne l'horizon de la raison tel que nous l'avons précédemment défini. Il précise, selon les modalités d'une temporalité événementielle, cette « présence horizontale » qui est au principe de l'autoconstruction de la raison. On peut ainsi lui rattacher toutes les modalités de l'horizon.

L'*eschaton* vise à nommer un moment d'accomplissement, d'achèvement, d'intégralité. Pour exprimer cet avènement-événement de perfection, Ladrière utilise l'image du plérôme. En termes phénoménologiques, l'*eschaton* désigne un certain type d'apparaître conçu comme une manifestation intégrale, une manifestation sans réserve, mais qui doit demeurer énigmatique²⁰. Cette phénoménalisation est de l'ordre de la Parousie. En d'autres termes, il s'agit de l'événement qui donne sens, davantage, l'événement même du sens²¹.

Pour préciser la teneur de l'*eschaton*, Ladrière reprend les idées traditionnelles du vrai et du bien, qui correspondent à la dichotomie kantienne entre la raison théorique et la raison pratique. De manière générale, l'*eschaton* de la raison peut être défini en termes de vérité et de liberté réalisées.

¹⁹ UCIF, p. 114.

²⁰ PPPE, p. 276.

²¹ RE, p. 190. Voir ER, p. 367.

Au plan théorique, l'*eschaton* désigne l'« événement à la limite d'une rencontre indicible avec la vérité ». c'est-à-dire « quelque chose comme la visibilité même de l'intentionnalité, devenue pleinement réelle dans un corps de doctrine, dans la science achevée », ou encore la manifestation intégrale du vrai²². Il cherche à exprimer le vrai lui-même dans sa double modalité, « à la fois comme forme achevée du savoir vrai et comme le principe même qui le rend vrai »²³. Au plan pratique, l'*eschaton* évoque la manifestation intégrale de la liberté : « l'“eschaton” de la raison pratique serait la figure infigurable, devenue cependant visible, de la liberté réalisée, comme accomplissement de la vie éthique. »²⁴ Il renvoie à ce que Kant a exprimé sous la forme des trois paraboles du « monde moral », de la « cité des fins » et d'un « corpus mysticum des esprits entre eux »²⁵. Dans cette évocation de l'institution d'une communauté authentique comme accomplissement en lequel serait rendue manifeste la liberté elle-même, on retrouve à nouveau la double modalité d'une manifestation se présentant à la fois comme une forme achevée, « comme forme intégrée de toutes ses approximations », et comme la visibilité du « principe même qui leur donne d'être la réalisation de

²² PE, p. 61. DR, p. 173 « L'“eschaton” de la raison théorique, précise Ladrière, ce serait quelque chose comme la vérité accomplie de la “theōria”, le remplissement de toutes les intentionnalités cognitives, la figure enfin directement visible du « logos » du monde, dont la recherche avait suivi les traces dans le devenir des phénomènes et s'était représenté conjecturalement les traits selon les modèles qu'elle s'était construits. » (TM, p.192).

²³ « L'eschaton de la raison théorique, c'est la vérité comme figure accomplie, non plus comme qualité reconnue à une théorie particulière jugée suffisamment adéquate à la réalité, mais comme la présence même, en personne, de cette qualité, sous la forme d'un discours d'au-delà de tous les discours, qui serait en lui-même non seulement la monstration de la vérité mais de cela même qui rend vrais tous les discours vrais. » (PEP, p. 188).

²⁴ TM, p. 193.

²⁵ « L'“eschaton” de la raison pratique serait quelque chose comme une communauté en laquelle serait enfin réalisé le vœu de la liberté, dans laquelle serait enfin reconnu le sens de cette exigence par laquelle, dans le présent de l'action, elle se rend déjà manifeste comme requête de la vie de l'esprit en nous. » (Ibid.).

la liberté »²⁶.

En somme, l'*eschaton* désigne l'avènement de la réalisation de la raison, « l'événement-accomplissement » de la raison, c'est-à-dire un moment à venir « qui serait la représentation adéquate de son essence et par là même sa pure présence à elle-même »²⁷. Ce moment est ce que chaque figure historique de la raison tentait d'exprimer de manière toujours imparfaite et approximative. Il accomplit « ce qui n'était, dans l'effectivité, qu'esquisse, préfiguration, signe, prémice, lointain commencement »²⁸. En cette épiphanie de la raison, s'abolit le travail de la raison, pour laisser enfin apparaître son contenu, « au-delà de toutes les figures et de toutes les formes, ce contenu qu'elle n'avait cessé d'anticiper dans ses instaurations »²⁹. L'*eschaton* désigne un avènement annoncé en chacun des moments du devenir de la raison, celui de l'événement de la réalisation de la raison, c'est-à-dire « l'objectivation complète, dans une forme instituée, des potentialités de la raison objective, dont la raison comme pouvoir n'est que l'agent médiateur »³⁰. La réalisation de la raison coïncide avec celle du vrai et du bien³¹.

²⁶ *ER*, p. 368. « L'*eschaton* de la raison pratique, c'est la liberté réalisée, non plus comme caractère d'une institution ou d'une cité particulière, jugée suffisamment conforme à l'idée correspondante, mais la présence même, en personne, de cette haute exigence, sous la forme d'une communauté qui serait en elle-même la monstration non seulement de sa propre liberté intrinsèque mais de cela même qui se cherche en tout instauration authentique de la raison pratique. » (*PEP*, p.188).

²⁷ *PEP*, p. 188; *ÉDR*, p. 61. Voir *HÉ*, p. 125.

²⁸ *PPPE*, p. 275.

²⁹ *RE*, p. 190.

³⁰ *TH* (1996), p. 58.

³¹ « Du point de vue du savoir, l'attraction qui s'exerce sur l'action de recherche, c'est ce qui détermine l'authenticité d'un savoir, à savoir sa conformité à l'idée de vérité. Et la raison réalisée, le savoir pleinement authentique, c'est la vérité rendue pleinement manifeste, présente en totale évidence dans l'institution d'un savoir total. Du point de vue de la raison pratique, l'attraction qui s'exerce sur l'action historico-politique, c'est ce qui détermine l'authenticité de la communauté politique, à savoir la mesure dans laquelle elle incarne effectivement l'idée de la liberté. Et la raison réalisée, la communauté pleinement authentique, c'est la liberté devenue entièrement réelle, présente en totale évidence dans l'institution de la réciprocité totale des libertés. »

5.1.3 Une reprise analogique

Le terme *eschaton*, emprunté au vocabulaire du christianisme, doit ici être entendu en un sens purement philosophique, dégagé de toute connotation théologique. Comment Ladrière justifie-t-il cet emprunt et cette transposition ?

La distinction des ordres

Notons d'entrée de jeu que Ladrière reconnaît la distance qui sépare les structures eschatologiques respectives du salut et de la raison. Elle est une distance d'ordre, au sens pascalien du terme, celle précisément qui sépare infiniment l'ordre de l'esprit de l'ordre de la charité³². À la suite de Pascal, Ladrière affirme que la distance qui les sépare est infiniment plus infinie que celle qu'il y a entre l'ordre du *logos* et celui des corps³³. Un abîme donc se creuse entre la raison et la foi. La notion de *distinction des ordres* est capitale chez Ladrière et traverse toute son oeuvre³⁴. Ce n'est pas exagéré d'affirmer que c'est là l'une de ses clés de lecture essentielles. Ladrière reconnaît à la fois l'entière autonomie de la raison, gardienne de ses propres lois, selon la maxime kantienne qu'il se plaît à reprendre, et l'altérité irréductible de la foi par rapport au *logos*. Voilà pourquoi foi et raison possèdent leur structure eschatologique propre³⁵. Du reste, l'irréductibilité des ordres ne fait que reprendre, en majorant sans doute l'hétérogénéité de la foi et de la raison, la doctrine la plus classique — particulièrement en catholicisme — qui affirme l'absolue gratuité de la grâce et l'autonomie de la

(*Ibid.*).

³² DSI, p. 218; UCIF, p. 119. « La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité car elle est surnaturelle. » (Pascal, *Pensées*, Fragment 793, numérotation Brunschvicg).

³³ *La science, le monde et la foi*, p. 40-42.

³⁴ Cet aspect a bien été relevé par Dumas, A., « Compétences techniques et pertinence chrétienne », dans Lauret, B. et Refoulé, F., (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. Tome IV : Éthique*, Paris, Cerf, 1983, p. 65.

³⁵ CDR, p. 227 suiv.

raison en son ordre propre, autonomie fondée en création.

Malgré l'inévitable et nécessaire tension qui traverse leurs rapports, l'ordre de la raison et celui de la foi communiquent entre eux et peuvent ainsi se rejoindre. Même si Ladrière récuse une conception parfaitement unitive du réel, l'altérité des ordres n'équivaut pas à une hétérogénéité ou à une extranéité absolues. L'ordre conceptuel et celui de la foi ne sont pas condamnés à l'exclusion mutuelle absolue : une correspondance se laisse en effet repérer³⁶. La discontinuité, quoique certaine, n'est donc pas totale, et surtout il ne saurait y avoir contradiction entre les dynamiques respectives de la foi et de la raison³⁷. Il y a à la fois continuité et rupture, qui fonde une possibilité de communication -mystérieuse il est vrai- précisément de type eschatologique, entre le *logos* et la foi³⁸. En tout cela se trouve exprimé le thème classique de l'assomption de la nature par la grâce.

Une analogie structurale

C'est le mécanisme classique de l'analogie qui permet la transposition en contexte philosophique de la notion théologique d'*eschaton*, à même la reconnaissance de la profonde différence qui sépare les deux concepts :

Le concept d'eschatologie est sans doute, à titre primordial, un concept théologique. Il reçoit son sens du contexte de la révélation chrétienne et, dans ce contexte, il intervient comme composante essentielle dans la structure d'historicité propre au mystère christique. Cependant, la réflexion philosophique sur le temps et l'histoire est amenée à introduire l'idée d'une structure eschatologique de la temporalité qui

³⁶ « Ce qui est tout à fait remarquable, ce qui reste étonnant, c'est la correspondance qui se dessine et à certains moments se montre en toute clarté entre les exigences propres de la problématique rationnelle, envisagée en ses formes les plus radicales, et les exigences propres de la réflexion théologique [...] Il y a donc la distance, la différences des ordres, les ruptures nécessaires. Mais il y a aussi les harmonies cachées, et parfois visibles, la convenance réciproque des ordres, la mystérieuse préparation, dans la logique propre de la pensée réfléchissante, comme dans les initiatives de l'action, de ce qui advient, dans le cœur des hommes et dans tout l'univers, lorsque la Parole, qui était au commencement et par laquelle tout a été créé, se fait chair et vient habiter parmi nous. » (AS II, p. 19).

³⁷ AS II, p. 307-308, 312.

³⁸ *La science, le monde et la foi*, p. 12.

présente quelque analogie avec le concept théologique, tout en étant profondément différente³⁹.

À nouveau, Ladrière s'appuie sur une doctrine classique en christianisme — et tout spécialement en catholicisme —, celle de l'*analogia entis*⁴⁰, qui veut qu'entre l'humain et Dieu il n'y ait ni confusion ni divorce insurmontable mais analogie de proportionnalité « en ce sens que la raison croyante est habilitée à passer des rapports qui s'appliquent aux réalités humaines [...] aux rapports qui s'appliquent à Dieu »⁴¹. L'analogie implique, de manière équivalente, une unité différenciée ou une différence unifiée. Elle affirme à la fois la parenté entre le créateur et la créature et l'altérité radicale de Dieu. C'est ainsi que, selon l'interprétation traditionnelle, la *via affirmationis* (l'application à Dieu de qualités et de notions tirées de l'expérience humaine) appelle la *via negationis* (la négation des caractéristiques proprement humaines), et que la *via sureminentiae* réaffirme l'identité au-delà la différence en intégrant celle-ci.

L'analogie joue ici au niveau de la structure de l'historicité. Au fond, ce qui autorise l'emprunt et l'usage strictement philosophique du terme *eschaton*, c'est l'analogie au plan de l'historicité, étant sauve, encore une fois, la différence radicale qui sépare ces deux structures d'historicité. En d'autres termes, l'analogie est rendue possible parce que le concept d'événement est un concept analogique⁴². Le rapport d'analogie est fondé sur la relation réelle qui unit les deux ordres, c'est-à-dire sur la saisie d'un rapport intelligible de proportionnalité s'appuyant sur la structure interne de la réalité⁴³. La

³⁹ PEP, p. 175.

⁴⁰ Et qui a trouvé sa formulation classique dans la déclaration suivante de Latran IV (1215) : « Entre le créateur et la créature on ne peut marquer tellement de ressemblance que la dissemblance entre eux ne soit plus grande encore. » (DS 806, FC 225).

⁴¹ C. Wackenheim. *La théologie catholique*, Paris, PUF, 1977, p. 41.

⁴² EV, p. 155.

⁴³ AS I, p. 137.

transposition, qui détache le concept d'eschatologie de son environnement théologique, ne porte pas sur le contenu, mais sur certains aspects de son fonctionnement formel. Ce que Ladrière retient, ce sont les caractéristiques *formelles* du concept d'eschatologie. On peut exprimer la même idée en disant que Ladrière postule une « analogie structurale » entre les formes d'historicité eschatologique propres à la foi et à la raison.

Le rapport entre la structure eschatologique de l'historicité de la foi et la structure eschatologique de l'historicité de la raison tient précisément au fait que toutes deux sont déterminées par un rapport du présent à un *eschaton*. De part et d'autre nous sommes en présence d'un processus historique, « dans lequel par conséquent il est possible de distinguer un avant et un après »⁴⁴. En d'autres termes, l'acception philosophique de ce terme doit être prise en un sens strictement étymologique, « comme signifiant « ce qui vient en dernier lieu », et donc « l'ultime »⁴⁵. Mais cet ultime accompagne en même temps le présent : l'*eschaton*, formellement, c'est ce qui est à la fois futur et présent, le déjà et le pas encore. Ce qui sous-tend l'analogie est donc la présence, dans les deux cas, d'un terme ultime et de la contemporanéité de ce terme :

L'eschaton de la raison ne fait pas intervenir une réalité transcendante à l'histoire, il ne peut être caractérisé comme l'introduction de l'éternité dans le temps. Et pourtant il garde un certain rapport avec le concept théologique d'un eschaton du salut, en ce sens qu'il s'agit d'un événement ultime à venir, discontinu par rapport au présent de l'histoire, et pourtant présent en chaque instauration partielle comme l'événementialité qui lui donne sa signification⁴⁶.

Tant au plan philosophique que théologique, l'*eschaton* se rapporte à un processus, à un cheminement et renvoie aux mêmes caractéristiques formelles de destinée et d'ultime⁴⁷. De part et d'autre on

⁴⁴ ER, p. 366.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ PEP, p. 188. Voir PPPE, p. 271.

⁴⁷ AS II, p. 240.

retrouve l'instauration d'un rapport d'espérance.

À vrai dire, la transposition philosophique de *l'eschaton* en modifie complètement le contenu. Pour Ladrière, il est clair que la réalité christique n'est pas celle de la raison, que leurs historicités respectives sont radicalement contrastées : nous sommes en présence de deux niveaux de signification qui instaurent une différence qualitative. En d'autres termes, leurs objets diffèrent de manière radicale⁴⁸. Ce qui marque la différence, c'est la modalité de présence de *l'eschaton* de part et d'autre, qui est impersonnelle dans un cas, et personnelle dans l'autre :

La structure eschatologique de la raison n'a rien de personnel: ce qu'elle annonce reste indéterminé et n'est pas présent de façon effective dans l'actuel [...] La présence christique, au contraire, est une présence réelle, parce que concrètement historique. Le Christ qui est à venir est le Christ qui est venu⁴⁹.

La modernité comme temporalité eschatologique

L'affirmation d'une structure eschatologique propre à la raison s'appuie sur les propriétés formelles qui caractérisent cette structure. Cette affinité structurelle avec la structure eschatologique de la foi n'est pas fortuite aux yeux du philosophe chrétien, car elle participe de la causalité créatrice. Cette correspondance structurale affirmée *de jure* trouve chez Ladrière sa confirmation dans le destin effectif de l'Occident. Selon Ladrière, l'historicité de la raison coïncide avec celle de la modernité⁵⁰. Cela tient au fait que la modernité s'identifie précisément, en sa caractéristique la plus fondamentale, à l'autocompréhension moderne de la raison, laquelle à son tour n'est pas autre chose que la venue de la raison à elle-même à travers l'élaboration du concept de raison. En vertu de la coïncidence entre le mode d'historicité de la raison et celui de la modernité, jusqu'en notre « sur-modernité » où cette historicité déploie précisément son sens profond et authentique, la modalité eschatologique

⁴⁸ AS II, p.12; EV, p. 149: « Le projet philosophique et la foi chrétienne », p. 295.

⁴⁹ DSI, p.218-219. Voir CDR, p. 231, ainsi que TH (1996), p. 59-60.

⁵⁰ TH (1996), p. 59.

d'historicité est également celle de la modernité :

Selon [cette] hypothèse [...], la caractéristique la plus essentielle de la modernité, entendue au sens le plus extensif, serait la forme spécifique d'historicité, et cette forme serait très exactement celle d'un temps intrinsèquement déterminé par la structure eschatologique du devenir de la raison⁵¹.

Dans cette perspective, la structure spécifique de l'historicité de la modernité est empruntée à la tradition judéo-chrétienne: l'historicité de la modernité est celle du judéo-christianisme.

La discussion détaillée de cette thèse, selon laquelle la culture contemporaine est d'essence chrétienne, dépasse les cadres de la présente recherche. Nous nous contenterons de quelques brèves remarques. Il est plus que plausible que la perspective chrétienne ait fini par codéterminer la culture occidentale et par là l'autocompréhension de celle-ci⁵². Peu importe le jugement que l'on porte sur ce fait, il est difficile de nier l'influence du judéo-christianisme sur la culture occidentale jusqu'à nos jours. Ce n'est pas là bien sûr une vision propre à Ladrière : on la trouve en effet exprimée de manière récurrente. Il est vrai que Ladrière ne se contente pas d'un simple constat empirique : il énonce une thèse forte en ce qui concerne l'essence même de la modernité. Mais cette thèse n'est pas unilatérale : elle affirme à la fois la spécificité de la modernité et son inscription dans la longue durée d'une culture qui a commencé à prendre forme au moyen âge. Elle reconnaît en même temps l'influence profonde du christianisme sur la culture occidentale et l'autonomie du projet moderne.⁵³

L'interprétation de Ladrière peut être utilement située par rapport aux positions respectives de Karl Löwith et de Hans Blumenberg. Dans son ouvrage *Meaning in History*⁵⁴, qui porte sur « les

⁵¹ TM, p. 194. Voir p. 182.

⁵² HV, p. 11: *La science, le monde et la foi*, p. 147. Voir également la préface de J. Ladrière à Maesschalck, M., *Droit et création sociale*....

⁵³ TM, p. 177 suiv.

⁵⁴ Chicago, Chicago University Press, 1949.

présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire ». Löwith critique le résidu théologique qui à ses yeux grève le processus de sécularisation de la culture occidentale. La philosophie moderne de l'histoire n'est au fond qu'une transposition sécularisée de la vision chrétienne de l'histoire, sous la forme d'une eschatologie laïcisée. En raison de ses racines théologiques, elle n'est qu'une théologie déguisée. La philosophie doit s'affranchir de son enracinement historique dans la tradition chrétienne et rechercher une interprétation entièrement sécularisée et parfaitement autonome de l'histoire. Contrairement à Löwith, Ladrière porte un jugement positif sur l'influence du christianisme sur la modernité mais ne comprend pas l'essence de la modernité simplement comme la sécularisation du christianisme. Bien que les grandes philosophies spéculatives modernes de l'histoire puissent *de facto* être interprétées comme des vision eschatologiques de l'histoire — et donc par là comme des transpositions du schème eschatologique chrétien —, elles ne s'y réduisent pas entièrement. Elles peuvent en effet être interprétées également d'un point de vue strictement philosophique⁵⁵. Ladrière admet que la modernité possède une consistance propre. La reconnaissance de l'inspiration chrétienne n'empêche pas celle de l'autonomie philosophique de la modernité, laquelle possède sa propre modalité d'autocompréhension, irréductible à la catégorie de la sécularisation. L'historicité eschatologique de la raison n'est pas réductible à la transposition sécularisée de la conception eschatologique du temps propre au christianisme. Comme nous l'avons vu, les deux modalités d'historicité revendiquent leur spécificité et sont irréductibles l'une à l'autre. L'eschatologie de la raison lui appartient en propre et doit être comprise comme un concept proprement philosophique, accessible au travail de la raison.

⁵⁵ VSD, p. 43.

La position de Ladrière est également irréductible à celle de Blumenberg⁵⁶. Contre Löwith, Blumenberg refuse de comprendre la modernité à partir de la catégorie de la sécularisation. Bien qu'il faille rejeter l'idée d'un commencement absolu, la modernité doit être pensée à partir d'elle-même, plutôt qu'à partir de concepts étrangers. L'autonomie moderne ne provient pas de la tradition chrétienne, mais s'affirme comme essence à partir de sa propre auto-compréhension. Ce que désigne le terme de « modernité » exprime précisément l'exigence de réaliser définitivement l'autonomie humaine. On peut reconnaître une certaine affinité entre cette vision et celle de Ladrière, au sens où tous deux admettent la consistance propre de la modernité. Mais Ladrière et Blumenberg divergent sur au moins deux points. La première divergence porte sur l'évaluation du rapport de continuité qui lie la modernité à ce qui l'a précédée : Ladrière insiste beaucoup plus que Blumenberg sur cette continuité, sans pour autant nier les effets de discontinuité qui ont présidé à l'émergence de la modernité. La seconde divergence porte sur la légitimité du rapport entre modernité et eschatologie. Tout comme Löwith, Blumenberg estime qu'il y a une contradiction inconciliable entre modernité et eschatologie, jugement que ne partage évidemment pas Ladrière⁵⁷.

5.2 La temporalité eschatologique

La modalité spécifique d'historicité qu'introduit l'*eschaton* présente un certain nombre de caractéristiques dont les conséquences sont essentielles pour la réflexion sur l'historicité de la raison. Ce sont ces caractéristiques qui font l'objet de la prochaine section.

5.2.1 Primat du futur et contemporanéité

L'*eschaton* déploie une forme d'articulation temporelle originale, caractérisée au premier chef

⁵⁶ *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966 [trad. fr. par M. Sagnol et alii., Paris, Gallimard, 1999].

⁵⁷ G. Agamben, *Le temps qui reste* (trad. J. Revel), Paris, Rivages, 2000, p. 105.

par le primat qu'elle accorde à la dimension de l'avenir. Il introduit une vive tension entre le présent et le futur au sens où il implique l'idée fondamentale que le sens du temps présent se prend d'abord et avant tout du futur. Mais cette primauté est corrélative d'une présence contemporaine à l'*hic et nunc* de l'instauration de la raison. Elle implique également un rapport essentiel au passé, en tant que l'*eschaton* est déjà enveloppé en quelque sorte dans un moment originaire.

L'interprétation théologique de l'eschatologie

L'originalité de la structure eschatologique d'historicité doit d'abord être manifestée au niveau de l'historicité de la foi. Cet examen permettra de dégager les caractéristiques formelles conservées au plan de l'historicité de la raison. En accord avec l'interprétation reçue, Ladrière reconnaît que l'historicité de la foi est entièrement déterminée par le rapport qu'elle instaure entre l'événement Jésus-Christ et le présent de la foi. Toutefois, l'horizon ouvert par cet événement originaire n'est pas épuisé par le présent. Le sens de ce dernier se définit en effet par son insertion entre la première venue du Christ - l'Incarnation — et celle qui marquera la fin des temps — la Parousie. Le rapport d'espérance ainsi introduit caractérise en propre l'historicité de la foi. L'événement originaire ne reçoit son sens que de la perspective de son accomplissement :

L'événement christique ne s'arrête pas à ce qui est rapporté dans les récits évangéliques mais s'étend à tout le devenir en lequel il continue à s'accomplir. Et de ce point de vue, il faut dire que le sens du présent se prend primordialement de son rapport au terme ultime, à l'*eschaton* de l'histoire du salut⁵⁸.

Le point de vue eschatologique détermine la compréhension chrétienne de l'histoire :

Toute l'histoire est ainsi orientée vers un "eschaton", un moment ultime, qui sera un moment d'accomplissement, et en même temps de transformation. L'expérience chrétienne se vit dans une grande tension fondamentale de l'être, qui est précisément cette attente vigilante d'une réalité à venir, dans un temps ultime. Le sens chrétien de l'histoire est entièrement relatif à cette perspective eschatologique par rapport à laquelle ce qui est vécu dans le présent prend sa vraie signification⁵⁹.

⁵⁸ TH (1996), p. 55.

⁵⁹ « La conception chrétienne de l'homme », p. 388.

La primauté que Ladrière accorde à l'avenir s'appuie sur une interprétation théologique qui, en opérant un déplacement du pôle de l'originnaire vers celui de l'avenir, se démarque de l'interprétation courante de l'histoire du salut mise de l'avant par la théologie contemporaine. Cette interprétation est celle que l'on retrouve chez Oscar Cullmann⁶⁰. Selon lui, le Christ est le « centre du temps ». La « plénitude du temps » n'est plus à rechercher dans l'avenir, comme c'était le cas pour la période d'« avant le Christ », mais dans l'événement Jésus-Christ, et donc dans le passé. Le temps *post Christum natum* n'est ni un temps de pure attente, ni le temps de l'achèvement plénier. Il doit être compris comme articulant à la fois l'accomplissement et l'inachèvement.

Ce primat du futur, toutefois, n'élimine pas les autres dimensions de la temporalité: il les promeut en les inscrivant dans sa dynamique. L'*eschaton* institue un double rapport du présent aux événements fondateurs d'une part, et à l'horizon eschatologique d'autre part⁶¹. Il délimite l'espace du moment présent comme ce qui est contenu entre les deux venues successives du Christ, espace tissé à la fois par la résonnance — la mémoire — de l'événement originnaire — la première venue, historique, du Christ — et l'annonce de son plein accomplissement — la seconde venue du Christ, à la fin des temps. En situant le présent par rapport à l'origine, il en actualise l'efficacité salvifique. Le présent rend efficace la vertu de l'événement originnaire, ainsi rendu à nouveau présent, en quelque sorte réactivé. Ainsi le présent peut être compris en un sens comme le prolongement de l'événement originnaire, bien qu'on ne puisse l'y réduire, car il annonce déjà le moment de son accomplissement. Mais si ce moment à venir est opérant dans le présent, c'est parce qu'il est en quelque sorte enveloppé

⁶⁰ O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1946; *Le Salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1966. Voir J. Moltmann, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne* (trad. J. Hoffmann), Paris, Cerf, 2000, p. 28 suiv.

⁶¹ *EV*, p. 154.

dans l'événement originaire. L'originaire ne rend tout son sens qu'en vertu de son orientation initiale vers l'avenir. Tout en se rapportant au passé, l'*eschaton* renvoie de manière primordiale à l'avenir. lequel se trouve à assumer le passé :

Dans le moment présent se prolonge l'événement originaire du salut et s'annonce déjà le moment de son plein accomplissement. Ce moment, qui est encore à venir, est cependant déjà agissant dans l'actuel, en tant qu'il est déjà d'une certaine manière enveloppé dans l'événement originaire, dont il est le véritable achèvement⁶².

Cette assomption du passé par l'avenir a lieu dans le moment présent, qu'elle se trouve du coup à mettre en valeur. Le présent est le lieu où s'exerce l'action efficace, mais cachée, de l'*eschaton* au sens où il induit, à l'intérieur du présent, à même sa qualité de réalité toujours à advenir et donc, de terme non situable, un double rapport à l'autre et au même. Il articule ainsi la polarité qui habite la foi entre l'action présente et l'événement ultime toujours en suspens dans le futur. Le présent est compris comme le temps de l'avènement progressif de l'*eschaton*, advenir qui dépend précisément de l'efficace dans le présent de cet événement futur. L'*eschaton* désigne ainsi à la fois le terme dernier et le temps de l'intervalle, celui-ci étant le temps où doit se déployer progressivement le salut, dans le sens de son accomplissement, de sa pleine effectivité⁶³. Il se réfère doublement au salut, formant une structure de référence bi-polaire : « d'une part en tant que présent activement dans la vie des hommes, d'autre part en tant qu'événement ultime, tenu en suspens dans le futur »⁶⁴. Cette tension constitutive introduite par la dynamique de l'*eschaton* a été décrite de manière classique par Cullmann comme celle du « déjà » et du « pas encore », que Ladrière commente de la manière suivante : « le

⁶² TH (1996), p. 55. La même idée se retrouve en UCIF, p. 115 : « L'eschatologie du salut [...] est fondée, en tout cas du point de vue de la foi, sur l'événement réel déjà advenu et contenant déjà en lui l'événement dernier encore à venir de la résurrection du Christ. »

⁶³ PPFC, p. 295.

⁶⁴ Et encore : « En tant qu'il est advenant, à travers des signes et des figures, le salut est à la fois son incessant accomplissement et l'incessante attente de lui-même. » (AS I, p. 229-230).

Royaume de Dieu est à venir, mais en tant qu'il est déjà parmi nous. »⁶⁵ C'est en effet dans la notion évangélique de « Royaume de Dieu » qu'elle s'illustre et se noue, celui-ci étant considéré essentiellement comme une réalité progressivement constituée, faisant du temps présent à la fois le temps de l'accomplissement et de l'attente⁶⁶.

La tension que dessine l'*eschaton* esquive l'éclatement en ce qu'elle trouve son enracinement dans la personne du Christ comme centre de l'histoire. L'historicité du salut s'articule autour de la personne du Christ, tout en demeurant ouverte à l'espérance eschatologique⁶⁷. L'historicité de la foi est déterminée par le rapport qu'entretiennent le présent et l'événement christique; c'est ce rapport qui lui confère son unité. Or cet événement englobe, comme d'un seul tenant, l'ensemble des dimensions de la temporalité, rejoignant à la fois le passé, le présent et le futur. Il accompagne sans cesse l'histoire et il est contemporain de chacun de ses moments. « Le Christ qui est à venir est le Christ qui est venu », écrit Ladrière⁶⁸. De ce point de vue, l'*eschaton* anticipe dès à présent une sorte de présence absolue. En somme, l'*eschaton* articule une structure temporelle à la fois ternaire et une : ternaire, par l'articulation des trois dimensions de la temporalité qu'il met en oeuvre; une, lorsque considéré dans une perspective englobante :

C'est ainsi, en un sens, un seul et même événement qui s'étend à travers le temps, ce qui s'est accompli dans le moment de la présence visible du Christ en ce monde continuant à s'accomplir dans la vie de l'Église et anticipant déjà dans le moment transitoire de l'histoire vécue le moment à la fois historique et trans-historique de sa totale manifestation. Vu dans cette perspective totalisante, l'événement christique ne s'arrête pas à ce qui est rapporté dans les récits évangéliques mais s'étend à tout le devenir en lequel il continue à s'accomplir⁶⁹.

⁶⁵ DSI, p. 218.

⁶⁶ « La conception chrétienne de l'homme », p. 385.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 388.

⁶⁸ DSI, *loc. cit.*

⁶⁹ TH (1996), p. 55.

À la lumière de ce qui précède, le constat suivant s'impose : la notion théologique d'*eschaton*, chez Ladrière, est habitée par une tension interne, qu'elle semble mal assumer, entre d'une part l'historicité de la foi, qu'elle cherche précisément à thématiser, et d'autre part la caractère englobant, transhistorique et même supratemporel de la foi, qu'elle affirme en même temps. Il nous suffit pour l'instant de constater cette aporie. Nous y reviendrons dans la conclusion de notre travail.

L'interprétation philosophique de l'eschatologie

Transposons maintenant, en n'en retenant que la structure formelle, le schéma que nous venons d'esquisser. L'*eschaton* de la raison renvoie lui aussi d'abord et avant tout à un terme à venir.

Nous retrouvons ici aussi le primat de l'avenir :

Il y a une priorité de ce qui est à venir par rapport à ce qui est présentement donné et accompli — cet à-venir n'est pas simple développement de virtualités déjà présentes mais il apporte une réelle nouveauté — l'apparition de cette nouveauté est commandée par un moment qui est en avant⁷⁰.

Cette primauté est exprimée par la catégorie du « suspens » : le devenir de la raison est suspendu à l'avènement de l'*eschaton* comme péripétie elle-même toujours en suspens, c'est-à-dire tout à la fois sans cesse annoncée comme imminente et toujours différée⁷¹.

Cette polarisation exercée par l'avenir, loin de focaliser l'attention uniquement sur le futur, la reporte au contraire sur le présent qu'elle se trouve ainsi à exalter. L'annonce de la péripétie ultime n'est accessible que dans le présent. Davantage : ce qui s'annonce d'une certaine manière a déjà

⁷⁰ RE, p. 191.

⁷¹ La primauté reconnue à l'avenir par l'*eschaton* rejoint la polarité introduite par Reinhart Koselleck entre les deux catégories d'*espace d'expérience* et d'*horizon d'attente*. L'expérience désigne le passé en tant qu'il est toujours rendu présent, actuel (« le passé présent » — *Gegenwärtige Vergangenheit*), tandis que l'*horizon d'attente* renvoie à la présence du futur dans le présent (le « futur-rendu-présenté » — *vergegenwärtige Zukunft*). Ces deux catégories ne sont pas symétriques : elles forment tension. Expérience et attente se rapportent à des modes d'être différents que sont respectivement la réalité et la possibilité. La présence du passé est autre que celle du futur. (R. Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Francfort, Suhrkamp, 1979 (*Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (trad. fr. par J. Hoock et M.-C. Hoock), Paris, EEHES, 1990). Voir les commentaires de Ricoeur dans *Temps et récit*, III, Paris, Seuil, 1985, p. 300 suiv., et de Moltmann, *op. cit.*, p. 348 suiv.

commencé à advenir, quoique de manière encore inchoative: l'avenir s'atteste déjà dans le présent :

Ainsi le devenir de la raison s'apparaît à lui-même comme suspendu à l'imminence toujours différée d'un avènement qu'il annonce en chacun de ses moments, qui d'une certaine manière ne cesse d'advenir en chacun d'eux; qui pourtant, en même temps, ne cesse de se retrancher dans l'inaccessibilité de ce qui est encore toujours et indéfiniment à venir⁷².

En tant que terme dernier mais en même temps déjà présent dans l'action, l'*eschaton* dit à la fois « la proximité et la distance, [...] la contemporanéité et l'éloignement temporel », comme ce qui « est à la fois présent et au-delà de la présence, contemporain et toujours attendu » ou encore comme ce qui est « à la fois contemporain et indéfiniment éloigné »⁷³. L'*eschaton* désigne un événement dernier, dont la distance infinie est corrélatrice d'une présence intérieure à chaque moment de l'histoire. Ce qui le caractérise en propre, c'est la conjonction ou l'articulation qu'il opère entre le futur et le présent : « Le propre de l'*eschaton* c'est d'être à la fois retranché dans un à-venir non assignable et présent dans l'effectivité du devenir. »⁷⁴ On retrouve donc, au plan de la raison, la même structure dynamique du « déjà » et du « pas encore » que nous avons observée au niveau de la foi. L'*eschaton* possède le statut paradoxal d'une réalité en tension : il est à la fois présent et à venir, présent et absent, ici et différé, infiniment distant et infiniment proche, ce qui est encore à venir et ce qui survient : « En tant que l'*eschaton* est toujours à venir, son advenir est toujours différé. Mais en tant qu'il agit dans le présent, il advient déjà dans l'actualité du devenir. »⁷⁵ L'*eschaton* n'est ni la présence achevée de ce qui est entièrement advenu, ni une réalité située entièrement dans le futur. L'*eschaton* est ainsi une

⁷² UCIF, p. 114.

⁷³ TM, p. 192; ER, p. 367; PPPE, p. 277. Voir TH (1996), p. 59; PEP, p. 188.

⁷⁴ PPPE, p. 281. « Cette réalité à venir est, en un sens, déjà présente, mais en un autre sens elle est tout autre chose que ce qui est présent; elle est bien réelle, mais pas à la manière de ce qui est déjà là, elle n'est pas autrement que comme terme du chemin, comme ce qui est annoncé par lui. » (*La science, le monde et la foi*, p. 57).

⁷⁵ ER, p. 368. Voir VSD, p. 80.

réalité doublement caractérisée :

D'une part, elle est traversée par une tension qui oriente tout son développement vers un terme ultime, un moment d'accomplissement : le dernier temps, l'*eschaton*. Et d'autre part, il y a un reflux de l'à-venir sur le présent, et donc une certaine contemporanéité de l'*eschaton* et de l'actuel. Ceci suggère que l'*eschaton* n'est pas purement et simplement un "après", mais une sorte de présent qui accompagne le devenir. Pour employer une image géométrique, on pourrait dire que la présence de l'*eschaton* est celle d'un à-venir qui est perpendiculaire à l'histoire effective⁷⁶.

L'*eschaton* est la condition de l'instauration de la raison dans le présent. Il relève d'un advenir fondamental qui doit être distingué de l'événement de l'émergence créatrice à l'oeuvre dans chaque position d'un état déterminé⁷⁷. Il possède le statut, dit Ladrière, d'un « attracteur ». Cet attracteur n'est pas un moment temporel mais un événement postulé qui aspire le temps vers lui. Le point capital est que cet événement, précisément en tant qu'attracteur, doit tout de même être de quelque manière affecté par le temps; afin d'être actif dans le présent, il doit être temporellement présent. Il faut également que le présent se rende disponible à l'action de l'attracteur :

Ceci suppose une forme de temporalité dans laquelle il y ait une antécédence du futur, déjà présent dans le présent, non sans doute comme déjà réalisé mais comme attente de lui-même. L'action de l'événement attracteur se projette dans le temps comme effet déjà opérant du futur dans le présent⁷⁸.

Parce qu'il est condition efficace d'ouverture du présent, l'*eschaton* partage l'effectivité du présent. Sa présence au présent est liée au fait qu'il ouvre un espace de créativité. Il est présent à l'action comme ce qui lui confère son énergie et son orientation, comme ce qui donne sens au processus qui s'accomplit, comme ce qui exprime le devoir-être qui anime l'instauration de la raison :

L'*eschaton* est ce lointain qui est en un sens sans commune mesure avec les événements présents, qui n'est pas situé au terme d'une série de moments, qui n'est pas vraiment situable dans un temps, mais en même temps il est agissant en chaque moment précisément comme objet d'espérance. En chaque péripétie particulière, il y a donc une inspiration qui vient de lui jusque dans l'immédiat et qui, déjà,

⁷⁶ PPPE, p. 269.

⁷⁷ ER, p. 368.

⁷⁸ J. Ladrière, « La temporalité du possible », *Science et Esprit*, 53 (2001), p. 43.

transfigure le déjà-là⁷⁹.

Le passé est également sous l'emprise de l'attraction exercée par l'*eschaton*. Celui-ci est contemporain de l'origine comme ce qui la dynamise en l'ouvrant vers l'avenir :

[L'*eschaton* est] cet événement jamais encore advenu, toujours en suspens et pourtant présent dès les premiers moments, donc contemporain de l'origine en tant qu'ultime, qui, comme tel, est la condition originante de tous les événements déterminés qui font le tissu de l'histoire⁸⁰.

Jamais encore advenu, certes, mais aussi toujours déjà advenu, s'il peut être dit contemporain de l'origine. C'est ainsi que Ladrière peut écrire qu'en un sens l'instauration de la raison a déjà eu lieu, au sens où elle se rapporte à un commencement historique, tout en étant toujours en cours. Il y a ainsi entrecroisement du passé et de l'avenir : l'avenir est dans le passé et le passé dans l'avenir. Le passé et le futur s'imbriquent l'un dans l'autre, mais de manière inégale, sans jamais se recouvrir entièrement. Le passé persiste dans le présent, comme passé présent, comme passé rendu actuel: le futur, comme attente, s'inscrit lui aussi dans le présent comme « futur-rendu-présent » tourné vers le pas-encore. On doit se refuser à penser la détermination du présent à partir du seul passé ou du seul futur.

L'*eschaton* doit être pensé simultanément comme ce qui a toujours eu lieu et qui pourtant n'a jamais vraiment commencé d'advenir :

[Ce qui advient [...]] est toujours déjà advenu et toujours encore seulement destiné à advenir. Car l'originale est la contemporanéité même de ce qui est sans cesse advenant. C'est pourquoi la pensée qui s'y accorde peut effectivement ressaisir les origines et en même temps, du même mouvement, pressentir ce qui n'est encore que l'insaisissable préfiguration de ce qui est à venir⁸¹.

L'*eschaton* est contemporain de l'ensemble du temps. Surplombant le passé et le présent, il récapitule

⁷⁹ RE, p. 191.

⁸⁰ ER, loc. cit.

⁸¹ Préface, Crahay, A., Michel Serres..., p. 9.

tous les moments du devenir et en assure l'unité comme mouvement de leur incessant dépassement et mutuel enveloppement. Il assure l'unité du temps en fondant la possibilité de l'avenir, c'est-à-dire en ouvrant chaque moment à son avenir. Du point de vue du futur, l'*eschaton* est la venue à maturité du temps, l'avenir ultime comme horizon de tous les avènements. Il est l'anticipation de la présence accomplie comme totalité du temps, la synthèse du temps dans un maintenant impérissable, ce qui survit à la mort, à la disparition. Du point de vue du présent, l'*eschaton* est ce qui rend présent en chaque instant tous les autres instants, « le retentissement de tous les présents »⁸². C'est le futur qui récapitule tous les présents dans son advenir toujours déjà advenu. En somme, l'antécédence du futur s'affirme précisément dans la mesure où il est déjà dans le présent par le biais de son efficacité. En ce sens, l'avenir qu'il est n'est pas vraiment à venir, « parce qu'il pénètre la série tout entière, présent en chacun de ses termes. L'instauration, en sa particularité, est déjà la présence de l'événement à venir et tient de lui son efficacité. »⁸³ L'avenir est présent à chaque temps précisément parce qu'il n'est pas identique au temps à venir.

L'*eschaton* suppose le rejet de la conception du temps qui est à la base de la logique moderne de l'évolution. Celle-ci conçoit le temps essentiellement de manière homogène et linéaire, comme temps phénoménal scandé par le temps passé, le temps présent, le temps futur. La conception eschatologique du temps refuse la temporalisation de l'eschatologie, c'est-à-dire sa réduction au temps phénoménal. L'attente rend présent l'avenir, pas comme futur, mais comme présent à venir et expérience possible. L'avenir n'exprime pas l'infinité du temps à venir, mais la qualité du temps :

Ce qui se montre ainsi c'est une certaine forme du temps historique, qui est certes un temps ouvert, disponible pour l'action, non toutefois sur un futur indéfini mais sur un futur polarisé par la présence en lui, déjà advenante et cependant toujours à venir, d'une figure ultime à partir de laquelle vient à

⁸² VSD, p. 80.

⁸³ HE, p. 125.

l'action présente son sens le plus secret et le plus authentique⁸⁴.

L'*eschaton* tente d'articuler la singularité de chaque moment historique à la totalité du devenir, d'en préserver la particularité en l'inscrivant dans l'horizon de la totalité. Il essaie d'exprimer la résonance de chaque présent à l'ensemble du déroulement temporel. Voilà pourquoi il refuse de privilégier un seul moment du temps, tout comme — ce qui revient au même — à considérer le temps dans sa totalité abstraite. Il cherche à penser à la fois le double rapport du temps à la singularité et à la totalité.

L'historicité eschatologique aborde la temporalité non pas de manière linéaire, en termes de succession de moments, mais de contemporanéité ou de simultanéité. Afin de préciser la conception de la temporalité qu'elle met en jeu, on peut se rapporter aux indications fournies par Ladrière à propos de l'historicité propre du champ philosophique⁸⁵. Le philosophe de Louvain ne considère pas la succession et la simultanéité comme des concepts incompatibles. Il cherche à les articuler, à les penser ensemble. L'historicité de la philosophie doit être envisagée à partir de l'idée de champ. La philosophie, en sa vie propre, instaure un champ de déploiement à l'intérieur duquel s'inscrivent les différents systèmes philosophiques. Ceux-ci entretiennent entre eux non pas des rapports de simple succession mais des rapports croisés qui interdisent le pur dépassement historique de tout système historiquement situé. Un tel champ doit être pensé comme un champ de simultanéité ou de contemporanéité plutôt que de succession. Chaque instauration nouvelle vient s'inscrire à l'intérieur du champ. Une telle inscription se répercute sur l'ensemble de ce qui est déjà constitué au sens où il y a réinterprétation incessante de ce qui a déjà été posé. Mais celle-ci se refuse à comprendre le passé comme définitivement aboli; elle tient à en préserver l'efficience historique. Le passé n'est ni assimilé

⁸⁴ *TM*, p. 193-194.

⁸⁵ « La philosophie et son passé. Durée et simultanéité ». On trouvera des abrégés de la position de Ladrière sur ce point dans *TH* (1985), p. 71-74 et dans « La situation actuelle de la philosophie et la pensée de Saint Thomas », p. 79-86.

ni intégré; il n'est pas véritablement dépassé, bien que soit introduite une signification véritablement nouvelle. Le nouveau ne se substitue pas à l'ancien. La démarche interprétative doit être entendue au sens d'« une opération qui d'une certaine manière laisse en place tout ce qui s'est déjà dit et constitué mais qui cependant fait avancer le sens qui s'annonçait à travers tout cela »⁸⁶. Inséré dans des contextes de références de plus en plus étendus, l'acquis est retenu sans être modifié. Cette compréhension de la dynamique de la réinterprétation demande que les systèmes philosophiques ne soient pas envisagés d'abord dans leur rapport au temps — comme ordre de succession — mais du point de vue de leur constitution intrinsèque et des possibilités de pensée qu'ils renferment. Ce déplacement privilégie l'aspect structural plutôt que l'aspect temporel : le champ philosophique se présente désormais essentiellement comme un réseau de virtualités, dans lequel la contemporanéité du sens prime la succession des systèmes. La contemporanéité ouvre le registre de la signification intrinsèque des oeuvres ou des événements : de ce point de vue, ceux-ci peuvent très bien apparaître comme simultanés. C'est le point de vue de la signification qui impose la simultanéité. Chaque nouveauté s'inscrit dans ce que Ladrière appelle un « milieu de co-présence », c'est-à-dire dans un milieu de création répondant à des conditions de champ. Elle modifie la configuration d'ensemble du champ, qui se trouve remodelé, réorganisé. La temporalité d'un tel milieu est celle de la durée, au sens où elle est caractérisée par la rétention du passé, par la présence du passé à l'actualité de l'existence.

5.2.2 *Eschaton et telos*

Ce qui précède permet de mieux comprendre en quoi la modalité spécifique de la temporalité eschatologique suppose la critique de la téléologie historique -voire son rejet- et l'inscription corrélatrice d'une discontinuité entre l'*eschaton* et le processus historique qu'il anime. Nous pouvons

⁸⁶ TH (1985), p. 73.

maintenant reprendre cette critique amorcée au chapitre précédent et la compléter.

Le champ d'historicité de la raison, compris comme un champ de durée, interdit une conception strictement téléologique du devenir de la philosophie. Selon une telle conception, ainsi que l'explique Ladrière, l'historicité de la raison est conçue comme une succession d'étapes constituant la trame d'un progrès unilinéaire. Les systèmes philosophiques sont autant d'approximations successives et progressives d'un système ultime et intégral censé exprimer la vérité tout entière. L'histoire de la philosophie apparaît à la manière d'« une montée incessante », d'« un avènement cumulatif de la vérité ». Elle est interprétée par rapport à un moment terminal comme récapitulation des vérités partielles contenues en chaque système. Ladrière écrit :

Selon cette manière de voir, les différents systèmes qui se sont succédés au cours de l'histoire de la philosophie sont comme des étapes parcourues par la raison spéculative dans son cheminement vers elle-même [...] L'histoire de la philosophie est commandée en son entièreté par une téléologie immanente, qui l'entraîne dans la direction d'une manifestation toujours plus adéquate de la vérité, et les différents systèmes qui en jalonnent le déroulement ne sont que les figures successives en lesquelles se projette, en des moments déterminés du temps, le processus de cette manifestation⁵⁷.

Le *telos* du devenir de la philosophie, en tant que terme dernier, apparaît ici comme un *eschaton* à la manière d'une « apothéose triomphante ». Cette interprétation synthétique de la pensée est corrélatrice d'un *telos*, sur lequel l'*eschaton* est rabattu. Le schème de la téléologie immanente conçoit le progrès de la raison de manière essentiellement unilinéaire. L'historicité est comprise comme succession à partir d'un moment privilégié du temps. Une telle perspective unifiante et totalisante isole un point singulier du temps, auquel elle suspend tout le devenir. Elle réduit l'ensemble du devenir à une péripétie unique correspondant au point de vue de l'absolu. Ce moment justificateur, accordé à l'essence même de la pensée comme à son exigence la plus intérieure, comme l'écrit Ladrière, jouit d'une situation paradoxale, parce qu'il se situe à la fois dans le temps et hors du temps. La diversité

⁵⁷ « La situation actuelle de la philosophie de Saint-Thomas », p. 80.

polyphonique de la pensée, en son déploiement historique, est vaincue. Le mouvement de la pensée est conçu comme un mouvement d'unification, comme une exigence d'unité, dont l'ambition est de vaincre la dispersion qui affecte la pensée en la ramenant auprès d'elle-même, dans l'unité bienheureuse. La synthèse ultime récapitule la totalité du cheminement historique de la pensée tout en manifestant sa nécessité. Toute contingence s'en trouve résorbée : elle n'était, en définitive, qu'apparente. La philosophie apparaît comme l'incessante récapitulation d'elle-même, dans laquelle le passé est constamment incorporé dans son présent. Celui-ci étant par principe considéré comme supérieur au passé, la pensée se comprend comme le progressif avènement d'elle-même, comme une montée progressive de la vérité :

De ce point de vue, les différents moments de l'histoire de la philosophie peuvent être compris comme les stations successives de la pensée dans l'itinéraire qui - depuis l'oubli le plus extrême d'elle-même, dans la confusion des mythologies et la pulvérisation babélique des cultures - doit la ramener à une seule, unique et authentique expression d'elle-même, dans la majesté toute transparente d'un système conceptuel pur, où la contingence apparente d'une interminable odyssée se trouve élevée à la nécessité comprise de son articulation structurale⁸⁸.

Selon cette perspective privilégiant le point de vue prospectif, la pensée se meut dans « la célébration anticipée de son *eschaton* ». Celui-ci est compris comme l'autorécollecion de la pensée désormais pleinement en acte d'elle-même, comme la révélation de l'essence du devenir de la pensée dans la réunification absolue d'un système ultime et intégral exprimant la vérité tout entière. Même si l'*eschaton* est conçu comme un avènement encore et toujours à venir, comme ce serait le cas d'une pensée reconnaissant le caractère provisoire de toute synthèse, il est néanmoins déjà possible d'en esquisser la figure, à partir du mouvement immanent du concept. Une telle vision réduit inévitablement le rapport à l'*eschaton* au seul présent de l'histoire :

Ainsi c'est seulement dans le présent de l'histoire, et dans l'ouverture qui se ménage en lui par rapport à l'*eschaton* de la pensée pleinement en acte d'elle-même, qu'un système philosophique trouve le plus

⁸⁸ « La philosophie et son passé », p. 337.

haut degré de compréhension dont il est susceptible dans l'actuel [...] De telle sorte qu'il n'y a, en un sens, que l'histoire au présent, parce que, précisément, l'histoire est par essence récapitulatrice d'elle-même⁸⁹.

Le passé est définitivement révolu; son actualisation et sa réinterprétation n'ont de sens qu'à partir du point de vue du présent de l'histoire. L'avenir, pour sa part, ne peut apporter de signification réellement nouvelle; il doit se contenter d'un rôle d'approfondissement. Le présent se trouve lui aussi dévalorisé, gommé, happé en quelque sorte :

Placer le présent de la pensée dans le champ de gravitation de son *telos* [...], c'est sans doute lui conférer comme une dignité et une valeur qu'il ne pourrait avoir par lui-même. Mais c'est en même temps lui refuser une signification propre, lui ôter ce poids d'être que, malgré l'expérience des limitations, la pensée se sent malgré tout inclinée comme spontanément à reconnaître à l'actuel [...] N'est-ce pas refuser la précaire mais authentique actualité du présent de la pensée que de la confier [...] à la gloire d'un royaume eschatologique ? ⁹⁰

Le présent est aspiré dans la dynamique immanente du *telos*, noyé dans l'océan du présent éternel, réduit à un étant-présent, au maintenant. Ici l'*eschaton* thématise le recouvrement de la présence dans le présent. La pensée se réfugie alors dans l'ailleurs, refusant de consentir à sa finitude.

L'eschatologie ladriérienne prend le contre-pied de cette conception déficiente de l'eschatologie axée autour des idées de téléologie et de totalisation. On aura reconnu bien sûr dans les lignes qui précèdent la philosophie de Hegel, comme l'ensemble des philosophies modernes de l'histoire. On trouve chez Hegel (et chez Marx) une interprétation eschatologique de l'histoire, au sens où Hegel situe l'histoire par rapport à une fin déterminée. Il s'agit d'une eschatologie réalisée, qui réduit l'*eschaton* à la somme du devenir de la raison. Cette réduction est obtenue par la clôture du temps sur le présent, par la négation de l'avenir comme dimension intrinsèque du temps. Plus intéressant pour notre propos est le fait qu'il soit possible de repérer la trace de cette eschatologie

⁸⁹ *Ibid.*, p. 339.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 344.

déficiente chez Husserl, même si le terme ne se trouve pas chez lui⁹¹. C'est bien à Husserl — plus qu'à Hegel — que Ladrière semble faire référence dans sa critique de l'*eschaton* à laquelle nous nous référons ici, bien que le nom de Husserl ne soit pas mentionné. En effet, si le texte « La philosophie et son passé », dans lequel on retrouve l'exposé le plus extensif de cette critique, s'attaque bel et bien à une conception téléologique de l'*eschaton*, l'eschatologie mise en jeu conserve une ouverture essentielle. Elle semble ainsi plus proche de la conception téléologique de l'histoire selon Husserl comme tâche indéfinie que du mouvement de la Raison dans l'histoire selon Hegel, qui, contrairement à Husserl, pense l'achèvement effectif de l'histoire⁹². Il est clair par ailleurs que la conception finalisante de l'histoire représente, pour Ladrière, une catégorie qui déborde la seule philosophie de Hegel, laquelle n'en constitue qu'une illustration parmi d'autres. Elle englobe bien sûr la philosophie de Husserl, mais aussi l'ensemble des philosophies de la raison critique, comme celle de Habermas⁹³. Quoiqu'il en soit, on trouve chez Husserl l'idée d'une totalisation téléologique qui s'apparente à une eschatologie. La téléologie husserlienne se présente comme une progression et une ascension vers la Raison universelle, sous la forme d'une auto-élucidation de la Raison, consciente d'elle-même dans sa liberté absolue et sa mission historique. Cette téléologie universelle se manifeste sous la forme d'une nécessité historique : la marche de l'histoire est eschatologiquement déterminée vers sa fin: la téléologie se double d'une eschatologie. L'histoire empirique de l'Occident ne trouve son secret qu'au terme, dans cette histoire fondamentale qu'est l'histoire de la Raison absolue. La téléologie immanente

⁹¹ A. L. Kelkel, « History as Teleology and Eschatology : Husserl and Heidegger », dans Anna-Teresa Tymieniecka, *The Teleologies in Husserlian Phenomenology* (« Analecta Husserliana », vol. IX), Dordrecht (Hollande), D. Reidel, 1979, p. 381-411.

⁹² Bien que Ladrière reconnaisse que la pensée de la fin de l'Histoire chez Hegel ne signifie aucunement la fin du mouvement de l'histoire (*VSD*, p. 45).

⁹³ Voir la préface de Ladrière à Aguirre Oraa, *Raison critique...*, p. 10 suiv.

husserlienne est en somme une historicisation de l'Idée absolue, sous le nom de Raison. Par là, elle se relie à la tradition de la philosophie de l'histoire du XIX^e siècle.

C'est pour préserver l'*eschaton* de la réduction à la linéarité du temps chronologique et, par voie de conséquence, au schème de la finalité, que Ladrière l'associe à l'idée d'une discontinuité, de rupture⁹⁴. L'*eschaton* n'est pas réductible au futur; c'est un terme attendu comme à venir: son avènement ne peut être anticipé que comme terme ultime, dernier, mais non homogène aux figures du devenir historique. Il agit dans l'histoire mais n'est pas assimilable à un fait historique. L'*eschaton* désigne un événement dernier qui introduit une discontinuité radicale par rapport à tout ce qui le précède et le prépare. Cette discontinuité — qui doit être entendue comme une métamorphose, comme un retournement — est liée à l'introduction d'une nouveauté absolue. L'*eschaton*, en effet, s'affirme par et dans sa différence d'avec les instaurations historiques dont il est pourtant le moteur: terme dernier retranché dans sa différence, il marque une discontinuité qui est une nouveauté absolue. Cette irréductibilité à l'effectivité historique est exprimée par l'idée de « réserve », qui, « à la fois retranchée et disponible, [...] émane d'un lointain non encore entré dans le visible, [...] indique vers ce qui est toujours encore à venir. »⁹⁵

À strictement parler, l'*eschaton* n'est pas un terme dernier. Il s'agit d'un terme ultime, certes, et donc dernier, mais en un sens bien particulier :

[C'est] un terme qui demeure à venir par rapport à tous les moments d'un devenir, sans cependant prendre sa place, fût-ce comme moment final, dans la suite des étapes de ce devenir. L'*eschaton* est ultime [...] comme moment final mais totalement discontinu par rapport aux états en lesquels le processus historique trouve son effectivité. Le lieu où il se tient est indéfiniment éloigné de ces lieux

⁹⁴ PEP, p. 187-188; PPPE, p. 276; PE, p. 61-62. En insistant sur la catégorie de rupture, Ladrière rejoint, contre Moltmann, l'eschatologie de J.-B. Metz. Voir J.-B. Metz, *La Foi dans l'histoire et dans la société*, trad. fr. de P. Corset et J.-L. Schlegel, Paris, Cerf, 1979 et Moltmann, *op. cit.*, p. 42 n.1.

⁹⁵ RE, p. 190. On trouve ce concept de « réserve eschatologique » chez Metz.

repérables où apparaissent les figures concrètes que suscite l'action.⁹⁶

Ce qui l'empêche d'être un terme dernier, au sens propre terme, c'est son hétérogénéité par rapport au devenir historique. Il ne peut être assimilé d'aucune manière à un fait historique. Si l'on peut encore parler de terme dernier, c'est en un sens bien précis⁹⁷. On ne saurait confondre l'historicité eschatologique avec un processus par dévoilement progressif.

Dans le même sens, toujours au sens strict du terme, l'*eschaton* n'est pas un *telos*, en raison de l'hétérogénéité que nous venons d'évoquer. Cette dernière s'appuie sur le caractère essentiellement événementiel de l'historicité qu'induit l'*eschaton*. Si celui-ci échappe à la téléologie, c'est parce que son historicité est événementielle. L'*eschaton*, écrit Ladrière, est un « événement-accomplissement » qui, en ce sens, désigne un événement-avènement : « Avènement qui ne peut être qu'un événement, totalement discontinu par rapport aux événements effectifs, historiquement situés, toujours à venir et cependant aussi toujours en retrait par rapport à ce qui fait l'effectivité de l'événementialité. »⁹⁸ En d'autres termes, l'*eschaton* s'inscrit dans la logique propre à l'événement⁹⁹. En son ordre propre, l'événement ne se manifeste ni comme un principe, ni comme un fondement, ni comme une totalité donnée.¹⁰⁰ L'accomplissement opéré par l'*eschaton* se produit dans la discontinuité radicale par

⁹⁶ Cette acception s'oppose à la compréhension de l'*eschaton* « comme le terme final d'une série effective, s'arrêtant dans le fini, et donc entièrement déterminé par sa place et par sa fonction dans la série » (*Ibid.*).

⁹⁷ « C'est un terme dernier, qui en ce sens appartient à la série formée par tous les termes qui le précèdent. Mais c'est un terme qui n'est pas homogène aux termes qui le précèdent et qui, en ce sens, ne peut être véritablement compté dans la série, fût-ce dans le statut spécial d'un terme dernier. » (*TH* (1996), p. 58-59). Voir *PEP*, p. 187; *TM*, p. 192; *PPPE*, p. 276; *HÉ*, p. 125; *RE*, p. 191.

⁹⁸ *HÉ*, p. 125. Voir *ER*, p. 368; *PE*, p. 63; *RE*, p. 191.

⁹⁹ « Philosophie chrétienne et science », p. 402.

¹⁰⁰ « C'est une réalité à venir ("eschaton"), qui a bien entendu rapport avec le présent, qui d'une certaine manière est déjà active dans le présent, non toutefois comme déjà inscrite dans la structure de l'être, en tant qu'elle serait son "telos", mais comme annonce, pressentiment, promesse d'elle-même. » (*Ibid.*).

rapport au présent. Ce qui distingue le *telos* de l'*eschaton*, c'est au fond leur manière respective d'être présent à l'histoire :

Alors que le "telos" n'agit que dans la mesure où il n'est pas encore concrétisé mais présent seulement à la manière d'une exigence d'effectivité, l'"eschaton" agit comme s'il était déjà concrétisé, mais sous une modalité qui transcende cet état d'émergence. En tant qu'il est déjà effectif, il transcende cet état de fait; en tant qu'il opère à l'intérieur de celui-ci, il lui est immanent¹⁰¹.

Bien que récusant une téléologie stricte, l'*eschaton*, selon Ladrière, conserve néanmoins en lui un certain *telos*. Cela n'est pas sans lui conférer un statut paradoxal - voire ambigu. L'*eschaton* met en oeuvre une perspective téléologique très particulière, irréductible à toute forme de téléologie pure, ce qui permet de rendre compte d'un certain flottement du vocabulaire chez Ladrière. Explicitant la notion d'*eschaton*, il en parle comme d'un *telos* qui est aussi un *eschaton*¹⁰². Mais il écrit par ailleurs que l'action de l'*eschaton* n'est pas « à proprement parler » celle d'un *telos*¹⁰³. Ladrière laisse néanmoins entendre clairement le sens de cette téléologie eschatologique. Pour en préciser la teneur, on dira, de manière négative, qu'elle exclut toute finalité rigide, absolument contraignante; de manière positive, qu'elle doit être comprise comme un principe d'orientation, comme l'indication d'une directionnalité. En d'autres termes, elle se glisse entre l'aléatoire pur et le finalisme déterministe :

L'*eschaton*, écrit Ladrière, comme principe déterminant du temps, est la forme selon laquelle peut s'exercer la fin, il est ce qui donne à la fin elle-même d'être principe déterminant à l'égard de l'actualité. Ou encore : l'*eschaton* est l'enveloppe de la fin, le lieu où se produit son action, où se déploie son efficacité¹⁰⁴.

L'*eschaton* modifie l'idée de téléologie en introduisant très précisément un rapport de

¹⁰¹ EV, p. 161. L'original se lit : « While the "telos" acts insofar as it is not realized but present for its realization, the "eschaton" acts as already realized, but in a form which transcends the state centered on emergence. Insofar as it is realized, it is transcendent to this state; insofar as it operates in it, it is immanent to it ».

¹⁰² PPPE, p. 277.

¹⁰³ PEP, p. 188.

¹⁰⁴ VSD, p. 89.

continuité-discontinuité. La préséance de la discontinuité n'exclut pas toute continuité. Là encore, l'*eschaton* se révèle une réalité complexe, paradoxale. Il y a à la fois solution et non solution de continuité : « Il faut penser, dans l' "eschaton", à la fois l'accompagnement du présent de l'action et la discontinuité radicale par rapport à tout ce qui est déterminé, assignable, repérable, figurable, effectivement accessible à l'action. »¹⁰⁵ L'*eschaton*, dit encore Ladrière au même endroit, exprime « à la fois la proximité et la distance, la présence d'une sollicitation efficace et la non-localisation de sa source, la contemporanéité et le lointain temporel ». C'est ce caractère de contemporanéité de l'ultime, de proximité de l'infiniment lointain, de l'effectivité du toujours différé qui permet d'inscrire la continuité à l'intérieur même de la discontinuité. Il y a certes incommensurabilité entre l'*eschaton* et l'effectivité de l'histoire. Pourtant, l'*eschaton* est un état de choses réel. L'incommensurabilité s'articule à une certaine continuité. La dimension du « pas encore » ne doit pas oblitérer le « déjà-là ». Le caractère de réalité de l'*eschaton* provient de sa modalité temporelle spécifique, c'est-à-dire de l'anticipation qui introduit déjà dans le présent la réalité de l'avenir :

Ce qui est [...] appelant, depuis le futur d'une instauration toujours encore à venir, c'est un état de choses réel, réellement anticipé dans les états de choses présents, et cependant incommensurable avec ce qui s'inscrit effectivement dans l'histoire¹⁰⁶.

C'est en vertu de cet avenir-rendu-présent que l'*eschaton* est habilité à exercer son efficacité propre. Celui-ci rencontre l'effectivité par l'effet d'attraction qu'il exerce dans le présent de la raison : l'*eschaton* est « ce terme dernier et en même temps déjà présent dans l'action comme ce qui lui donne son énergie et son orientation »¹⁰⁷. Il est le lointain échappant à toute localisation, mais agissant dans le maintenant, l'« effectivement réel » qui esquive toute phénoménalité. Ainsi présent à la

¹⁰⁵ TM, p. 192.

¹⁰⁶ TH (1996), p. 58-59.

¹⁰⁷ Ibid., p. 59.

contemporanéité du travail de la raison, il confère à l'ensemble du processus historique de la constitution de la raison son sens immanent : « Il s'agit d'un événement ultime à venir, discontinu par rapport au présent de l'histoire, et pourtant présent en chaque instauration partielle comme l'événementialité qui lui donne sa signification. »¹⁰⁸ L'*eschaton* n'est effectif que dans l'effectivité des actes. Relevant de la dialectique du « déjà » et du « pas encore », il opère dans l'actualité du maintenant tout en demeurant retranché hors de l'effectivité historique. Il accompagne la raison dans l'histoire en guidant son travail par sa vertu polarisante tout en demeurant irréductible à l'histoire effective de la raison. En somme, l'*eschaton* peut être dit à la fois irréel et réel : irréel, parce que non encore effectif; réel parce qu'opérant déjà dans le présent sous la forme d'une exigence, « opérant donc dans son absence même comme annonce de ce qui se cherche dans les constructions en cours. »¹⁰⁹ Au total, il est à la fois, selon le point de vue, homogène et hétérogène à l'histoire¹¹⁰. L'*eschaton* vise une figure transformée de ce monde-ci, irréductible tant à la création d'un monde séparé qu'à la reconduction de ce monde. Il cherche l'avènement d'un monde original, à la fois identique et autre¹¹¹.

5.3 Un rapport d'espérance

Tout ce qui précède conduit à cette idée selon laquelle la présence de l'*eschaton* à l'actualité

¹⁰⁸ PEP, p. 188.

¹⁰⁹ ÉDR, p. 61.

¹¹⁰ « D'un certain point de vue, il doit être homogène à ce qui est déjà constitué, puisqu'il doit prendre la forme d'une représentation [...] Il apparaît ainsi comme le point ultime d'une démarche dont les constructions réalisées permettent de saisir déjà l'allure et la direction. Mais, d'un autre point de vue, il est tout à fait hétérogène par rapport au constitué, et donc discontinu par rapport à tout ce qui l'annonce, devenir présent comme forme pure, entièrement libre, monstration radicale d'elle-même comme participable, comme enveloppante, et pourtant comme séparée, absente de tout contexte, retranchée dans la non-particularité paradoxale d'une concrétude sans support. » (*Ibid.* Nous soulignons).

¹¹¹ Voir ÉDR, p. 63; « La philosophie et son passé », p. 334; PEP, p. 187; TH (1996), p. 59.

du travail de la raison est de l'ordre de l'espérance. L'*eschaton* est, de la part de la raison, objet d'espérance. Le concept d'espérance noue, en quelque sorte, l'ensemble de la dynamique ouverte par l'historicité eschatologique et constitue sans doute l'expression la plus achevée de son essence. « L'*eschaton* de la raison se donne à son présent à la façon de quelque chose que l'on peut espérer. »¹¹²

En instaurant un tel rapport d'espérance, qui se résume essentiellement dans l'ouverture d'un espace non pas de présence mais d'attente, l'*eschaton* échappe, par principe, à un rapport de vision et de réalisation ultime effective. Il s'ensuit qu'il esquivé, à l'instar de l'horizon, toute totalisation et toute représentation. Il est vrai que Ladrière conçoit l'action de l'*eschaton*, en vertu du fait que la raison est essentiellement une visée totalisatrice, à la manière d'un principe de totalisation. Mais nous comprenons maintenant que cette action n'est pas celle d'une cause finale; elle n'instaure pas ce type de rapport caractéristique d'un terme à la totalité qu'il contribue à former. Il ouvre le temps, mais sans le totaliser. La perspective eschatologique, en ce qu'elle est anticipation d'un événement toujours à survenir, récuse toute totalisation, en gardant sans cesse ouvert l'espace où peut surgir la nouveauté de l'événement. Elle implique ouverture et indétermination. Le rapport à l'*eschaton* ne peut pas se représenter à lui-même sous la forme d'une figure effective, sans tomber dans le piège du totalitarisme. Il n'existe précisément qu'à la manière d'une exigence qui n'est pas un plan, d'une efficacité qui n'est pas un *a priori*, d'une visée qui n'est pas une théorie. Bien qu'agissant dans le présent, l'*eschaton* doit demeurer indéterminé en son contenu effectif. Si l'on peut tout de même affirmer qu'il est affecté d'une certaine manière par la détermination, ce ne peut être que par son mode d'efficience dans le présent. Tel est le propre de la démarche créatrice, qui « est à la fois réalisation,

¹¹² PPPE, p. 277.

position d'une effectivité, et attente. C'est cette attente qui lui donne son sens. »¹¹³

La dynamique instaurée par l'espérance est une démarche qui doit faire crédit, parce qu'elle ne repose que sur l'exigence qu'elle exprime, qui ne prend appui précisément que sur ce qui s'atteste uniquement sous la mode de l'espérance. Ladrière note :

L'espérance est un consentement qui fait confiance. Elle est par là d'ordre affectif, et donc aussi d'ordre spirituel. L'espérance est l'attitude spirituelle en laquelle s'atteste à la fois la reconnaissance de ce qui s'annonce, la justification de ce qui se propose, et l'attente qui fait crédit. Non sans quelque raison justificatrice. Mais, en fait, au-delà de toute justification¹¹⁴.

L'espérance suppose les attitudes suivantes : l'attente active, l'abandon confiant, l'anticipation dans l'effectivité de ce qui ne se laisse pressentir que comme à venir. Elle implique une incertitude, et donc une tension, essentielle et inéliminable. L'attente demeure incertaine, parce que l'événement attendu et auquel la raison est suspendue échappe à la prédiction, à la prospective, à la démonstration. L'*eschaton* commande une démarche risquée, qui n'a d'autre résolution que de faire crédit dans la confiance. Cette démarche en est précisément une d'espérance : elle ne peut tabler que sur l'objet de l'espérance, qui seul peut conférer à l'espérance la force d'espérer. Elle ne s'appuie que sur l'appel reçu, et non sur des preuves. C'est là le propre de la dimension qu'ouvre la promesse :

[L'*eschaton* donne à l'action] un appui, une assurance, une sorte de garantie, dont s'autorise le sentiment que la sollicitation n'est pas vaine, que dans le possible s'annonce un avenir sensé, que l'effort créatif va en direction d'un lieu en lequel doit être révélé tout ce qui se cherchait dans les tâtonnements et les approximations du travail constructif. Le possible se présente comme contenant une promesse, qui est à la fois une invitation et comme un engagement unilatéral, appelant l'adhésion¹¹⁵.

L'espérance appartient à la structure même de la raison, elle lui est constitutive. L'initiative créatrice, sur laquelle s'appuie le procès d'auto-construction de la raison, met nécessairement en jeu

¹¹³ PE, p. 61.

¹¹⁴ ER, p. 387. Voir RE, p. 192; TM, p. 194; PPPE, p. 277.

¹¹⁵ Ibid., p. 369.

cette espérance. De par sa dynamique propre, l'eschatologie de la raison débouche sur une philosophie de l'espérance. La philosophie de Ladrière est bien en définitive une philosophie de l'espérance, et plus précisément une herméneutique de l'espérance. En régime d'historicité, l'espérance est ce par quoi s'exprime l'ultime auquel la raison se reconnaît redevable. L'espérance thématise le statut de la raison spéculative reconnaissant sa condition historique. C'est ici que ressort sans doute avec le plus de netteté l'inspiration profondément kantienne de la réflexion philosophique de Ladrière.

Comme celle de Kant, la pensée de Ladrière est un *intellectus spei*. L'instauration pleinement réalisée de la raison échappe sans cesse aux conditions de l'histoire effective : cet achèvement ne peut être qu'espéré. Jamais l'idéal du monde intelligible ne parvient à coïncider avec la concrétude du monde sensible. L'effectivité de l'idéal demeure sans cesse un objet d'espérance : il ne recouvre jamais entièrement, parfaitement l'histoire. L'insondabilité du mal dans l'histoire appelle l'espérance corrélatrice d'un salut, d'une délivrance, qui échappe pourtant au pouvoir de la raison. Commentant *La philosophie dans les limites de la simple raison* (1793), dans laquelle Kant développe son herméneutique de l'espérance. Ladrière écrit très justement :

Cette forme de philosophie, en laquelle, par rapport au salut, la pensée philosophique reconnaît elle-même ses propres limites, est performative à sa manière. Non pas en ce sens qu'elle prétendrait procurer le salut par son effectuation même, mais en ce sens qu'elle culmine dans un acte d'espérance : l'effectuation du discours qui *dit* l'espérance est l'effectuation même de l'acte d'espérance, dont ce discours dit le contenu¹¹⁶.

La thématique de l'espérance — et par conséquent celle de l'eschatologie — introduit celle du don. L'espérance procède en effet d'un don, duquel elle se reçoit elle-même. L'*eschaton* doit être compris comme un don et le devenir de la raison comme suspendu à une donation absolue. Le sens

¹¹⁶

« L'universalité du salut du point de vue philosophique », p. 155.

du processus d'auto instauration de la raison est de rendre possible la survenance de cette donation. L'*eschaton* est l'événement d'une donation toujours à venir. En ce sens, sa présence à l'histoire doit être comprise « comme la constitution progressive des conditions qui doivent rendre possible l'accueil de l'événement. Constitution elle-même rendue possible par la prévenance de l'événement. »¹¹⁷ L'objet de l'espérance excède le résultat direct de l'action. On retrouve ici très précisément la discontinuité qu'inscrit l'*eschaton* dans la trame ontologique. Cette discontinuité, que Ladrière qualifie de « totale extranéité », ne peut être surmontée par l'action, mais uniquement par l'intervention d'un principe externe, se trouvant « en excès par rapport à l'effectivité de l'action, fût-elle parfaitement fidèle à la normativité interne de la raison. C'est sur cette excédence que porte l'espérance. »¹¹⁸ L'*eschaton* de la raison s'appuie sur une totale gratuité.

L'*eschaton* se manifeste comme une donation absolue, mais qui est en même temps inséparable de l'initiative de la liberté. Paradoxe d'un don qui est en même temps appel à la responsabilité. L'exaltation de la liberté est directement proportionnelle à l'affirmation de la gratuité absolue du don :

La perspective eschatologique nous ouvre la dimension du futur. Or le futur, c'est ce qui est encore à venir, ce qui n'est donc pas encore déterminé. La dimension eschatologique, dès lors, est tout autre chose qu'une fin, dans la mesure où une fin représente un terme déterminé, déjà inscrit dans la nature telle qu'elle est donnée. Au fond, le futur eschatologique, c'est la dimension de la liberté dans l'histoire¹¹⁹.

L'*eschaton* est tout l'inverse d'un destin, d'une nécessité :

Parler d'un « eschaton » de la raison, ce n'est après tout qu'une autre manière de dire qu'en un sens la vérité -non seulement la vérité théorique mais aussi et surtout la vérité éthique- est à faire, non parce

¹¹⁷ RE, p. 191.

¹¹⁸ PPPE, p. 280.

¹¹⁹ J. Ladrière, « Le pouvoir de l'homme sur la vie. Synthèse », dans Pax Romana (Mouvement international des intellectuels catholiques. Secrétariat international des questions scientifiques, colloque, 3e, Rome, 1976), *Le pouvoir de l'homme sur la vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p. 237.

qu'elle relèverait d'une relativité inéluctable ou d'une créativité arbitraire, mais parce que son avènement dépend en définitive d'une volonté intégrale de fidélité à une visée qui est davantage de l'ordre de l'espérance que de l'ordre du savoir¹²⁰.

La donation, bien entendu, prime son assumption par la liberté. Il faut reconnaître une antécédence radicale au mouvement profond qui porte la raison. La raison comme espérance doit être entendue « comme rapport à un accomplissement qui d'une certaine manière dépend d'elle-même et qui, pourtant, en un sens plus profond, est cet espace qui lui est accordé comme le lieu de sa destinée authentique »¹²¹. L'*eschaton* empêche la liberté humaine de se clore sur elle-même. Mais si l'espérance est attente, abandon confiant, elle n'est pas pure passivité : elle se manifeste « sous la forme active de l'effort qui va à la rencontre, en se portant en avant du constitué, en répondant par l'initiative à la sollicitation, selon l'exigence d'une réceptivité créatrice »¹²². Ce qui est à venir est déjà présent sous la forme de la sollicitation créatrice. L'*eschaton* inspire et suscite l'invention; il ouvre en toute son ampleur le champ de créativité implique à la fois réalisation, position d'une effectivité et attente. La raison attend l'avènement de la donation tout en portant la responsabilité de son instauration :

Le rapport à l'*eschaton* ouvre un champ libre pour l'initiative et la création, il polarise mais sans déterminer, il oriente mais sans contraindre, il possibilise mais sans effectuer. On pourrait dire qu'il est par lui-même ouverture. Mais dans l'espace qu'il suscite, il introduit une tension, en laquelle se fait pressentir un advenir, un achèvement, un accomplissement, mais sous une forme indéterminée, comme sollicitation, appelant précisément le geste qui instaure le constitué. [...] il procure à l'action le possible en lequel il est appelé à s'inscrire¹²³.

On découvre alors toute la portée, la signification profonde de la mise en valeur du moment présent par l'*eschaton*. En refusant de suspendre le devenir de la raison à un moment singulier du temps,

¹²⁰ EUR, p. 193.

¹²¹ EPA, p. 35.

¹²² ER, p. 369.

¹²³ ER, p. 368-369. Voir HV, p. 40; PE, p. 61-62; PPPE, p. 277; FR, p. 127.

l'eschatologie de Ladrière évite la dévalorisation du présent, c'est-à-dire de l'entre-deux creusé par le temps qui sépare l'originaire de la raison de sa destination ultime. Elle dit le présent de la raison et lui confère ainsi tout son poids. La non-occultation du présent le constitue comme lieu propre de l'initiative, c'est-à-dire du déploiement de l'action, dans le consentement à la sollicitation de l'*eschaton*¹²⁴.

5.4 Le statut de l'*eschaton*

Le caractère paradoxal de l'*eschaton*, que nous avons eu l'occasion de souligner à plusieurs reprises, se manifeste encore davantage lorsque l'analyse cherche à en préciser la nature. Cet effet de paradoxe tient au fait que l'*eschaton* est une réalité qui appartient à cette région limite de ce qui se tient aux confins. Il s'agit maintenant d'en préciser les contours. Cela pose la question du statut de l'*eschaton* de la raison.

Ladrière insiste sur la polarité intrinsèque qui affecte l'*eschaton*. Cette double configuration s'explique par le fait qu'il joue le rôle de condition d'ouverture tout en répercutant l'écho de l'appel d'une réalité d'ordre personnel. En tant que condition d'ouverture et d'espérance, l'*eschaton* échappe à la détermination. Il appartient au registre des conditions de possibilité du devenir de la raison et désigne l'avenir ultime comme ce qui fonde ce devenir en sa condition même¹²⁵. Ce volet correspond au statut universel de l'*eschaton*. Mais l'*eschaton* vise en même temps une figure singulière. Il dépasse le strict domaine des conditions de possibilité : il est aussi ce qui doit devenir manifeste. L'*eschaton*, en tant que terme dernier toujours à venir, prend la figure d'une « singularité apparaissante » : il est la présence du vrai, mais en personne et de la liberté réalisée, mais en

¹²⁴ Voir *ÉDR*, p. 63. Ladrière rejoint ici encore une fois Ricoeur, qui pense le présent historique sous l'égide du concept d'*initiative*. Voir *Temps et récit*, III, p. 332 suiv.

¹²⁵ *VSD*, p. 80-81; *RE*, p. 191.

personne. Il est l'anticipation d'une réalité que Ladrière caractérise comme étant « en quelque manière substantielle »¹²⁶. Dans le concept d'*eschaton*, on retrouve l'idée d'une présence revêtue des attributs qui caractérisent le mode de présence d'une réalité personnelle :

L'*eschaton* est « la présence "en personne" de ce qui est annoncé dans la visée de l'horizon. On pourrait dire aussi que cette présence doit avoir la concrétude qui appartient à l'effectivité des oeuvres. Le *telos* de la raison est ainsi d'une certaine manière une oeuvre ultime, insurpassable, mais en même temps il est ce qui, présent en toute oeuvre, est au-delà de toutes les oeuvres¹²⁷.

Comme le remarque finement Ladrière, l'*eschaton* se tient hors de la détermination, sans pourtant en être tout à fait éloigné.

Pour appuyer cette idée de présence personnalisante, Ladrière fait remarquer que la désignation de l'*eschaton* est au singulier, ce qui suggère un ultime comme singularité, c'est-à-dire comme « un terme déterminé, une figure concrète, un moment d'effectivité »¹²⁸. Plus profondément que cet appel à l'usage linguistique, Ladrière a recours à la notion d'*universel concret*, qu'il emprunte à Hegel¹²⁹. La raison est orientée vers la constitution d'un universel concret, nouant, par voie récapitulative, les dynamiques de l'universalité et de l'événementialité. La raison travaille au niveau de l'universel, de l'abstrait; si elle vise des réalisations concrètes, c'est en tant que concrétisations de formes universelles. Mais à même cette visée de l'universel se laisse entrevoir l'exigence d'une réalité substantielle, qui ne soit plus une abstraction :

¹²⁶ « Dans le cas de l'espérance de la raison, l'état de choses qui est attendu s'exprime par des termes qui ont le statut de l'abstraction formelle, comme le sont les termes de *vérité* et de *liberté*. Il est vrai que ces termes visent une réalité en quelque manière substantielle : la vérité c'est sans doute la qualité qui rend une proposition capable de manifester le réel, mais c'est aussi cette réalité qui est pressentie, dans l'espérance, comme la source substantielle de cette qualité, c'est aussi, pourrait-on dire, la *vérité en personne*. » (TH (1996), p. 59-60). Voir PEP, p. 188.

¹²⁷ PPPE, p. 276.

¹²⁸ ER, p. 367.

¹²⁹ Voir Hegel, *Science de la Logique*, La logique subjective ou Doctrine du Concept, sect. I. chap. 2, A.

L'eschaton de la raison, en tant qu'il est totalisation accomplie, doit reprendre en lui tout ce que la raison a effectivement instauré. Or en chacune de ses instaurations elle visait une signification universelle. L'eschaton doit donc être comme la récapitulation de toutes les figures provisoires de l'universel, il doit être un universel réalisé. Mais d'autre part, en tant qu'événement, il doit, à l'instar des événements survenant effectivement dans l'histoire, être une péripétie concrète, et en tant qu'événement ultime, il doit même être éminemment concret. Il doit donc, selon la formule classique, être un universel concret¹³⁰.

L'universel concret s'oppose à l'universel abstrait. Il renvoie à l'idée d'une communauté selon la raison : « c'est l'idée d'une collectivité qui s'organise selon des principes, acceptés et reconnus comme légitimes, en tant qu'ils correspondent à des exigences de la raison. »¹³¹ Ce qui se trouve ainsi visé, c'est l'idée d'une forme de vie constituée selon la raison, c'est-à-dire une communauté politique authentique, reflétant parfaitement l'exigence éthique.

Reprenant le vocabulaire kantien, Ladrière pense l'*eschaton* comme un fait transcendantal en attente de nouménalité. En raison de la discontinuité qui le sépare de toute instauration historique, l'*eschaton* ne peut s'inscrire dans la phénoménalité. Il ne peut pas davantage être compris comme une réalité nouménale, puisque l'*eschaton* doit plutôt être pensé sur le mode de la donation : « la raison n'a pas de quoi, par ses propres ressources, penser comme réel un avènement qui, tout en la concernant au plus intime d'elle-même, surviendrait de l'extérieur d'elle-même, de façon absolument inattendue et gratuite. Elle ne peut penser que ce qui est exigé par ses propres énergies, attendu par son propre désir. »¹³² Il faut tirer la conclusion suivante : la réalité de l'*eschaton* doit être pensée comme un fait transcendantal : « En tant qu'événement concret, elle relève de l'ordre de la facticité. Mais il s'agit d'une facticité transcendantale, c'est-à-dire d'une facticité qui fait partie des conditions

¹³⁰ PEP, p. 188-189. Voir PPPE, p. 284. On trouve dans ÉDR une lecture de la dynamique de la raison comme visée d'une forme concrète ultime de puissance universelle.

¹³¹ « L'universalité du salut du point de vue philosophique », p. 156.

¹³² PEP, p. 189.

de possibilité de la vie de la raison et de l'expérience qu'elle fait d'elle-même. »¹³³ L'*eschaton* se présente comme une réalité d'ordre structurel: il n'appartient pas à l'ordre événementiel à proprement parler, puisqu'il accompagne la totalité du processus historique d'instauration de la raison. Son statut est très précisément celui d'un événement transcendantal.

Le mouvement de la raison, cependant, la porte au-delà de ce fait transcendantal. Selon Ladrière, ce mouvement se dépasse lui-même, quoique obscurément, il se porte au-delà de ce qui appartient à la raison en vertu de sa structure propre. Sa signification profonde est « d'être l'attente d'un événement nouménal, qui serait comme la vérité de ce que sa structure constitutive fait apparaître comme événement transcendantal ». Nous retrouvons la problématique du don. Le passage que nous venons de citer se poursuit en effet de la manière suivante :

Un tel événement ne pourrait être qu'en vertu d'un don, venant d'une pure gratuité. Le statut paradoxal de la raison, c'est de se vivre dans une tension qui, la portant vers sa figure ultime, est la mystérieuse anticipation, en elle, d'une rencontre qui excède absolument les conditions de sa propre constitution, de telle sorte que sa réalisation effective se révèle finalement comme n'étant encore elle-même que la figure de ce que, sans le savoir vraiment, elle est pourtant appelée à être¹³⁴.

L'évocation d'un événement nouménal est l'indication d'un renvoi de la raison à un au-delà d'elle-même, à une altérité. L'*eschaton* met en oeuvre, en vertu de sa structure même, un dépassement de l'idée de raison, qui s'enracine dans l'inadéquation persistante et à vrai dire jamais surmontée qui subsiste entre la raison et ses figures historiques. Le terme du processus d'autoconstruction de la raison dépasse les figures, dans une distance infranchissable. Ceci indique que ce processus ne peut s'épuiser dans l'idée de raison :

Si le terme dépasse les figures, et si la raison est essentiellement constituée par sa relation à ce terme, il y a inadéquation de l'idée. L'évocation de l'*eschaton* est donc inévitablement dépassement de l'idée

¹³³ *Ibid.*

¹³⁴ *Ibid.*, p. 190.

de la raison, mais ce dépassement se prépare dans les figures où se lit l'idée¹³⁵.

Nous parvenons à un point où nous quittons le terrain de la stricte raison. Ladrière le reconnaît, comme le montre son argumentation appuyée sur l'entrelacement du rationnel et du désir. La dynamique la plus intérieure de la raison en est une au fond de désir. Ce désir constituant, à la fois exigence et passion, est ce qui sous-tend la tension animant la raison vers son propre accomplissement. Or ce que vise le désir, c'est une objectivité concrète. Ici la raison rencontre son autre, c'est-à-dire l'affectivité. À l'inverse de la raison, qui est puissance de l'universel, l'affectivité donne accès à la présence singulière, concrète, sensible. Selon Ladrière, on doit reconnaître à l'affectivité une profondeur plus grande que celle de la raison. En fait, l'affectivité est le mouvement de fond qui porte la raison comme sa racine même; elle est l'âme de cette dynamique qu'est la raison. Par la médiation du désir, l'affectivité ouvre à la présence immédiate; la raison, de son côté, universalise le désir. Ce passage à un autre ordre, à une autre logique, qui est celle du sentiment, lève l'antinomie qui résulte de ce double mouvement constitutif et simultané de la raison, vers l'universalité formelle d'une part — l'impersonnalité — et vers la singularité concrète de ce qui a un caractère personnel d'autre part — qui se manifeste dans la recherche du partage de la vérité et la volonté de réciprocité. D'où cette interrogation de Ladrière, qui laisse deviner sa réponse :

L'*eschaton* de la raison, ne serait-ce pas très précisément ce moment où raison et désir se médiatisent complètement, l'universel retrouvant la singularité de la rencontre et le désir assumant la force et la vérité de l'universel ? Mais ce qui s'indique ainsi n'est encore qu'une annonce énigmatique. Que peut-être en définitive le recouvrement de l'universel et du désir ? L'adhésion à la nécessité qui gouverne l'ordre des choses ? Ou la reconnaissance, dans la liberté, d'un amour par lequel, depuis toujours, nous sommes reconnus ?¹³⁶

À travers « cette évocation d'un appel de la raison à un au-delà d'elle-même », nous touchons à

¹³⁵ RE, p. 192.

¹³⁶ Ibid. Voir PEP, p. 189.

l'ambiguïté qui frappe l'*eschaton* et qui conduit à penser que l'excès qu'il indique déborde l'espérance propre de la raison. L'espérance de la raison n'épuise pas l'entière de l'espérance¹³⁷.

En ces confins où parvient ainsi la raison, le logique doit céder au mystique. La transcendance qui anime la dynamique mondaine de la raison s'ouvre ici à la dimension de l'extra-mondanéité. Conformément à l'inspiration kantienne et blondélienne qui la caractérise, la pensée de Ladrière débouche, au moment où la raison atteint jusqu'à l'extrême de ses propres limites, sur la question de la religion. Comme le souligne Ladrière, le propre de la limite est de faire voir au-delà d'elle-même, car elle suppose l'illimité. Cette ouverture vers le religieux procède d'une lecture théologique, mais qui cherche à trouver au plan philosophique une justification. Tout comme chez Kant, Ladrière aboutit à une interprétation philosophique de la religion chrétienne¹³⁸. Chez Kant, la question de l'espérance, en laquelle se condense celle du sens de l'histoire, appelle celle de religion. Espérance, histoire et religion sont ainsi intrinsèquement liées. Selon l'expression d'un commentateur, l'espérance kantienne a un « double foyer » : philosophie de l'histoire et philosophie de la religion. L'intra-mondain — le dessein raisonnable qui se révèle dans l'histoire — se prolonge dans l'extra-mondain — l'espérance du souverain bien¹³⁹. Si l'espérance ouvre sur la religion, c'est parce qu'elle est essentiellement d'ordre éthique. Cette ouverture s'effectue par le biais de son objet propre, la vie morale pure. La moralité se dépasse dans la perspective eschatologique de la religion. La dynamique de la raison, sous-tendue par l'horizon d'une exigence éthico-religieuse, débouche, en vertu de son propre mouvement, sur la question de la religion. En vertu des limites qui l'affectent, la raison se reconnaît incapable d'accomplir la vie morale. Elle peut toutefois exprimer l'exigence qui l'habite et qui est celle de

¹³⁷ TH (1996), p. 68; PPPE, p. 284..

¹³⁸ « L'universalité du salut du point de vue philosophique », p. 15. Voir TH (1996), p. 68-69.

¹³⁹ J. Roy, *op. cit.*, p. 17.

l'instauration d'une communauté éthique selon la raison. Or cette idée d'une communauté éthique rejoint philosophiquement celle d'Église. Il n'est pas étonnant que Ladrière considère le concept philosophique kantien d'ordre des fins comme une analogie rationnelle de la notion théologique d'eschatologie : le concept d'ordre des fins comme idéal d'une communauté de nature entièrement spirituelle, le *corpus mysticum*, est l'analogue philosophique du concept théologique d'*eschaton*. La parabole théologique du *corpus mysticum* désigne ce lieu vers lequel toute la dynamique instauratrice de la raison, au nom de son espérance, ne cesse de faire signe¹⁴⁰. À cette perspective kantienne s'ajoute celle de Blondel, qui, contrairement à Kant, fait droit, d'une manière beaucoup plus expresse, à la dimension religieuse spécifiquement confessionnelle. La seule perspective kantienne serait ici insuffisante pour rendre compte de la pensée de Ladrière, que l'on peut interpréter comme une reprise de l'oeuvre blondélienne. C'est à la lumière de celle-ci qu'il est possible de rendre compte de l'achèvement explicite de la réflexion ladrière sur la foi chrétienne. Culminant dans la reconnaissance de la vérité christique de la dynamique de la raison comme son sens ultime, l'espérance de la raison apparaît en définitive comme une préfiguration de celle du salut :

L'instauration de la raison n'est qu'une sorte d'image en creux, dont toute la vertu est d'être, comme simple structure, donnée sous la forme d'un devenir historique, lieu et support d'une événementialité authentique, en laquelle s'accomplit effectivement le mystère de la destinée. Mais cela implique aussi que l'instauration de la raison, en tant que structure d'accueil, est assumée dans le devenir du salut et est elle-même, d'une certaine manière, accueillie dans la structure propre de la dynamique du salut, c'est-à-dire dans l'eschatologie transcendante du mystère du Christ¹⁴¹.

Conclusion

La théorie eschatologique de la raison cherche à rendre compte de l'historicité de la raison, entendue au sens d'une historicité événementielle, irréductible à toute finalisation *a priori*, à toute

¹⁴⁰ AS II, p. 328-329; ÉDR, p. 69.

¹⁴¹ PEP, p. 191.

téléologie stricte. Elle postule que l'historicité doit être expliquée par un terme final, un *eschaton*, compris à la manière d'un événement à venir, non empirique, irréductible à toute phénoménalité, mais cependant présent à l'effectivité de l'histoire comme ce qui lui confère son sens. L'historicité est ainsi commandée par l'attente active d'un avènement-événement, toujours annoncé et toujours à venir, et donc toujours en suspens, mais qui en même temps est déjà présent à la contemporanéité de l'histoire en tant que pôle conférant au processus d'instauration historique son dynamisme même.

L'*eschaton* de la raison ne peut être compris ni comme une réalité phénoménale ni comme une réalité nouménale, mais comme un fait transcendantal, c'est-à-dire comme une pure condition de possibilité de l'historicité même. Cette assertion trahit une profonde influence husserlienne. La théorie eschatologique de la raison apparaît comme le prolongement, mais sous le mode de la reprise interprétative, de cette intuition qui se fait jour dans l'oeuvre tardive de Husserl, selon laquelle la subjectivité transcendantale ne peut ignorer son enracinement dans la chair de l'histoire. Cette reconnaissance de l'historicité de la subjectivité transcendantale fait apparaître le thème d'une compréhension transcendantale historique, d'un *a priori* universel de structure, celui-là même de l'historicité pénétrant la vie constituante de la subjectivité transcendantale en son entièreté. Ladrière fait sienne cette interprétation transcendantale de l'historicité. Mais si chez Husserl cet *a priori* historique est rattaché à la vie constituante de la subjectivité transcendantale, chez Ladrière il est associé à un champ transcendantal ontologique, antérieur à la scission sujet-objet. Ce champ est de part en part traversé par une temporalité constituante, et la raison ne peut s'y saisir réflexivement que de manière historique. L'histoire de la raison — comme l'ensemble de l'histoire — relève du fait transcendantal qui préside à la constitution du champ où elle s'inscrit, en tant précisément que champ historique. La vie constituante du champ transcendantal est elle-même historique. La structure universelle de l'historique est d'ordre transcendantal, et par conséquent seule la réflexion

transcendantale est apte à la manifester. Comme chez Husserl, la philosophie de Ladrière débouche de manière ultime sur l'idée d'une historicité transcendante, qui se manifeste comme la clé de voûte de tout l'édifice. Cette historicité est trans-historique : elle institue un sens qui dépasse la contingence des faits. C'est par la trans-historicité que nous comprenons l'historique. L'eschatologie de la raison se révèle, en dernière analyse, une doctrine de l'historicité transcendante de la raison.

CONCLUSION

Nous voudrions, en guise de conclusion, jeter un regard critique sur la théorie eschatologique de la raison proposée par Ladrière. Nous avons choisi de repousser ce regard jusqu'à la fin, afin de laisser le plus possible s'exprimer l'oeuvre elle-même de Ladrière. Cette réserve méthodologique n'est au fond que justice; elle permettra en outre, croyons-nous, à notre critique de gagner en pertinence. Notre examen portera sur ce qui constitue le noyau dur de l'interprétation ladrièreenne de l'historicité de la raison, à savoir la conception même de l'eschatologie qu'elle met en oeuvre.

La question qui exprime et résume notre interrogation critique est la suivante : le concept ladrièreen d'*eschaton* permet-il de développer une authentique pensée de l'eschatologie ? Il nous semble que non. À notre avis, ce concept ne remplit pas ses promesses parce que Ladrière ne parvient pas à le penser de manière suffisamment radicale. Ce qui fait défaut, c'est un concept d'eschatologie apte à penser la dimension eschatologique de l'histoire, véritablement aimanté par une expérience de l'histoire orientée de manière eschatologique. Il en résulte une neutralisation de l'eschatologie qui, malgré l'ouverture à l'événementialité, demeure prisonnière d'une vision pour laquelle la dimension de l'avenir demeure celée. Nous voudrions en conséquence défendre la thèse suivante : le concept d'*eschaton* ne parvient pas à penser adéquatement la dimension de l'avenir en tant que telle, comme réalité à la fois première, autonome et spécifique, existant par soi, et conséquemment l'histoire en tant que telle, parce qu'il n'est pas développé sous l'égide des catégories proprement eschatologiques que sont l'*adventus* et le *novum*¹.

¹ Voir J. Moltmann, *La venue de Dieu*, p. 19 suiv. Notre critique de l'eschatologie ladrièreenne s'inspire largement de celle de Moltmann à propos des conceptions courantes de l'eschatologie dans le christianisme contemporain, ainsi que de la réflexion d'autres théologiens (Metz, Pannenberg) qui cherchent à penser la dimension proprement eschatologique du christianisme. Cette manière de procéder peut sembler inappropriée dans un travail philosophique. Nous la croyons cependant justifiée pour les raisons suivantes: 1) Ladrière emprunte la notion d'eschatologie à la théologie chrétienne. Sa transposition philosophique, même détachée

Moltmann a montré qu'une véritable pensée de l'eschatologie doit déployer une conception de l'avenir comme *à-venir* ou encore comme *advenir* (*adventus*), c'est-à-dire développer une compréhension du futur en termes d'*advenue*. L'eschatologie doit penser l'avenir du temps, c'est-à-dire l'être-au-futur du temps. Dans cette perspective, l'avenir est résolument conçu comme le mode d'être fondamental de la temporalité. Cette antériorité de l'avenir définit l'expérience du temps comme attente de l'avenir: celui-ci se trouve valorisé par rapport au présent et au passé, qui perdent toute signification indépendante; l'avenir confère désormais sa détermination au présent. Dans une telle expérience du monde déployée sous le primat de l'eschatologie, le temps est vécu sous l'horizon de la puissance de l'avenir, qui permet un devenir humain véritablement nouveau. Au plan historique, l'eschatologie se traduit par la catégorie du *novum*, qui pense l'avenir comme créateur de conditions nouvelles pour le possible historique. En tant que nouveauté radicale, l'avenir s'oppose au devenir. L'avenir doit être considéré comme l'origine et la source du temps, et donc comme sa condition de possibilité. Déterminant le temps comme temps de l'avenir, l'avenir s'oppose au futur phénoménal (*futurum*). Le *futurum* désigne ce qui se développe à partir du passé et du présent en tant que

de tout contenu proprement théologique, n'en conserve pas moins une structure identique. Or c'est précisément cette structure qui nous semble problématique. Notre critique philosophique implique donc une critique théologique implicite, portant précisément sur la conception eschatologique spécifique que Ladrière emprunte à la théologie. Il se trouve que cette critique rejoint expressément celle des auteurs que nous venons d'évoquer. 2) Il est difficile chez un penseur comme Ladrière, et *a fortiori* au sujet d'une problématique comme celle de l'eschatologie de la raison, de maintenir une distinction parfaitement étanche entre philosophie et théologie. Toute conceptualisation de l'eschatologie chrétienne repose nécessairement sur un certain nombre de postulats philosophiques. En ce sens, toute critique théologique implique nécessairement une critique philosophique, et vice-versa. L'effort de la pensée théologique pour circonscrire de manière plus adéquate le concept d'eschatologie propre au christianisme implique nécessairement le développement de catégories philosophiques aptes à le soutenir. 3) Il est alors possible d'affirmer que le recours à la théologie est non seulement nécessaire en raison du fait que l'idée d'eschatologie demeure essentiellement l'apanage de cette discipline mais aussi du fait qu'on y retrouve plus aisément qu'en philosophie l'esquisse d'une conceptualisation philosophique plus adéquate à l'idée même d'eschatologie.

potentiel de devenir. Pour lui, l'avenir n'est pas une réelle nouveauté, puisqu'il est déjà inscrit dans les virtualités du processus. En ignorant la primauté de l'avenir, le futur maintient la prédominance du passé et anéantit toute possibilité d'espérance.

Une tension — voire une contradiction — ne cesse de traverser la pensée de Ladrière. Cette tension affleure sans cesse à travers une série d'oppositions qui apparaissent au lecteur difficilement conciliées et surtout conciliables. Évoquons, en guise d'illustration, quelques-unes de ces tensions, qui toutes se rapportent d'une manière ou d'une autre au concept d'*eschaton*: tension entre un a-venir et une contemporanéité, entre la présence et le retrait, entre le continu et le discontinu, l'incertitude et la certitude, le non conceptualisable et le déjà manifesté, le donné et l'espéré, le rejet de la téléologie et l'affirmation d'une directionnalité, etc. Ces tensions se réduisent à cette tension fondamentale qui est constitutive de l'*eschaton*, et que résume l'expression déjà maintenant et le pas encore, l'advenu et l'advenir, l'accompli non encore achevé. Cohabitation difficile, ambiguë, qu'il serait sans doute trop rapide de ramener à une tension irréductible propre au réel lui-même. Comment expliquer cette tension ? Comment expliquer ce sentiment qui n'a de cesse d'habiter le lecteur, et qu'il est en présence d'une raison impliquant intrinsèquement le temps mais qui en même temps semble sans cesse lui échapper ? Un paradoxe transit le corpus ladriériste : autant l'historicité de la raison est affirmée avec force, autant raison et histoire sont liées, autant elles semblent éloignées, étrangères l'une à l'autre. Ce paradoxe est bien l'expression de cette tension que nous évoquions à l'instant. Notre interrogation critique doit chercher à en rendre compte.

Cette tension est l'expression de l'articulation du « déjà » et du « pas encore » que le concept d'*eschaton* met en jeu. Qu'en est-il au juste du rapport entre ces deux termes ? Ladrière cherche constamment à préserver la tension entre le présent et le futur que ce rapport abrite. L'*eschaton* « est

sur le mode de ce qui doit encore s'accomplir, bien que, d'une certaine manière, cet accomplissement à venir soit toujours déjà agissant dans ce qui se produit effectivement »². Cette définition de l'*eschaton* de la raison n'est pas neutre : elle exprime en effet l'une des formes classiques d'expression de l'eschatologie en théologie chrétienne contemporaine³. Ladrière s'inscrit dans la problématique de l'eschatologie théologique moderne, qui se déploie sous la forme d'une antithèse entre l'eschatologie référée au futur et l'eschatologie référée au présent. Résumant cette problématique, Moltmann écrit : « La "fin de toutes choses" doit soit se situer entièrement dans le futur, soit être déjà entièrement advenue et donc présente. »⁴ Cette façon d'articuler la question eschatologique suppose la reconnaissance préalable d'une d'égalité ou d'une commensurabilité entre le futur et le présent : ces deux dimensions temporelles sont représentées comme s'inscrivant sur une même ligne de temps. Cela rend possible la formulation d'un équilibre entre le déjà, ce qui est présent dès maintenant, et ce qui n'est pas encore là. C'est dans cette ligne que Ladrière tente d'arbitrer la tension qui anime semblablement l'*eschaton* de la raison. La raison n'est pas encore entièrement présente, ni aucunement présente encore: elle est « déjà là », de manière souterraine, mais « pas encore » dans sa réalisation plénière. L'espérance de la raison réside dans le fait que le « pas encore » peut encore advenir. Moltmann n'a pas tort d'affirmer que cette interprétation conduit à une dissolution de l'eschatologie, parce qu'elle fait de la temporalité l'essence de l'eschatologie. L'avenir, comme

² AS II, p. 242.

³ On la retrouve de manière exemplaire dans la « théologie de l'histoire du salut » d'Oscar Cullmann. Voir O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Neuchâtel, 1946 et *Le Salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel, 1966.

⁴ J. Moltmann, *op. cit.*, p. 23.

catégorie proprement eschatologique, est réduite à celle de futur⁵. L'eschatologie se trouve absorbée dans le temps qui ne fait que suivre son cours. Cette temporalisation de l'eschatologie réduit l'*eschaton* au futur et promeut ainsi ce dernier au rang de catégorie eschatologique. Futur et avenir sont désormais équivalents. Mais une eschatologie au futur est une contradiction, parce que le futur — contrairement à l'avenir — ne peut pas être une catégorie eschatologique. L'*eschaton* demeure pensé sous l'horizon du *chronos*, non pas comme une attente pure, mais comme simple achèvement. simple « pas encore » qui d'une certaine manière doit survenir nécessairement. Le futur encore à venir n'apparaît que comme une simple conséquence de ce qui est déjà acquis. Le rabattement de l'avenir sur le futur élimine toute réelle nouveauté, toute possibilité d'avenir. L'histoire annihile l'eschatologie. Ne demeure que le temps qui inexorablement précipite tout vers la caducité universelle.

Le schème de l'eschatologie conséquente permet-il de rendre compte entièrement de l'eschatologie ladrièrene ? Une seconde forme de conceptualisation de l'eschatologie semble également influencer Ladrière⁶. Si la première conduisait à une temporalisation de l'eschatologie, celle-ci aboutit à son éternisation. L'eschatologie ici récuse l'histoire, abolit le temps. L'*eschaton* se manifeste comme l'irruption de l'éternité dans le temps, dans l'ici et le maintenant. Le passage suivant témoigne de cette eschatologie absolue : « L'espérance de la raison, écrit Ladrière, c'est l'anticipation résolue d'un événement qui ne peut être qu'un "eschaton" et qui, comme tel, est *maintenant* parce que, depuis toujours, il a déjà eu lieu. »⁷. L'*eschaton* signifie non pas les temps

⁵ On remarquera que Ladrière fait usage du vocable « futur » plutôt que de celui d'« avenir ».

⁶ Cette seconde forme est celle de l'eschatologie absolue, qui se réfère à l'éternité. On la retrouve chez Barth et Bultmann, ainsi que chez Dodd et sa thèse de la *realized eschatology*. Chez Ladrière, cette eschatologie nous semble s'affirmer avant tout à travers la théologie existentielle de Bultmann.

⁷ *LM*, p. 82.

derniers, mais l'éternité, et l'eschatologie n'a plus rien à voir avec l'avenir. L'*eschaton* vient dans le temps non pas depuis l'avenir mais à partir de l'éternité. Dans cette optique, l'eschatologie se rapporte à la présence de l'éternité à chaque instant, à chaque moment de l'histoire. L'événementialité de la raison « n'est que le retentissement, dans l'actuel, de l'advenir de l'*eschaton* qui fait de l'actuel un lieu événementiel »⁸. Une telle eschatologie, entée sur la présence éternelle de l'instant, pense nécessairement l'*eschaton* et l'horizon du temps « comme l'événement de la présence indéfectible de l'absolu dans la finitude »⁹. Cette eschatologie de l'instant éternel conçoit l'instant présent comme ce qui est soudain, inattendu, à la manière d'un saut, d'un miracle. Mais cet instant présent demeure une interruption du cours du temps, une exception; il n'est pas à proprement parler l'instant eschatologique. Incapable d'inscrire une véritable nouveauté historique, il échappe à la catégorie du *novum*. Transposant le langage théologique en philosophie, nous pourrions dire qu'il s'agit d'une eschatologie réalisée: l'avènement de la raison est une réalité foncièrement acquise. Une telle conception de l'eschatologie comme éternité dans le temps détruit l'histoire. Elle est contradictoire, parce qu'elle abolit le temps.

Comment comprendre la présence de ces deux formes d'eschatologie qui apparaissent antithétiques ? L'eschatologie du « déjà » et du « pas encore » est une tentative d'arbitrage : elle tente d'articuler le « déjà » de l'interprétation existentielle et le « pas encore » de l'eschatologie conséquente. L'équilibre qu'une telle conception de l'*eschaton* met en oeuvre est au fond trompeur, car il se résout en définitive au profit du « déjà ». Avant d'être un « pas encore », l'*eschaton* est

⁸ ER, p. 369.

⁹ VSD, p. 104. Dans ce contexte, le « déjà » donné et le « pas encore » effectué ne sont que deux formes de l'absolu. Voir P.-J. Labarrière, *Le Christ Avenir*, Paris, Desclée, 1983, p. 37.

fondamentalement l'accomplissement d'un « déjà ». La polarité structurelle de l'historicité eschatologique n'est pas réellement respectée. L'égalité entre les deux pôles n'en est pas une : l'accent porte résolument sur le « déjà » qui jouit ainsi d'une antériorité ontologique sur le « pas encore ». L'*eschaton* réfère de manière primordiale à un événement passé. La spécificité de la dynamique eschatologique consiste précisément dans sa capacité à faire sans cesse valoir l'efficace, dans le présent, d'un événement passé, à actualiser la vertu de l'événement originaire. Le moment inaugural de l'autoconstitution de la raison est un événement passé ; mais il est en même temps toujours actuel, immanent à chaque initiative de la raison, « puisqu'en chacune d'elles commence à nouveau ce qui s'est produit dans le moment originaire. L'instauration de la raison n'est pas d'un seul moment, elle est un processus continué, ou plus exactement perpétuellement recommençant »¹⁰. L'eschatologie est corrélatrice de l'originaire, au sens où elle assure la contemporanéité de l'originaire à l'ensemble du devenir de la raison en faisant sans cesse coïncider le présent avec l'origine. L'actualité n'est toujours que la reconduction de la vertu de l'inaugural. C'est là sa fonction propre : plonger le maintenant dans le dynamisme de l'événement passé qui se trouve ainsi à rejoindre le présent pour le dynamiser et l'informer. De ce point de vue, le temps est accompli, mais pas encore achevé. L'essentiel est acquis, quoique la plénitude, la réalisation pleine et entière demeure encore à venir. Le temps actuel est un temps intermédiaire, situé entre l'accomplissement originaire et l'accomplissement pleinement réalisé dans l'effectivité entière de l'originaire. L'advenir de l'*eschaton* est une réalité événementielle comme « cet événement jamais encore advenu, toujours en suspens et pourtant présent dès les premiers moments, donc contemporain de l'origine, originaire en tant qu'ultime, qui, comme tel, est la condition originante de tous les événements déterminés qui font le

¹⁰ PEP, p. 177-178.

tissu de l'histoire »¹¹. Le temps « n'est plus un pur temps d'attente, mais pas encore non plus l'éternel présent du temps de l'achèvement »¹². Ce qui fonde l'espérance, c'est la présence de l'*eschaton* dans l'effectivité du devenir, comme présence advenue, réelle; c'est, en d'autres termes, le fait que le don a déjà eu lieu, que ce qui est espéré est déjà survenu. Cette valence attribuée au « déjà » revient à accorder la plénitude au passé. La source du mouvement de sens, c'est l'originnaire. L'historicité se trouve pensée à partir du primat de l'originnaire et se réduit à la mise en oeuvre de virtualités présentes dès l'origine. L'*eschaton* semble bien devoir se ramener au schème de l'originnaire, pourtant récusé par Ladrière. Le ressort de l'instauration de la raison ne se situe pas dans l'avenir, mais dans le passé. Le temps de l'histoire n'est au fond que celui du progressif avènement de la raison compris comme l'interminable actualisation de cet événement inaugural de l'instauration de la raison en lequel fondamentalement tout a déjà été donné. Le fait que l'avenir et le passé ne se situent pas sur le même plan, que l'avenir est une forme temporelle irréductible à celle du passé, est méconnu.

Une telle conception, selon laquelle l'essentiel a déjà eu lieu, conduit d'elle-même à l'éternisation de l'eschatologie. La temporalisation de l'eschatologie est au fond corrélatrice de son éternisation. Si l'*eschaton* a déjà eu lieu et que son efficace vaut pour l'histoire entière, alors il a non seulement eu lieu, mais *a toujours déjà* eu lieu, c'est donc essentiellement un *maintenant*. Il loge entièrement dans le temps présent. Passé et futur ne sont alors que des modalités du présent éternel. La tension vers le futur disparaît, puisque la fin est toujours déjà advenue. L'avenir reflue sur l'ensemble du temps, auquel il est coextensif, et se mue en présence éternelle; il habite toujours déjà chaque instant. Il se trouve ainsi pratiquement éliminé. Quant au passé, il perd également toute

¹¹ ER, p. 368.

¹² Moltmann, *op. cit.*, p. 28.

consistance. Contenant déjà en germe tout le futur, il englobe lui aussi la totalité du temps. L'histoire se trouve réduite à n'être que la présence perdurante du toujours déjà de l'*eschaton*. Voilà qui montre bien que les deux conceptions sont foncièrement apparentées, et l'on peut même penser que l'eschatologie conséquente n'est au fond qu'une variante historicisée de l'eschatologie existentielle. Le « déjà » se mue en instant éternel. La tension se résout en faveur du déjà carrément et unilatéralement accentué de la théologie existentielle. Tout en étant inséré dans l'histoire, comme ce qui lui confère sa dynamique propre, l'*eschaton* surplombe la totalité du temps comme origine, présent et avenir. Sa modalité d'inscription historique n'élimine pas son pouvoir totalisant qui lui permet d'intégrer non seulement son effectivité présente mais encore à venir :

Il se voit du point de vue de la manifestation achevée, et c'est même à partir de cette perspective totalisante, [...] qu'il peut effectivement se constituer comme cet effort incessant vers soi qu'il est, comme cette tension continuée dans laquelle il tente de se donner toutes les conditions d'un déploiement sans réserve de son essence¹³.

Contemporain de l'origine, l'*eschaton* l'est aussi du futur, auquel il est déjà présent :

Avenir qui n'est pas vraiment à venir, au sens d'un événement qui viendrait au terme d'une série, qui n'est pas situable *dans* une série, parce qu'il pénètre la série tout entière, présent en chacun de ses termes. L'instauration, en sa particularité, est déjà la présence de l'événement à venir et tient de lui son efficacité.¹⁴

Dans ce contexte, le choix de l'image de la perpendicularité pour illustrer le rapport de l'*eschaton* à la raison est fort significatif. L'*eschaton* est un terme temporellement dernier, un à-venir qui reflue sur le présent, entraînant une contemporanéité de l'*eschaton* et de l'actuel. L'*eschaton* est contemporain de tous les instants, du présent. « Ceci suggère, poursuit Ladrière, que l'*eschaton* n'est pas purement et simplement un "après", mais une sorte de présent qui accompagne le devenir. Pour employer une image géométrique, on pourrait dire que la présence de l'*eschaton* est celle d'un à-venir

¹³ AS II, p. 242.

¹⁴ HÉ, p. 125.

qui est perpendiculaire à l'histoire effective »¹⁵. En les précédant et en les récapitulant, l'*eschaton* unifie tous les moments et assure ainsi l'unité du temps. Il rend possible la co-présence universelle des instants: tout instant est présent en chaque instant, qui se trouve ainsi infinitisé: « L'*eschaton* c'est, dans le présent, le retentissement de tous les présents et, au-delà de leur éphémère apparition, le futur qui les récapitule tous dans son advenir toujours déjà advenu »¹⁶. Chaque instant se résume essentiellement à la présence de l'*eschaton* : « Présence sans doute non pas accomplie encore, présence voilée, dont l'éclat de l'instant n'est que la figure — présence réelle cependant de ce qui donne à l'instant d'être plus qu'un point, qu'une fulguration dans la nuit des temps, d'être l'annonce de tous les instants et d'une certaine manière, selon sa mesure, le temps tout entier. »¹⁷ Tant l'eschatologie au futur, que l'eschatologie de la présence éternelle sont contradictoires. Dans un cas, le futur est érigé en catégorie eschatologique : dans l'autre le temps est carrément aboli. L'avenir n'est jamais pensé pour lui-même, comme advenue: en conséquence, il n'y a aucune place pour une réelle nouveauté historique.

Une conclusion s'impose : malgré sa volonté contraire, l'eschatologie de Ladrière demeure prisonnière d'une conception de la temporalité qui l'empêche de s'épanouir comme véritable eschatologie. Elle ne parvient pas à thématiser l'avenir et donc la nouveauté. Elle est incapable de saisir la contradiction, le conflit entre le présent et le futur, entre l'expérience et l'espérance. Cette incapacité à appréhender l'altérité du radicalement nouveau témoigne d'un enfermement dans le même. L'eschatologie équivaut à la reconduction du schème de l'éternel aujourd'hui, de

¹⁵ *PPPA*, p. 269-270.

¹⁶ *VSD*, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

l'éternellement présent. Elle n'est au fond que l'expression de l'épiphanie de l'éternel présent de l'être. Ladrière demeure sous le charme d'une pensée de la présence. L'*eschaton* est la condition transcendante éternelle de l'expérience historique en soi de la raison du point de vue pratique. Le sens du devenir réside dans la manifestation de l'*eschaton* comme déterminant supra-historique de la raison.

Cette incapacité tient à la nature du cadre conceptuel à l'intérieur duquel Ladrière inscrit sa pensée, cadre qui ne lui permet pas d'aller au bout de ses ambitions. Les présupposés qui régissent l'articulation de cette matrice empêchent l'éclosion d'une véritable pensée de l'historicité de la raison. En d'autres termes, Ladrière introduit le concept d'*eschaton* à l'intérieur d'un cadre qui ne lui permet pas d'exploiter adéquatement les ressources de ce concept et qui, en définitive, interdit à sa tentative d'aboutir. Son effort d'émanciper la pensée de l'histoire du rationalisme de type spéculatif est miné par le fait que les présupposés de ce rationalisme sont insuffisamment critiqués. L'eschatologie de Ladrière demeure prisonnière d'une interprétation rationaliste-idéalisante de la raison dans l'histoire qui considère le devenir de la raison essentiellement à partir de l'idéalité postulée par la raison. Le déploiement de la raison dans l'histoire est pensé comme advenir de l'Idée de raison. Idée dont la tâche historique se déploie dans l'horizon des principes. L'instauration de la raison a précisément comme ambition d'accorder l'effectivité historique à la région des principes, de faire coïncider destination et originaire, dans l'identification de la pensée et de l'être. Ladrière demeure sous le charme de la pensée spéculative orientée vers la dimension des principes comme source du déploiement ontologique, selon les lois de la nécessité interne gouvernant ce déploiement. La tâche de la pensée spéculative consiste à expliciter les structures ontologiques de la réalité; elle doit raccorder l'expérience à l'horizon de l'être.

Ce qui précède montre en définitive que l'eschatologie ladrièrienne participe de l'occultation de l'avenir typique du mode de pensée se déployant sous l'horizon de la métaphysique de l'être et qui repose sur une approche contemplative de l'histoire et de l'historicité insuffisamment critique. L'eschatologie demeure ici d'abord et avant tout une protologie : l'*eschaton* est toujours déjà interprété en fonction d'un *prôton*. Metz décrit admirablement la situation :

Par cette identification tacite de l'histoire et de l'histoire des origines, de l'histoire et de l'histoire de ce qui est advenu, le rang et la primauté de l'avenir restent cachés. L'avenir apparaît comme étant exclusivement un corrélat du présent, et non plus comme une réalité fondée sur elle-même, s'appartenant à elle-même, qui n'a justement pas le caractère subsistant et du donné et qui, pour cette raison ne peut devenir objet de l'ontologie — au sens classique du mot. Le traitement purement métaphysique et ontologique du problème de l'historicité fait perdre de vue la place qu'y occupe l'avenir¹⁸.

Cette occultation de l'avenir tient à l'essence même de la métaphysique, qui est incapable de penser l'avenir adéquatement : « C'est un autre horizon du temps qui s'affirme en elle : le " toujours " du présent qui dure et qui est toujours — déjà. Le naissant, ce qui-n'est-pas-encore, ce qui-n'a-jamais-été, le "nouveau" ne peut, par définition devenir l'objet d'une conscience purement contemplative (Bloch) »¹⁹. Mais cette occultation de l'avenir est aussi celle de l'histoire, puisque l'avenir représente l'élément constitutif de l'histoire en tant que telle :

Aussi longtemps qu'on pense l'histoire en donnant la primauté à l'origine et au présent, on peut la penser comme une réalité passée et subsistante et donc la comprendre comme nature et, dans ce sens, l'ontologiser. C'est seulement par rapport à l'avenir que l'histoire peut être distinguée de tout « devenir » qui n'a pas à proprement parler un avenir mais un but (représenté et dans ce sens subsistant) et qui (...) relève de l'ontologie de la nature²⁰.

*
* *

¹⁸ J.-B. Metz, *op. cit.*, p. 112.

¹⁹ *Ibid.*, p. 113.

²⁰ *Ibid.*

Le caractère aporétique du concept philosophique d'*eschaton* chez Ladrière nous conduit à poser la question suivante : qu'en est-il du rapport de l'*eschaton* philosophique à celui de la foi ? Une telle interrogation s'impose en vertu du fait que la structure philosophique de l'*eschaton* est empruntée à celle de la foi. Or celle-ci met précisément en oeuvre la conception que nous venons de critiquer. L'interprétation philosophique de l'*eschaton* est surdéterminée chez Ladrière par une vision eschatologique de la foi chrétienne axée sur le primat du déjà et de la présence. Cette surdétermination théologique renforce l'occultation de l'avenir et soustrait définitivement la conceptualisation ladrièreenne à une véritable pensée de l'*eschaton*.

La philosophie de Ladrière, nous avons eu l'occasion de le noter, est largement influencée par celle de Blondel. Elle est bien en ce sens une philosophie chrétienne, c'est-à-dire une démarche qui, tout en reconnaissant d'entrée de jeu la discontinuité radicale qui sépare le discours de la raison de celui de la foi, cherche à mettre à évidence la possibilité immanente de la révélation, comme réponse à cette attente, à ce désir existentiel de nouveauté absolue qui anime l'existence. Une telle démarche montre que l'expérience humaine correspond à une attente secrète, dont elle porte le pressentiment et l'exigence. Elle manifeste, en faisant apparaître une ouverture à une révélation possible, en mettant en lumière une connivence secrète entre le désir et la foi, que l'existence est accordée, en vertu de sa constitution même, à la révélation. Mais cette ouverture doit demeurer une possibilité, et non pas s'imposer comme une nécessité d'essence. Une telle démarche comprenant l'existence comme attente d'un accomplissement qui ne peut venir que de la foi cherche résolument à demeurer en deçà de la foi. Elle ne peut s'empêcher toutefois de se reconnaître, en vertu de sa structure même, déjà aimantée secrètement par ce terme qu'elle indique, bien qu'il lui demeure inaccessible puisqu'il excède

absolument ses propres ressources²¹. Toute l'oeuvre philosophique de Ladrière est un effort pour exhiber, en vertu du rapport intrinsèque entre l'histoire du salut et la réalité de l'existence humaine, les conditions de possibilité de la foi, c'est-à-dire ce qui, dans la structure même de l'existence, rend possible mais non nécessaire son assumption dans la dynamique du salut.

La difficulté récurrente d'une telle démarche réside dans le passage qu'elle opère indûment entre l'optatif et le constatif : l'on démontre la possibilité éventuelle d'un événement souhaitable dont on sait par ailleurs qu'il a eu lieu. Cette confusion repose sur une eschatologie théologique déficiente que l'on retrouve précisément chez Ladrière. La tension pourtant clairement affirmée entre le « déjà » et le « pas encore » se trouve là encore réduite au seul « déjà »²². La citation suivante en témoigne, dans sa concision même : « Le Royaume de Dieu est à venir, mais en tant qu'il est déjà parmi nous. »²³. À nouveau, comme au plan philosophique, l'affirmation du primat du « déjà » conduit à celle de la présence. Le Christ en effet surplombe tous les temps : « Le Christ qui est à venir est le Christ qui est venu, et il est déjà présent dans notre histoire comme celui qui est attendu dans la foi. »²⁴ On retrouve l'insistance de la théologie existentielle sur l'aujourd'hui de la foi²⁵.

²¹ Préface à Winckelmans de Cléty, *L'univers des personnes*, p. XI suiv. Voir *PAPC*, en particulier p. 39-40 et « Approche philosophique de la mystique », p. 92.

²² Un passage comme le suivant ne nous semble pas invalider notre jugement : « Quel que soit l'acquiescement de la foi, elle ne sait pas d'avance où elle sera menée, ni ce qui en définitive adviendra. La signification de la présence du Christ parmi nous demeure ouverte. Et c'est la vie chrétienne de chaque jour, qui la fait voir peu à peu. Elle reste pourtant entièrement relative à la perspective eschatologique, qu'elle institue et une réserve marque toujours la distance qui sépare le maintenant de la vie de foi de ce qui s'annonce dans l'espérance. » (*CDR*, p. p. 228. Voir p. 231). Voir aussi *AS I*, p. 229.

²³ *DSI*, p. 218.

²⁴ *Ibid.*, p. 218-219.

²⁵ *Ibid.*, p. 217. « C'est le Christ à venir, et à venir comme déjà présent, enveloppant déjà l'histoire d'un bout à l'autre, qui nous révèle pleinement la signification de ce qui se fait dans cette création. On pourrait dire que la personne du Christ est présente à la fois d'une présence historique concrète et comme annonce de la pleine

Nous l'avons dit précédemment : l'eschatologie de la foi détermine formellement celle de la raison. En vertu de l'analogie structurale qui relie les deux ordres, la structure eschatologique de la raison est très exactement le calque de la structure eschatologique du salut. Mais il y a ici beaucoup plus au fond qu'un rapport structurel. L'*eschaton* de la raison nous conduit de la forme à la substance; sa détermination n'est pas circonscrite au plan du constitutif formel, mais s'étend aussi à la figure du Christ. La structure eschatologique de la raison constitue certes en premier lieu la condition de possibilité du salut. Mais elle ne tire tout son sens que de ce qu'elle est appel, exigence même, du don du salut. Si l'espérance de la raison n'est pas illusoire, c'est parce que cette espérance est fondée sur la grâce : la raison est espérance d'un salut qui a été *effectivement* donné en Jésus-Christ. Ce glissement du constitutif à l'effectivité de la foi est illustré dans les lignes suivantes :

L'eschatologie de la raison, qui n'en est vérité que la structure formelle de son devenir, apparaît alors comme condition structurale de la réceptivité de l'esprit humain à l'égard de l'eschatologie du salut qui est fondée, en tout cas du point de vue de la foi, sur l'événement réel déjà advenu et contenant déjà en lui l'événement dernier encore à survenir de la résurrection du Christ²⁶.

L'instauration de la raison, nous dit Ladrière dans la même veine, apparaît comme « une sorte d'image en creux, dont toute la vertu est d'être, comme simple structure, donnée sous la forme d'un devenir historique, lieu et support d'une événementialité authentique, en laquelle s'accomplit effectivement le mystère de la destinée. »²⁷ L'instauration de la raison est assumée dans le devenir

effectivité, en un mot qu'elle est de nature eschatologique. Mais cela signifie que dans sa réalité historique, sa réalité eschatologique est déjà présente. De telle sorte qu'en participant à sa vie, nous sommes déjà dans sa réalité eschatologique. Le royaume de Dieu qu'il annonce est à venir [...]. Mais en même temps, il est déjà parmi nous. » (*CDR*, p. 231). Voir encore *TH* (1996), p. 55. On trouvera une belle illustration de cette théologie de la présence dans les pages de Ladrière consacrées à l'Eucharistie, *AS* II, p. 322 suiv.

²⁶ *UCIF*, p. 115. « Ne pouvons-nous pas penser, s'interroge Ladrière, que la structure eschatologique de la raison est très exactement la structure d'accueil dans laquelle notre existence peut assumer la structure eschatologique du salut ? » (*PEP*, p. 191)

²⁷ *PEP*, p. 191.

du salut au sens où elle est accueillie dans la structure propre de la dynamique du salut. Le devenir de la raison est accordé à l'événement du salut en vertu de sa structure eschatologique. C'est précisément cette capacité d'accueil du don de la foi qui confère à la structure eschatologique de la raison tout son sens. Le mystère christique est la vérité du devenir de la raison.

La foi assume l'espérance de la raison en la fondant et la justifiant, sans pour autant s'imposer comme nécessaire. Cette assumption de l'eschatologie de la raison par celle de la foi confère à l'eschatologie de la raison son sens christique; elle fait de la raison une figure de l'espérance de la foi. Ainsi associée au mystère même du Christ, la raison se découvre intérieure au fait chrétien :

Ce que la foi fait voir, c'est que l'avènement de la raison (ou plus exactement ce qui est en attente dans les entreprises de la raison) est une partie de la signification de la présence du Christ dans l'histoire, de ce qu'on pourrait appeler l'événement christique. Autrement dit, elle fait voir que la destinée de la raison est intérieure au fait chrétien²⁸.

Malgré la distance qui sépare l'ordre de la foi et celui de la raison, la destinée de la raison ne prend tout son sens que dans la foi. Une telle interprétation repose sur une identification typique du Christ et du *logos* qui s'appuie sur le prologue de Jean²⁹. Le Christ est présenté comme l'âme, comme le principe de la construction de la raison. Dans cette optique, « c'est dans le devenir chair du Verbe éternel que se révèle en définitive la signification de l'historicité »³⁰. Nous retrouvons ces lignes de Ladrière déjà citées : « L'espérance de la raison, c'est l'anticipation résolue d'un événement qui ne peut être qu'un "eschaton" et qui, comme tel, est *maintenant* parce que, depuis toujours, il a déjà eu lieu. » Cet événement, c'est le Christ, que la foi confesse comme l'*alpha* et l'*oméga*.

²⁸ DSI, p. 217-218.

²⁹ Évangile de Jean, I, 1-18.

³⁰ DSI, p. 217. Voir CDR, p. 226.

*

* *

L'enjeu de notre critique porte au fond sur la légitimité du passage d'une eschatologie de l'optatif à une eschatologie du descriptif³¹. Si l'eschatologie désigne la dimension d'anticipation et de projection d'un horizon ultime d'accomplissement, ne faut-il pas, pour en préciser la spécificité, préférer résolument l'optatif au descriptif ? L'eschatologie serait alors véritablement un postulat de la raison pratique, c'est-à-dire une espérance gagée à même l'imprévisibilité de l'avenir et l'opacité de l'histoire. Mais interroger en ce sens, c'est ouvrir un nouveau chemin de pensée, là même où le nôtre s'achève.

³¹ Nous nous inspirons ici des réflexions de Ricoeur sur la possibilité d'une eschatologie de la mémoire. Voir *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 595, 642 suiv.

BIBLIOGRAPHIE

1. Oeuvres de JEAN LADRIÈRE

1.1 Livres

Les limitations internes des formalismes. Paris, Gauthier-Villars, 1957 [réédition 1992].

La science, le monde et la foi. Tournai, Casterman, 1972.

Vie sociale et destinée. Gembloux, Duculot, 1973.

Les enjeux de la rationalité. Le défi de la science et de la technologie aux cultures. Paris, Aubier-Montaigne, 1977 [Réédition, suivie de *Existence, éthique et rationalité*, Montréal, Liber, 2001].

L'Articulation du sens, vol. I : *Discours scientifique et parole de foi* ; vol. II : *Les langages de la foi*. Paris, Cerf, 1984.

L'éthique dans l'univers de la rationalité. Montréal, Fides, 1997.

1.2 Articles

« La notion de monde dans la cosmologie scientifique et dans la cosmologie philosophique », dans Antonelli, M. T. et alii, *Il Mondo, nelle prospettive cosmologica, assiologica, religiosa. Atti del XIV Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari- Gallarate 1959*. Brescia, 1960, p. 61-77.

« La mutation scientifique et technique de la société », dans Spaey, J. (avec la coll. de Defay, J., Ladrière, J., Stenmans, A. et Wautrequin, J.), *Le développement par la science. Essai sur l'apparition et l'organisation de la politique scientifique des États*, Paris, Unesco, 1969, p. 35-52.

« Le rôle de la notion de finalité dans une cosmologie philosophique », *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), p. 143-181.

Préface, Winkelmans de Cléty, Ch., *L'univers des personnes*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 11-26.

« Langage scientifique et langage spéculatif », *Revue Philosophique de Louvain*, 69 (1971), p. 92-132 et 250-282.

« Sciences B. Sciences et discours rationnel », dans *Encyclopædia Universalis*, vol. 14, 1972, p. 721-725.

- « Le statut de la science dans la dynamique de la compréhension », dans Coll., *Chemins de la raison*. Paris, Desclée de Brouwer. 1972, p. 29-46.
- « L'action comme discours de l'effectuation », dans *Centre d'Archives Maurice Blondel, Journées d'inauguration 30-31 mars 1973. Textes des interventions*, Louvain. Éditions de l'Institut supérieur de Philosophie, 1973, p. 17-28.
- « D'une conception représentationniste à une conception opératoire de la pratique scientifique », dans *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, 17-22 September 1973. Varna (Bulgaria), 2, Sofia. 1973, p. 331-334.
- « La logique et la forme », *Cahiers internationaux de symbolisme*, 2-23 (1973), p. 35-63.
- « Le rôle de l'interprétation en science, en philosophie et en théologie », dans Coll., *Science-Philosophie-Foi*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 213-243.
- Préface, Nguyen-Hong-Giao, *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard*, Paris, Beauchesne, 1974, p. 5-30.
- Préface, De Bruyne, P., Herman, J. et De Houthete, M., *Dynamique de la recherche en sciences sociales. Les pôles de la pratique méthodologique*, Paris, PUF. 1974, p. 5-19.
- « Vérité et praxis dans la démarche scientifique », *Revue philosophique de Louvain*, 72 (1974), p. 284-310.
- « Exposé de synthèse », *Revue des Questions scientifiques*, 145 (1974), p. 139-166. Repris dans Fourez, G., Malherbe, J.-F., Thill, G. (éds.), *Méthodes scientifiques et problèmes réels*. Colloque de Namur — juin 1973. Namur. Presses Universitaires de Namur, 1974, p. 168-195.
- « Marxisme et rationalisme », *La foi et le temps*, 6 (1975), p. 541-565.
- « L'abîme », dans Beaufret, J. et alii., *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison*, I, Bruxelles. Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 171-191.
- « Synthèse », dans Pax Romana (Mouvement international des intellectuels catholiques. Secrétariat international des questions scientifiques. colloque, 3e, Rome, 1976), *Le pouvoir de l'homme sur la vie*, Paris, Desclée de Brouwer. 1976, p. 219-247.
- « L'inertie du champ épistémologique », dans Coll., *Colloques d'Histoire des Sciences, I (1972) et II (1973)*, Louvain, Bureau du Recueil. Bibliothèque de l'Université, Éditions Nauwelaerts, 1976, p. 3-12.
- « La sémantique du langage philosophique », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1-2 (1976), p. 37-71.

- Préface, Malherbe, J.F., *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, PUF, 1976, p. 9-28.
- Préface, Piasser, A., *Pour une sociologie scientifique. Épistémologie comparée de l'analyse conceptuelle*, Paris, Mouton, 1976, p. XI-XXVIII.
- « La philosophie et son passé. Durée et simultanéité », *Revue philosophique de Louvain*, 75 (1977), p. 332-357.
- « La finalité de la science dans le contexte politique », dans Philippart, A. (éd.), *Éthiques. contexte politique. critère de choix de la science*, C.R. Science et Politique A.I.S.P., Bruxelles, 1977, p. 13-28.
- « La problématique actuelle de la philosophie chrétienne », dans Coll., *Il senso della filosofia cristiana, oggi*. Atti del XXXII Convegno del Centro di studi filosofici tra professori universitari - Gallarate 1977, Brescia, Morcelliana, 1978, p. 28-43 et p. 334-341.
- « La pensée scientifique et l'intention apologétique », *Communio*, 3 (1978), p. 54-69.
- « Les sciences humaines et le problème de la scientificité », *Les études philosophiques*, 2 (1978), p. 131-150.
- « Contribution », dans Havet, J. (dir.), *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines. Deuxième partie/Tome second : Science juridique, philosophie*, Paris, Unesco, 1978, p. 1154-1162, 1165-1190.
- Préface, Hottois, G. *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1979, p. 9-18.
- « Le logique et le réel », dans Weingartner, P. et Morscher, E. (eds), *Ontology and Logic. Proceedings of an International Colloquium (Salzburg, September 1976)*, Berlin, Duncker & Humblot, 1979, p. 157-184.
- « Théorie et pratique dans la démarche scientifique », dans D'Amore, B. et Giordano, A. (dir.), *Teoria e prassi*. Atti del VI Congresso internazionale (Genova-Barcellona, 8-15 Settembre 1976), vol. I, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1979, p. 73-87.
- « Anthropologie et cosmologie », dans De Waelhens, A. et alii., *Études d'anthropologie philosophique*, Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1980, p. 154-166.
- « Les incertitudes de l'épistémologie », dans Coll., *Acta van het interdisciplinar colloquium over communicatie tussen wetenschapssystemen (VUB, 1. 2 en 3 maart 1978)*, Bruxelles, V.U.B., 1980, p. 255-283.

- « Philosophie chrétienne et science », dans Zycinski, J.M (éd.). *The Human Person and Philosophy in the Contemporary World*. Cracovie. Pontifical Faculty of Theology. 1980. p. 385-405.
- « La situation actuelle de la philosophie et de la pensée de Saint Thomas », dans D'Amore, B. (a cura di), *Tommaso d'Aquino nel i centenario dell'enciclica 'Aeterni Patris'. Atti del convegno organizzato a Roma dalla Società internazionale Tommaso d'Aquino e dalla Pontificia Università 'S. Tommaso d'Aquino'. Roma 15-16-17 novembre 1979*, Rome. Società internazionale Tommaso d'Aquino. 1981, p. 71- 100.
- « Logique et mystique ». dans Gruber, W.. Ladrière, J.. Leser, N. (hrsg.). *Wissen-Glaube-Politik. Festschrift für Paul Asveld*, Graz, Verlag Styria. 1981, p. 73-82.
- « Courants d'antiscience, causes et significations », dans Secrétariat International des Questions Scientifiques (SIQS) (du M.I.I.C.), *Science et antiscience*, Paris. Le Centurion. 1981. p. 11-35.
- « Le problème de l'âme et du corps dans la philosophie empiriste », dans Groupe de synthèses de Louvain, *La signification du corps*. Cabay, Louvain-la-Neuve, 1981, p. 127-144.
- « Science et anti-science ». dans Groupe de synthèse de Louvain, *Responsabilité éthique dans les sciences*. Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 1982, p. 193-213.
- « Philosophie et politique », dans Biemel, W. et alii, *Qu'est-ce que l'homme? Philosophie / Psychanalyse*. Bruxelles. Facultés Universitaires Saint-Louis, 1982. p. 303-324.
- Préface. Robert, J.-D.. *Approches contemporaines de Dieu en fonction des implications philosophiques du Beau*, Paris. Beauchesne, 1982, p. 5-26.
- « Sur la notion de critère ». *Concilium*, 175 (1982), p. 25-32.
- « Philosophie des sciences », dans *Académie Royale de Belgique. Actes du Colloque Francqui*. Bruxelles. Palais des Académies. 1983, p. 38-63.
- « Raison scientifique et raison a-scientifique » dans Diemer, Alwin (Hrsg.), *16^{ème} Congrès mondial de philosophie 1978*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1983, p. 269-277.
- « Aperçu sur la philosophie de A. N. Whitehead », dans Florival, G. (éd.), *Études d'anthropologie philosophique*. 2, Louvain-la-Neuve. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1984, p. 156-183.
- « Science-Rationalité-Croyance ». dans Poupard, P. (dir.), *Dictionnaire des religions*, Paris, PUF, 1984, p. 1552-1556.
- « Approche philosophique du concept de temps », in Morren, L. et alii, *Temps et devenir*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve, 1984, p. 293-329.

- « Types de langage », dans Groupe de synthèses de Louvain. *Langage et symbole*. Louvain-la-Neuve. Presses Universitaires de Louvain-la-Neuve. 1984, p. 23-51.
- « Allocution de clôture », XIXe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (Bruxelles-Louvain-La-Neuve : 6-9 septembre 1982), *Justifications de l'éthique*. Bruxelles. Éditions de l'Université de Bruxelles. 1984, p. 15-17.
- « La philosophie et les expériences naturelles » dans Florival, G. (éd.). *Études d'anthropologie philosophique*, 2. Louvain-la-Neuve. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1984, p. 301-310.
- « Philosophie politique et philosophie analytique », dans Ladrière, J. et Van Parijs, Ph. (dir.). *Fondements d'une théorie de la justice. Essais critiques sur la philosophie politique de John Rawls*. Louvain-la-Neuve. Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie. 1984, p. 212-259.
- « Théologie et historicité », in Chenu, M.-D. et alii.. *Une école de théologie : le Saulchoir*. Paris. Cerf. 1985, p. 61-79.
- Préface. Coll.. *La justice sociale en question ? Contributions à une recherche réalisée par l'Association des dirigeants et cadres chrétiens (ADIC). avec le concours des Facultés universitaires Saint-Louis (FUSL)*. Bruxelles. Publications des Facultés universitaires Saint-Louis . 1985, p. 7-30
- « Qu'est-ce que le codéveloppement ? ». *Cultures et développement*, 17 (1985), p. 339-356.
- « Raison et eschatologie ». *Revue de l'Université d'Ottawa / University of Ottawa Quartely*, 55 (1985), p. 173-192.
- «Exposé de synthèse », dans van der Bruggen, C., Ladrière, J., Morren, L., *Éthique, science et foi chrétienne*. Louvain-la-Neuve. Presses de Louvain-la-Neuve, 1985, p. 357-382.
- « Rationalité et irrationalité en politique ». *Dialectica*, 39 (1985), p. 292-296.
- « L'universalité du salut du point de vue philosophique », dans Van Cangh, J.-M. (éd.). *Salut universel et regard pluraliste*. Paris, Desclée, 1986, p. 131-163.
- « La conception chrétienne de l'homme ». *Athéisme et Dialogue*, 21 (1986), p. 384-396.
- « Logique et argumentation », dans Meyer, M. (dir.), *De la métaphysique à la rhétorique*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles. 1986, p. 23-43.
- « Scientific and Ethical Rationality », dans Barcan Marcus, R. et alii (éds), *Logic, Methodology and Philosophy of Science VII*, Amsterdam, Elsevier. 1986, p. 699-710.
- « Le devenir de la rationalité ». *La revue nouvelle*, 84 (1986), p. 229-247.

- « La normativité de la pensée scientifique », dans Coll., *Philosophies et sciences*. Bruxelles. Éditions de l'Université de Bruxelles. 1986, p. 25-47.
- « Approches philosophiques de l'idée de création », dans Derousseaux, L. (dir.), *La création dans l'Orient ancien*. Congrès de l'ACFEB. Lille (1985). Paris, Cerf. 1987, p. 13-38.
- Préface. Isaye, G., *L'affirmation de l'être et les sciences positives*. Paris/Namur. Lethielleux/Presses Universitaires de Namur. 1987, p. 9-23.
- « Les apories de l'ontologie », dans Marx, J. (éd.), *Athéisme et agnosticisme. Colloque de Bruxelles —Mai 1986*, Bruxelles. Éditions de l'Université de Bruxelles. 1987, p. 151-165.
- « Science, Technology and the Historicity of Reason », *Dialectics and Humanism*. 14 (1987). p. 21-32.
- Préface. Crahay, A., Michel Serres. *La Mutation du Cogito. Genèse du Transcendantal Objectif*. Bruxelles. De Boeck. 1988, p. 9-15.
- « Approche philosophique de la mystique », dans Van Cangh, J.-M (éd.), *La mystique*. Paris, Desclée. 1988, p. 81-103.
- « L'invention politique », dans Abensour, M. et alii., *Phénoménologie et politique. Mélanges offerts à Jacques Taminiaux*. Bruxelles, Ousia. 1989, p. 363-395.
- « Une sociologie dialectique », dans Molitor, M., Remy, J., Van Campenhoudt, L. (dir.), *Le mouvement et la forme. Essais sur le changement social en hommage à Maurice Chaumont*. Bruxelles. Facultés Universitaires Saint-Louis. 1989, p. 47-61.
- « La forme et le sens », dans A. Jacob (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. I. L'univers philosophique*. Paris. PUF. 1989, p. 475-492.
- « Temps et histoire », dans Grotard, P., Thieffry, D. (éds), *Le temps. Actes du Colloque de philosophie des sciences tenu à l'U.L.B. les 29 et 30 janvier 1988*. Bruxelles, Université Libre de Bruxelles. 1989, p. 58-86.
- Préface, Vallery, J., *Passages*, Bruxelles. Éditions Vie Ouvrière/Lumen Vitae, 1989, p. 7-19.
- « Temps historique et temps cosmique », *Études phénoménologiques*. 6 (1990), p. 85-117.
- « Cent ans de philosophie à l'Institut Supérieur de Philosophie », *Revue Philosophique de Louvain*. 88 (1990), p. 168-213.
- « Introduction » et « Le christianisme et le devenir de la raison », dans Ducret, R., Hervieu-Léger, D. et Ladrière, P.(éds), *Christianisme et modernité*, Paris, Cerf, 1990, p. 17-33 et 211-232.

- « L'université catholique et l'intelligence de la foi », dans Croteau, J. (éd.), *Défis présents et à venir de l'université catholique-Present and Future Challenges Facing Catholic Universities. Actes du colloque international du centenaire de l'Université St-Paul 1989*. Ottawa. Université St-Paul, 1990, p. 103-121.
- « Raison et existence », dans 1951-1991. *Image d'une époque. Exposition à l'occasion de la célébration du soixantième anniversaire de Sa Majesté le Roi Baudoin et du quarantième anniversaire de Son règne*. Palais des Beaux-Arts de Bruxelles, 1 mars - 12 mai 1991. Bruxelles. Palais des Beaux-Arts, 1990, p. 405-413.
- « Les figures de la raison », dans Florival, G. (éd.), *Figures de la rationalité. Études d'anthropologie philosophique*, 4, Paris, Vrin, 1991, p. 105-128.
- Préface. Feltz, B., *Croisées biologiques. Systémique et analytique. Écologie et biologie moléculaire en dialogue*. Bruxelles. Ciaco, 1991, p. 7-17.
- « Herméneutique et épistémologie », dans Greisch, J. et Kearney, R. (éds), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris, Cerf, 1991, p. 107-125.
- « Le destin des sociétés industrielles et la foi chrétienne », dans Van Parijs, P. et Chaumont, J.-M. (éds), *Les limites de l'inéluctable*, Bruxelles, De Boeck, 1991, p. 206-220.
- « De la critique de la société industrielle à la critique de la modernité », *Revue philosophique de Louvain*, 89 (1991), p. 5-21.
- « Vérité et sagesse », dans Agazzi, E. (éd.), *Science et sagesse. Entretiens de l'Académie Internationale de Philosophie des Sciences*. 1990. Fribourg (Suisse). Éditions Universitaires, 1991, p. 19-35.
- « Individu et individuation », dans Pierre-Noël Maynaud (textes réunis par), *Le problème de l'individuation*, Paris, Vrin, 1991, p. 9-26.
- « Le problème de la démarcation entre science et philosophie », dans Bouveresse, R. et Barreau, H. (dir.), *Karl Popper. Science et philosophie*, Paris, Vrin, 1991, p. 19-47.
- « Le destin de la rationalité », *Académie Royale de Belgique. Bulletin. Classe des Lettres et des Sciences Morales et politiques*, 5 (1992), p. 161-173.
- « La pertinence d'une philosophie de la nature », dans Colin, P. et alii., *De la Nature. De la Physique Classique au Souci Écologique*, Paris. Beauchesne, 1992, p. 63-93.
- « L'éthique et la dynamique de la raison », *Rue Descartes*, 7 (1993), 47-69.
- « Les incertitudes de la conscience historique », *Cahiers de l'École des sciences philosophiques et religieuses*, 13 (1993), p. 49-73.

- « L'état de la philosophie aujourd'hui », dans Coll., *Où en est la philosophie ?*. Wavre-Limal (Belgique). Edifie L.L. N., 1993, p. 11-35.
- « Event », dans Boileau D. A. et Dick, J. A. (éds), *Tradition and Renewal. Philosophical Essays Commemorating the Centennial of Louvain's Institute of Philosophy*, vol. 3. Leuven. Leuven University Press, 1993, p. 147-164.
- « La perspective eschatologique en philosophie », dans J.-L. Leuba (dir.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, Paris. Cerf. 1994, p. 175-191.
- « Le panorama de l'Europe du point de vue de la philosophie et des sciences de l'esprit », dans Hünemann, P. (dir.), *La Nouvelle Europe. Défi à l'Église et à la théologie*, Paris, Cerf, 1994, p. 45-65.
- « Le projet philosophique et la foi chrétienne », *Revue philosophique de Louvain*, 92 (1994), p. 295-311.
- « Historicité et Vérité. Approche philosophique », *Le Supplément*, 188-189 (1994), p. 11-52.
- Préface. Guillaume, A.-M., *Mal, mensonge et mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Namur. Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix. 1995.
- « Théologie et modernité », *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996), p. 174-199.
- « Théologie et historicité », dans Dion, M. et Melançon, L. (dir.), *Un théologien dans la cité. Hommage à Lucien Vachon*, Montréal, Bellarmin, 1996, p. 49-71.
- « Introduction » et « L'espérance de la raison », dans Greisch, J., Florival, G. (dir.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière*. Centre international de Cerisy-la-Salle. Actes de la décade du 21 au 31 août 1995, Paris. Peeters. 1996, p. VII-IX et p. 361-387.
- Préface. Maesschalck, M., *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*. Paris, Peeters, 1996, p. IX-XXIV.
- « Responsabilité de la philosophie », dans Dillens, A.-M. (dir.), *La philosophie dans la cité. Hommage à Hélène Ackermans*. Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis. 1997, p. 143-155.
- Préface. Aguirre Oraa, J.M., *Raison critique ou raison herméneutique ? Une analyse de la controverse entre Habermas et Gadamer*. Paris. Cerf, 1998, p. 7-20.
- « Avant-propos : la tradition philosophique et l'idée de création », *Mélanges de Science Religieuse*, 55 (1998), p. 5-14.
- « La finalité. Exposé introductif », *Le Supplément*, 205 (1998), p. 11-47.

- « Peut-on penser philosophiquement une espérance ? », dans Frogneux, N. et Mies, F. (éds). *Emmanuel Lévinas et l'histoire. Actes du Colloque international des Facultés universitaires Notre-Dame de la Paix (20-21-22 mai 1997)*. Paris, Cerf, 1998, p. 263-286.
- « Rationalité et croyance », *Où va Dieu ?*. Bruxelles, Éd. Complexe [*Revue de l'Université de Bruxelles*] 1999, p. 283-297.
- « Rationalité », dans Lecourt, D. (dir.), *Dictionnaire d'histoire et de philosophie des sciences*. Paris, PUF, 1999, p. 799-801.
- « Le rationnel et le raisonnable », dans Morin, E. et alii. *Le défi du XXI^e siècle. Relier les connaissances*, Paris, Seuil, 1999, p. 403-419.
- « The Role of Philosophy in the Science-Theology Dialogue », dans Gregersen, N. H., Görmann, U. et Wassermann, C. (eds), *The Interplay Between Scientific and Theological Worldviews, Part I*. Genève, Labor et Fides, 1999, p. 217-237.
- « Science et sagesse », dans Mies, F. (éd.), *Toute la sagesse du monde. Hommage à Maurice Gilbert, s.j.*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1999, p. 457-475.
- « L'ultime du savoir et la rencontre de l'Ultime. Religion et science », *Archives de philosophie*, 63 (2000), p. 183-194.
- « La temporalité du possible », *Science et Esprit*, 53 (2001), p. 21-47.

2. Ouvrages sur JEAN LADRIÈRE

- Gardies, J.L. et alii., « Ladrière, Jean », dans Mattéi, J.-F. (dir.), *Les oeuvres philosophiques. Dictionnaire*, 2 [Jacob, A. (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, III*]. Paris, PUF, 1992, p. 3439-3441.
- Greisch, J. et Florival, G. (dir.), *Création et événement. Autour de Jean Ladrière. Actes de la décade du 21 au 31 août 1995*. Paris, Peeters, 1996.
- Maesschalck, M., « Pour une critique du formalisme en éthique. En hommage à Jean Ladrière », *Science et Esprit*, 48 (1996), p.136-152.
- Malherbe, J.-F., *Le langage théologique à l'âge de la science*. Paris, Cerf, 1985.
- Natale, M.R., « Ipotesi di metafisica. Modello matematico, creazione, eschaton. Una lettura dell'opera di Jean Ladrière », *Sapienza* 45 (1992), p. 632-656.

3. Articles et ouvrages consultés

Agamben, G., *Le temps qui reste*, trad. J. Revel, Paris, Rivages, 2000.

Arendt, H., « Le concept d'histoire : ancien et moderne », dans *La crise de la culture. Huit exercices de pensée politique*, trad. P. Lévy, Paris, Gallimard, 1972, p. 58-120.

Bachelard, S., *La conscience de rationalité: étude phénoménologique sur la physique mathématique*, Paris, PUF, 1958.

Bernet, R., Kern, I., Marbach, E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1993.

Biemel, W., « Les phases décisives dans le développement de la philosophie de Husserl » dans *Husserl. Colloque philosophique de Royaumont (3^e, 1957)*, Paris, Minuit, 1959, p. 32-59.

_____. « Réflexions à propos des recherches husserliennes de la Lebenswelt », *Tijdschrift voor filosofie*, 33 (1971), p. 659-683.

_____. (hrsg.), *Phänomenologie Heute. Festschrift für Ludwig Landgrebe*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.

Blanché, R., *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, PUF, 1967.

_____. *L'épistémologie*, Paris, PUF, 1983.

Bloch, E., *Le Principe espérance*, 3 vols, trad. F. Wuilmart, Paris, Gallimard, 1959-1991.

Blondel, M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893 ; réimpr. Paris, PUF, 1950.

Blumenberg, H., *La légitimité de la modernité* (1966), trad. fr. M. Sagnol et alii., Paris, Gallimard, 1999.

Bourgeois, B., « L'histoire de la raison selon Kant », *Revue de théologie et de philosophie*, 115 (1983), p. 165-174.

Boutot, A., *Heidegger*, 2^e éd., Paris, PUF, 1991.

Boehm, R., « La phénoménologie de l'histoire », *Revue Internationale de Philosophie*, 19 (1965), p. 54-73.

Brand, G., *Welt. Ich und Zeit. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1969.

- _____. « The Structure of the Life-World According to Husserl », *Man and World*, 6 (1973), p. 143-162.
- _____. « Horizont. Welt, Geschichte », *Phänomenologische Forschungen*, 5 (1977), p. 14-89.
- Breton, S., « Le thème de l'espérance et la réflexion philosophique », in Biemel, W. et alii., *Savoir, faire, espérer : les limites de la raison I*, Bruxelles, Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis, 1976, p. 43-62.
- Bultmann, R., *Histoire et eschatologie*, trad. R. Brandt, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959.
- Carr, D., *Phenomenology and the Problem of History*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1974.
- _____. « Husserl's Problematic Concept of Life-World », in Elliston, Frederick A. and Mc Cormick, P. (ed. with introductions by), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, p. 202-212.
- _____. *Interpreting Husserl. Critical and Comparative Studies*, Dordrecht, M. Nijhoff, 1987.
- Cassirer, E., *La philosophie des lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966.
- Castillo, Monique, *Kant*, Paris, Vrin, 1997.
- Cavaillès, J., *Sur la logique et la théorie de la science*, 2^e éd., Paris, PUF, 1960.
- Cavallier, F., *Premières leçons sur la Raison dans l'Histoire de Hegel*, Paris, PUF, 1999.
- Claesges, U. und Held, K., *Perspektiven transzendentalphänomenologische Forschung. Für Ludwig Landgrebe zum 70. Geburtstag*, Den Haag, M. Nijhoff, 1972.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford, Clarendon Press, 1946.
- Court, R., *Forces et dérive des principes. Réflexions sur la raison moderne en procès*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1990.
- Cullmann, O., *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1946.
- _____. *Le Salut dans l'histoire. L'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*, Delachaux et Nietlé, Neuchâtel, 1966.
- Coll., *Die Phänomenologie und die Wissenschaften*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1976.
- Compton, J.J., « Understanding Science », *Dialectica*, vol. 16 (1963), p. 155-176.

_____. « Natural Science and the Experience of Nature ». in Edie, J. M., (ed.), *Phenomenology in America*, Chicago, Quadrangle Books, 1967, p. 80-95.

Dastur, F., *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.

_____. « Husserl », « Heidegger », dans Folscheid, D. (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, Paris, PUF, 1993, p. 253-291 et 293-331.

De Andia, Y., *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, Éditions Universitaires, 1975.

De Boer, Th., *The Development of Husserl's Thought*, transl. by Th. Plantinga, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978

Depraz, N., *La Crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935). Traduction et commentaire*, Paris, Hatier, 1992.

_____, *Husserl*, Paris, Armand Colin, 1999.

Desanti, J.-T., « La rationalité aujourd'hui », dans Jacob, A. (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle, vol. I : L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, p. 750-58.

_____, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1976.

Despland, M. *Kant on History and Religion*, Montréal/London, McGill/Queen's University Press, 1973.

Dosse, F., *L'histoire*, Paris, Armand Colin, 2000.

Dumas, A., « Compétences techniques et pertinence chrétienne », dans Lauret, B. et Refoulé, F. (dir.), *Initiation à la pratique de la théologie. 4 : Éthique*, Paris, Cerf, 1983, p. 58-70.

Edie, J.M., « Transcendental Phenomenology and Existentialism », dans Kockelmans, Joseph J., *Phenomenology. The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, Garden City (n.Y.), Doubleday, 1967, p. 237-251.

_____. Parker, F. H. et Schrag, C. O. (éds), *Patterns of the Life-World. Essays in Honour of John Wild*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1970.

_____. *Edmund Husserl's Phenomenology. A Critical Commentary*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1987.

- Elliston, F.A and Mc Cormick, P (eds.), *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977.
- Embree, L. et alii (eds), *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht, Kluwer, 1997.
- Farber, M. (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1940.
- _____, *Phenomenology and Existence*, N.Y., Harper & Row, 1967.
- Fichant, M., « L'épistémologie en France », in Châtelet, F. (dir.), *La philosophie, t. IV : au Xxe siècle*, Verviers (Belgique), Marabout, 1979, p. 129-172.
- Fink, E., « Welt und Geschichte / Monde et Histoire », trad. J. Ladrière et J. Taminiaux), dans *Husserl et la pensée moderne*, La Haye, Nijhoff, 1959, p. 143-172.
- Funke, G., « Phenomenology and History », in Natanson, M. (ed.), *Phenomenology and the Social Sciences*, vol. 2, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1973.
- Gadamer, H.-G., *Vérité et méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.
- _____, « Historical Transformations of Reason », in Geraets, Th. (éd.), *Rationality To-Day / La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1979, p. 3-14.
- _____, « Historicité », dans *Encycloæpedia Universalis, Corpus 11*, Paris, 1989, p. 513-517.
- Granel, G., *Le Sens du Temps et le la Perception chez Husserl*, Gallimard, 1968.
- Granger, G.-G., *La raison*, Paris, PUF, 1979.
- Greisch, J., « La Raison au pluriel », *Communio*, 17 (1992), p. 9-123.
- _____, « Le Poème de l'Histoire. Un modèle herméneutique de l'histoire de la philosophie et de la théologie », in Jossua, J.-P. et Sed, N.-J. (dirs), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Cerf, 1992, p. 141-172.
- _____, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Cerf, 1985.
- Grondin, J., *Emmanuel Kant*, Paris, Criterion, 1991.

- Gruwitsch, A., « Problems of Life-World », dans Natanson, M. (ed.), *Phenomenology and Social Reality : Essays in Memory of A. Schutz*, The Hage, Martinus Nijhoff, 1970, p. 35-61.
- _____, *Phenomenology and the Theory of Science*, Evanston, Northwestern University Press, 1974.
- _____, « The Last Work of Edmund Husserl », dans *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1966, p. 397-447.
- Habermas, J., *La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques*, trad. R. Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.
- Hammond, M, Howarth, J., Keat, Russell, *Understanding Phenomenology*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Hegel, G. W. F., *Science de la logique*, 3 vols, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne 1972-1981.
- _____. *La raison dans l'histoire*, trad., introd. et notes par K. Papaioannou, Paris, Plon, 1965.
- Heidegger, M., *Etre et temps* (1927), trad. E. Martineau,, Paris, Authentica, 1985.
- Housset, E., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- Husserl, E., *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- _____, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, transl. with an Introd. by D. Carr, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1989.
- _____, *L'origine de la géométrie*, trad. et introd. par J. Derrida, Paris, PUF 1962.
- _____, *Expérience et jugement*, trad. D. Souche, Paris, PUF, 1970.
- Harvey, Ch.W., *Husserl's Phenomenology and the Foundations of Natural Science*, Athens, Ohio University Press, 1989.
- Hunemann, Ph., Kulich, Estelle, *Introduction à la phénoménologie*, Paris, A. Colin, 1997.
- Janicaud, D., *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997.

- Janssen, P., *Geschichte und Lebenswelt*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- Kant, I., *Oeuvres philosophiques*, 3 vols, F. Alquié (éd.), Paris, Gallimard, 1980.
- _____, *Critique de la faculté de juger*, traduction, présentation, bibliographie et chronologie par A. Renaut, Paris, Aubier, 1995.
- Kelkel, A., « History as Teleology and Eschatology : Husserl and Heidegger », dans A.-T. Tymieniecka (ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology. The Irreducible Element in Man, Part III "Telos" as the Pivotal Factor of Contextual Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel (*Analecta Husserliana*, vol. IX), p. 381-411.
- Kersten, F., « The Life-World Revisited », *Research in Phenomenology*, 1 (1971), p. 33-62.
- Kisiel, Th. J. et Kockelmans, J. J. (eds), *Phenomenology and the Natural Sciences. Essays and Translations*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.
- _____, *Phenomenology and Physical Science*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1966.
- Kockelmans, J. J., « Phenomenological Conceptions of the Life-World », dans Tymieniecka, A.-T. (ed.), *The Moral Sense in the Communal Significance of Life*, Dordrecht, D. Reidel, (*Analecta Husserliana*, vol. XX), 1986, p. 339-355,
- Kockelmans, J.J., *Edmund Husserl's Phenomenology*, West Lafayette (IN.), Purdue University Press, 1994.
- Koselleck, R., *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. J. Hoock et M.-C. Hoock), Paris, EHESS, 1990.
- _____, *L'expérience de l'histoire* (trad. A. Escudier et alii., Paris, Seuil/Gallimard/EHESS, 1997.
- Kelkel, L., Schérer, R., *Husserl, sa vie, son oeuvre*, Paris, PUF, 1964.
- Krombach, H., « Husserl and the Phenomenology of History », in Windsor, Ph. (ed.), *Reason and History: or only a History of Reason*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1980, p. 89-112.
- Labarrière, P.-J., *Le Christ Avenir*, Paris, Desclée, 1983.
- Lacoste, J.-Y., *Expérience et Absolu*, Paris, PUF, 1994.

- Landgrebe, L., « Phenomenology as Transcendental Theory of History », in Elliston, Frederick A. and Mc Cormick, P., ed. with introductions by, *Husserl. Expositions and Appraisals*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, p. 101-113.
- Landgrebe, L., *The Phenomenology of Edmund Husserl. Six Essays*, edited with an Introduction by D. Welton, Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- Löwith, Karl, *Meaning in History*, Chicago, Chicago University Press, 1949.
- Lyotard, J.-F., *La phénoménologie*, Paris, PUF, 1954.
- Lacroix, J., *Maurice Blondel*, Paris, FUF, 1963.
- Létourneau, A., *L'herméneutique de Maurice Blondel. Son émergence pendant la crise moderniste*, Montréal, Bellarmin, 1999.
- Maritain, J., *Pour une philosophie de l'histoire*, trad. C. Journet, Paris, Seuil, 1957.
- Marx, W., *Reason and Life-World*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Metz, J. B., *Pour une théologie du monde*, trad. fr. H. Savon, Paris, Cerf, 1971.
- _____, *La foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale pratique*, trad. fr. P. Corset et J.-L. Schlegel, Paris, Cerf, 1979.
- Michalson, G.E., *The Historical Dimensions of a Rational Faith : The Role of History in Kant's Religious Thought*, Washington (D.C.), University Press of America, 1977.
- Mohanty, J. N., *Phenomenology. Between Essentialism and Transcendental Philosophy*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1997.
- Moltmann, J., *Théologie de l'espérance* (1964), trad. F. et J.-P. Thevenaz, Paris, Cerf-Mame, 1970.
- _____, *La venue de Dieu. Eschatologie chrétienne*, trad. J. Hoffmann, Paris, Cerf, 2000.
- Moran, D., *Introduction to Phenomenology*, London, Routledge, 2000.
- Muglioni, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant*, Paris, PUF, 1993.

- Müller, D., *Parole et histoire. Dialogue avec W. Pannenberg*, Genève, Laobr & Fides, 1983.
- Natanson, M., *Edmund Husserl. Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston, Northwestern University Press, 1973.
- _____, *Phenomenology, Role, and Reason*, Springfield (Ill.), Charles C. Thomas, 1974.
- Pannenberg, W., « Faith and Reason » and « The God of Hope » in *Basic Questions in Theology*, vol. II (transl. by G. H. Kehm), Philadelphia, Fortress Press, (1967) 1971, p. 46-64; 234-249.
- _____, « Eschatology and the Experience of Meaning » *Basic Questions in Theology*, vol. III (transl. by R. A. Wilson), London, SCM Press, (1971-1972), 1973, p. 192-210.
- Papaioannou, K., *La consécration de l'histoire. Essais*, Paris, Éditions Champ libre, 1983.
- Pazanin, A., *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.
- Popper, K. R., *La logique de la découverte scientifique*, trad. sur la 5e éd. angl. (1968) de N. Thyssen-Rutten et P. Devaux, Paris, Payot, 1973.
- Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- Paci, E., « Life-world, Time and Liberty in Husserl », dans Embree, Lester E., *Life-World and Consciousness. Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Northwestern University Press, 1972, p. 461-468.
- Patocka, J., *Le monde naturel comme problème philosophique*, trad. J. Danek et H. Declève, La Haye, Martinus Nijhoff, 1976.
- _____, *Introduction à la phénoménologie de Husserl*, trad. E. Abrams Grenoble, Jérôme Millon, 1992, 170 p.
- _____, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. E. Abrams, Lagrasse, Verdier, 1981.
- _____, *Le monde naturel et le mouvement de l'existence humaine*, trad. E. Abrams, Dordrecht, Kluwer, 1988.
- Philonenko, A., *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.

- Piqué, N., textes choisis et présentés par, *L'histoire*, Paris, GF, 1998.
- Ricoeur, P., « L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai », dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1955, p.
- _____, *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985.
- _____, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique*, II, Paris, Seuil, 1986.
- _____, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- _____, « Husserl et le sens de l'histoire », *Revue de métaphysique et de morale*, juillet-octobre 1949, p. 280-316, réédité dans *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1986, p. 21-57.
- Romano, Claude, *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999.
- Roy, Jean, *Le souffle de l'espérance. Le politique entre le rêve et la raison*, Montréal, Bellarmin, 2000.
- Saint-Sernin, B., *La raison au XXe siècle*, Paris, Seuil, 1995.
- Sallis, J. (ed.), *Husserl and Contemporary Thought*, Atlantic Highlands (N.J.), Humanities Press, 1983.
- Sang-Ki Kim, *The Problem of the Contingency of the World in Husserl's Phenomenology*, Amsterdam, B. R. Grüner B. V., 1976.
- Schérer, R., « Husserl », dans Belaval, Y. (dir.), *Histoire de la philosophie*, vol. 3 : Du XIXe siècle à nos jours, Paris, Gallimard, 1974, p. 526-552.
- _____, « Husserl, la phénoménologie et ses développements », dans Châtelet, F. (dir.), *La philosophie. Tome 3 : de Kant à Husserl*, Verviers (Belgique), Marabout, 1979, p. 285-315.
- Société strasbourgeoise de philosophie, *L'homme et l'histoire. Actes du VIe congrès des Sociétés de philosophie de langue française (Strasbourg, 10-14 septembre 1952)*, Paris, PUF, 1952.
- Schrag, Calvin O., « The Life-World and Its Historical Horizon », dans Edie, James E., Parler, Francis H., Schrag, Calvin O. (eds.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of John Wild*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1970, p. 107-122.
- Skousgaard, S. (ed.), *Phenomenology and the Understanding of Human Destiny*, Washington

- (D.C.), University Press of America, 1981.
- Sokolowski, R., *Introduction to Phenomenology*, Cambridge (U.K.), Cambridge University Press, 2000.
- Spiegelberg, H., *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. Third revised and Enlarged Edition with the collaboration of Karl Schuhmann, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982.
- Stewart, D. and Mickernas, A., *Exploring Phenomenology. A Guide to the Field and its Literature*, Chicago, American Library Ass., 1974.
- Ströker, E (Hrsg.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1979.
- Thévenaz, P., *L'homme et sa raison. II. Raison et histoire*, Neuchâtel, La Baconnière, 1956.
- Trotignon, P., *Le coeur de la raison. Husserl et la crise du monde moderne*, Paris, Fayard, 1986.
- Tymieniecka, A.-T. (ed.), *The Later Husserl and the Idea of Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel (*Analecta Husserliana*, vol. II), 1972.
- , *The Phenomenological Realism of the Possible Worlds*, Dordrecht, D. Reidel (*Analecta Husserliana*, vol. III), 1974.
- , *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Dordrecht, D. Reidel (*Analecta Husserliana*, vol. IX), 1979.
- Ullmo, J., *La pensée scientifique moderne*, Paris, Flammarion, 1969.
- Vanne, M., « Messianisme et temporalité eschatologique dans la philosophie d'Emmanuel Lévinas », *Revue de théologie et de philosophie*, 130 (1998), p. 37-50.
- Vaysse, J.-M., *Hegel. Temps et histoire*, Paris, PUF, 1998.
- Védrine, H., *Les philosophies de l'histoire. Déclin ou crise ?*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1975.
- Wackenheim, C., *La théologie catholique*, Paris, PUF, 1977.
- Waldenfels, B., *Phänomenologie im Frankreich..* Frankfurt am Main. Suhrkamp, 1983.

Weil, E., « Raison » dans *Encyclopædia Universalis, Corpus 15*, Paris, 1985, p. 641-648.

Whitehead, A. N., *Process and Reality. An Essay in Cosmology*, New York, Free Press, 1929.

Wild, J., « Man and His Life-World », in Gravenhage, S. (ed.), *For Roman Ingarden*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, p. 90-109.

Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1980.

Zaner, Richard M and Ihde, D., *Phenomenology and Existentialism*, New York, G.P. Putnam, 1973.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LE DEVENIR DE LA RAISON	15
1.1 La raison comme évolution historique	15
1.1.1 Le caractère problématique du devenir de la raison et le témoignage de l'histoire	16
1.1.2 La raison comme expérience	21
1.1.3 Deux lieux privilégiés : la science et la politique	25
La science	26
La politique	32
1.2 La raison comme autoconstruction	36
1.2.1 La raison comme « rationalité du construit »	38
1.2.2 La raison comme construction d'elle-même	47
1.3 Structure de la raison	48
Conclusion	57
CHAPITRE II	
AUX SOURCES DE LA RÉFLEXION DE LADRIÈRE : KANT, BLONDEL ET HUSSERL	59
2.1 L'inspiration kantienne	60
2.1.1 Le moment kantien : un « retournement remarquable »	61
2.1.2 le primat de la raison pratique et l'unité de la raison	66
2.1.3 L'histoire comme Idée régulatrice	68
L'idée de téléologie	69
L'histoire comme ouverture et indétermination	71
2.1.4 L'option transcendantale	73
2.2 Blondel	78
2.2.1 Le concept d'action	79

2.2.2 Raison et existence	82
2.2.3 Écart intérieur et donation	83
2.3 L'enracinement phénoménologique	85
2.3.1 De l' <i>Ego</i> transcendantal à la <i>Lebenswelt</i>	86
La phénoménologie comme auto-explicitation de la <i>Lebenswelt</i>	88
L'inflexion herméneutique de la phénoménologie	94
2.3.2 Le devenir de la raison comme fait transcendantal	98
L'histoire comme avènement de la raison	98
La <i>Lebenswelt</i> comme <i>historicité transcendantale</i>	103
La réinterprétation du transcendantal	104
Conclusion	106
CHAPITRE III	
L'HISTORICITÉ DE LA RAISON : ASSOMPTION ACTIVE DU PASSÉ ET ANTICIPATION RÉSOLUE DE L'AVENIR	107
3.1. La critique de la vision rationaliste de l'histoire	107
3.2 L'historicité de la raison contemporaine	112
3.2.1 L'historicité comme détermination ontologique de l'existant humain	113
3.2.2. Réassomption et anticipation	120
3.2.3 La normativité interne de la raison	128
3.3 Une historicité événementielle	137
Conclusion	142
CHAPITRE IV	
TOTALISATION ET TÉLÉOLOGIE	144
4.1 La théorie kantienne des idées de la raison : inconditionné et totalisation	146
4.1.1 Les idées de la raison selon Kant	147
4.1.2 La critique contemporaine de l'idée de totalisation	152

4.2 Les notions phénoménologiques d'horizon et de téléologie	158
4.2.1 L'horizon de la raison	158
4.2.2 Le <i>telos</i> de la raison	163
4.2.3 Le schème de l'originaire	171
Conclusion	176
CHAPITRE V	
L'ESCHATOLOGIE DE LA RAISON	179
5.1 De la théologie à la philosophie	181
5.1.1 Un terme théologique	181
5.1.2 L' <i>eschaton</i> de la raison	184
5.1.3 Une reprise analogique	187
La distinction des ordres	187
Une analogie structurale	188
La modernité comme temporalité eschatologique	191
5.2 La temporalité eschatologique	194
5.2.1 Primat du futur et contemporanéité	194
L'interprétation théologique de l'eschatologie	195
L'interprétation philosophique de l'eschatologie	199
5.2.2 <i>Eschaton</i> et <i>telos</i>	205
5.3 Un rapport d'espérance	220
5.4 Le statut de l' <i>eschaton</i>	220
Conclusion	229
BIBLIOGRAPHIE	246