

**T.C.
UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**SUJET ET HISTOIRE:
LA FONDATION DE LA TRANSCENDANCE
DANS L'IDEALISME ALLEMAND**

THÈSE DE DOCTORAT

Ömer Behiç ALBAYRAK

Directeur de recherche: Doç. Dr. Türker ARMANER

SEPTEMBRE, 2013

ABREVIATIONS	iv
RÉSUMÉ	v
ABSTRACT	x
ÖZET	xv
INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE	8
KANT ET LE FONDEMENT DE LA FINITUDE	8
1. <i>Les fondements kantien de la finitude</i>	8
1.1 <i>Raison et finitude</i>	8
1.2 <i>Finitude et connaissance</i>	12
1.3 <i>La crise de la métaphysique cartésienne</i>	14
1.4 <i>Le tournant kantien</i>	17
1.4.1 <i>Méthode et critique</i>	17
1.4.2 <i>Le projet</i>	19
1.5 <i>Du monde à l'expérience et l'Aufhebung kantienne</i>	20
1.6 <i>L'imagination et la synthèse</i>	25
1.6.1 <i>L'imagination</i>	25
1.6.2 <i>La triple synthèse et la temporalité fondamentale</i>	28
1.7 <i>Le schématisme et la temporalisation des catégories</i>	32
1.8 <i>Les antinomies de l'infini</i>	37
1.9 <i>L'histoire : entre nature et liberté</i>	40
1.10 <i>L'impossibilité d'une philosophie de l'histoire</i>	43
DEUXIEME PARTIE	47
EN QUETE DU SYSTEME	47
2.1.1 <i>« Substance et sujet »</i>	47
2.1.2 <i>Une petite ville universitaire</i>	48
2.1.3 <i>Vers le système philosophique</i>	50
2.1.4 <i>Le « système » kantien</i>	51
2.1.5 <i>Le système de la philosophie transcendantale dans la première Critique</i>	52
2.2.1 <i>Reinhold et la quête du système</i>	55
2.2.2 <i>Reinhold, Hegel et l'histoire</i>	56
2.2.3 <i>La conception philosophique de Reinhold dans Beiträge</i>	58
2.2.4 <i>La critique hégélienne</i>	61
2.2.5 <i>Les Lettres sur la philosophie kantienne</i>	63
2.2.5.1 <i>Le contexte historique</i>	63
2.2.5.2 <i>La solution kantienne au problème</i>	64
2.2.5.3 <i>La lecture historique de Reinhold dans ses Lettres</i>	67
2.2.6 <i>La philosophie élémentaire et l'idéalisme allemand</i>	72
2.2.6.1 <i>La philosophie comme système et le principe fondamental</i>	72
2.2.6.2 <i>La déduction kantienne</i>	74
2.2.6.3 <i>Le fondement absolu</i>	77
TROISIEME PARTIE	80
Fichte et “la transcendance de l'ego”	80
3.1 <i>L'intérieur et l'extérieur</i>	80
3.1.1 <i>De la subjectivité à l'objectivité ou la fin du dogmatisme</i>	82
3.1.2 <i>La philosophie critique à l'épreuve du scepticisme</i>	85
3.2 <i>Aenesidemus et la naissance de la philosophie de Fichte</i>	87

3.2.1 Critique sceptique de Schulze.....	87
3.2.2 Le scepticisme et le dogmatisme.....	87
3.2.3 Critique de la philosophie critique.....	88
3.3 La réponse de Fichte	92
3.3.1 Le « cercle kantien » et le moi absolu.....	92
3.3.2 Les deux consciences	93
3.3.3 Du « fait de la conscience » à l' « acte ».....	95
3.3.4 Le sujet transcendantal comme acte.....	97
3.4 Le moi « en-soi »	102
3.5 La fin du sujet cartésien	107
QUATRIEME PARTIE	110
LA FORMATION DE LA DIALECTIQUE IDEALISTE	110
4.1 La Differenzschrift et la limite du formalisme.....	110
4.1.1 La critique hégélienne du fondement absolu.....	111
4.1.2 La critique logique.....	113
4.2 La tâche de la philosophie.....	116
4.2.1 La Phénoménologie de l'esprit et la fin du formalisme	117
4.3 Les mouvements de la terminologie hégélienne.....	119
4.4 La formation de la dialectique hégélienne.....	124
4.4.1 La triade infâme : Thèse, Antithèse, Synthèse.....	124
4.4.2 La Triade et la dialectique hégéliennes.....	128
4.4.3 La dialectique dans son devenir : Fichte, Schelling, Hegel	135
4.4.3.1 La dialectique fichtéenne.....	136
4.4.3.2 La dialectique de l'Absolu chez Schelling	140
4.4.3.3 Les catégories kantiennes.....	143
4.4.3.4 Les catégories de Schelling et l'Absolu	145
4.4.4 Le fini et l'infini	150
CINQUIEME PARTIE	155
L'HISTOIRE: DE LA POSITIVITÉ À LA TRANSCENDANCE	155
5.1 Positivité et histoire.....	157
5.1.1 L'homme et sa religion	160
5.2 L'histoire vivante	165
5.2.1 Le temps de l'histoire.....	165
5.2.2 Le temps dans la nature.....	166
5.2.3 La dialectique de l'espace et du temps	167
5.2.4 Le temps de l'expérience de la conscience.....	173
5.3 Le souvenir intériorisant (Erinnerung)	174
5.4 La religion révélée et l'esprit.....	177
5.5 L'histoire de Dieu, l'histoire de l'homme	179
5.5.1 Le Dieu abstrait.....	180
5.5.2 Le Fils.....	182
5.5.3 L'esprit	183
5.6 Le temps-esprit.....	186
5.7 L'histoire conçue.....	188
CONCLUSION.....	192
CV.....	205

ABREVIATIONS

Aenesidemus : Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie

Beyträge : Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen

Crp : Critique de la raison pure

Differenzschrift : La Différence entre les systèmes de Fichte et de Schelling

RÉSUMÉ

Le sujet principal de notre thèse de doctorat est la fondation de la transcendance dans l'idéalisme allemand. Le concept de transcendance est l'un des concepts les plus fondamentaux et les plus problématique de la pensée kantienne et de l'école philosophique idéaliste qui suit la philosophie critique. La philosophie transcendantale de Kant introduit une différence entre les concepts de « transcendantal » et celui de « transcendant ». Est transcendantal, dans la philosophie kantienne, ce qui constitue les structures non-empiriques de la faculté de connaître humaine. Ce qui est transcendant est, à son tour, tout ce qui est en dehors du domaine empirique. Par cette distinction, le domaine transcendant n'est plus un domaine de l'expérience ni celui de la connaissance. Pourtant, cette distinction ne permet pas d'avoir connaissance des êtres transcendants tels que l'âme, Dieu, et la liberté, des concepts qui sont d'une importance fondamentale pour l'existence humaine dans sa finitude.

Dans notre travail, nous avons commencé avec une lecture critique de Kant pour suivre ensuite la problématisation et la fondation de la transcendance chez les philosophes de la période postkantienne. En ce faisant, nous avons également discuté les tentatives pour fournir une structure systématique à la pensée kantienne. Les philosophes dont il s'agit dans notre travail sont K. L. Reinhold, G. E. Schulze, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling et G. W. F. Hegel. A travers une lecture de ces philosophes, nous avons essayé de montrer la relation entre le sujet moderne, l'histoire et la transcendance.

La philosophie critique d'Immanuel Kant est l'un des tournants de la philosophie moderne. La philosophie moderne est essentiellement une philosophie du sujet. Depuis Descartes, la réflexion philosophique se caractérise par la primauté du sujet défini comme *res cogitans*, la chose pensante. En tant que tel, il est le fondement ultime de l'être. Toute la métaphysique moderne devient, avec Descartes, une réflexion sur l'expérience du sujet et, par là, même si elle pense toujours sur l'être, elle devient une épistémologie. La seule figure que l'on peut penser qui s'est

exempté de ce paradigme est Spinoza, un philosophe qui devient central pour les philosophes de l'école d'idéalisme allemand.

La philosophie transcendantale de Kant a, en fait, créé plus de problèmes qu'elle a résolus par son projet. Les problèmes les plus importants dans le contexte de notre travail sont la division du monde en monde sensible et monde intelligible, la limitation de l'expérience humaine dans les confins du domaine empirique, la nature dialectique de la raison, et enfin le statut du sujet transcendantal. En fait, la division du monde en monde sensible et monde intelligible n'est pas une division introduite dans la philosophie pour la première fois par Kant. Au contraire, elle est parmi les couples conceptuels les plus anciennes de la métaphysique. Pourtant, la philosophie kantienne a consolidé sa position par les limites qu'elle met entre l'expérience empirique et les idées transcendantales qui visent l'inconditionné que l'on ne peut jamais rencontrer, selon Kant, dans l'expérience humaine. La raison de cette limitation réside dans la limitation kantienne de l'intuition humaine dans le domaine sensible. Comme le sujet humain est, par sa nature finie, un être qui ne peut faire l'expérience du monde que de manière empirique, sa connaissance du monde est également une connaissance empirique et conditionnée. De même, on ne peut parler du sujet que comme sujet empirique puisqu'il est le seul sujet que l'on peut rencontrer dans l'intuition sensible. Pourtant, Kant lui-même est conscient du problème de l'identité formelle du sujet sans laquelle on ne peut pas parler d'une expérience du tout. Si le sujet est toujours déterminé par les objets de son expérience, alors son unité devient problématique puisque l'on peut parler d'un sujet différent dans chaque expérience. Pour répondre à ce problème, Kant parle du sujet transcendantal comme une idée régulatrice dont on ne peut jamais avoir connaissance parce qu'il n'est pas à trouver dans l'expérience empirique. Avec Kant, on peut dire que le concept fondamental de la métaphysique moderne, à savoir le concept du sujet, révèle sa nature présupposée depuis son fondateur.

L'un des problèmes fondamentaux que les philosophes qui se définissent dans lignée de la philosophie transcendantale de Kant est le projet pour la systématisation de la pensée kantienne. Kant lui-même parle du besoin du système dans la philosophie en affirmant qu'elle doit être organisée d'une manière organique et non mécanique autour d'une Idée. Le premier penseur qui a mis accent sur ce besoin de la philosophie dans la période postkantienne est Karl Leonhard Reinhold.

Avec ses *Lettres sur la philosophie kantienne* il devient une célébrité philosophique parce qu'il expose la nouvelle philosophie critique d'une manière tellement lucide qu'il est nommé professeur à l'université de Jena, une université qui deviendra, dans la décennie suivante, le centre de la pensée idéaliste. Après Reinhold, Fichte, Schelling, et enfin Hegel, vont s'y installer pour participer à l'effort commun d'établir des systèmes philosophiques d'inspiration kantienne. L'idée principale de Reinhold pour ce projet deviendra également le point de départ des philosophes idéalistes : pour être une science, la philosophie doit être bâtie comme un système, et ce système doit avoir comme fondement une proposition fondamentale inconditionnée qui conditionnera, à son tour, tout le reste du système. Reinhold affirme que cette proposition fondamentale est rien d'autre que le principe de conscience. Pour Reinhold, dans la conscience, le sujet et l'objet sont à la fois distingués et liés l'un à l'autre à travers le concept de représentation. Il pense que la totalité inconditionnée est celle du sujet et de l'objet dans la conscience. Pourtant la conscience sur laquelle il veut fonder la philosophie comme science est, par sa nature, une conscience conditionnée, et ses éléments, à savoir le sujet, l'objet et la représentation sont eux-mêmes conditionnés. Par conséquent, le projet de Reinhold échoue inévitablement, mais sa formulation de la systématisation de la philosophie sera le point de départ pour Fichte.

Fichte, en remplaçant Reinhold à Jena, se sert de ses conférences pour propager sa philosophie qui, à ses yeux, n'est rien d'autre que la continuation de la philosophie kantienne. Pourtant, elle se différenciera par deux points d'une importance extrême. Premièrement, sa *Wissenschaftslehre*, à savoir la doctrine de la science, anéantit la chose en-soi kantienne par la raison qu'un objet en soi sans sujet est une contradiction en termes. Deuxièmement, en différence avec Kant, il met au fondement le sujet transcendantal en tant que créateur du monde d'expérience. Le sujet absolu de Fichte sera, dans la formulation de « Moi = Moi », le fondement inconditionné du système philosophique idéaliste. Avec Fichte, nous revenons, après un long détour, au sujet cartésien en tant que fondement absolu de l'être. Pour Fichte, le fondement absolu de la philosophie comme science ne peut pas être le sujet empirique justement parce qu'il est conditionné. Le fondement absolu doit lui-même être absolu, et cela n'est rien d'autre qu'un sujet absolu inconditionné. Fichte est bien conscient du fait qu'un tel sujet transcendantal ne peut pas être rencontré dans l'expérience empirique. Donc il affirme qu'il ne peut pas être défini comme un fait.

Reinhold pensait que la proposition fondamentale devrait résider dans un fait fondamental, mais il avait oublié que tout fait est par définition conditionné. Fichte ne commet pas la même erreur et il définit le sujet transcendantal absolu comme un *acte* [*Tathandlung*]. Cet acte fondamental qui définit le sujet absolu qui crée le monde est appelé par Fichte comme intuition intellectuelle. Kant ne reconnaissait à l'homme que l'intuition sensible. Pourtant, Fichte redéfinit l'intuition intellectuelle et la pose comme l'acte fondamentale du sujet absolu qui crée le monde dont il fera l'expérience empirique ensuite. Par conséquent, Fichte affirme que, comme la philosophie kantienne a en fait mis le sujet dans un cercle clos de l'expérience, le sujet transcendantal est le fondement, disons inconscient, de ce cercle. Avec Fichte, la philosophie moderne prend explicitement conscience de son fondement qui n'est rien d'autre que le sujet.

L'étape suivante de la pensée idéaliste sera les projets de système de Schelling et de Hegel qui prennent pour point de départ le système de Fichte. En tant que jeune vedette philosophique, Schelling commence par son projet ambitieux de penser Fichte et Spinoza ensemble. Il repense la substance absolue de Spinoza en termes du sujet absolu de Fichte. Cette tentative va laisser sa place, après 1802, à son propre système de la philosophie de nature. Pourtant, ses ébauches philosophiques de jeunesse, toujours dans la lignée la philosophie de Fichte, préparent la voie pour la position critique de Hegel qui, par son système à lui, va réunir les oppositions inhérentes aux systèmes de Kant, Fichte et Schelling. Mais un autre rôle important joué par Schelling, avec Fichte, est la formation de la dialectique idéaliste qui va jouer le rôle central dans le système de Hegel. Sans Schelling et ses efforts pour formuler la dialectique moderne à partir des principes fondamentaux de Leibniz, la dialectique hégélienne ne peut pas être comprise.

La nature et le mouvement de l'idéalisme allemand sont pensées, pour une longue période, à partir de la formulation qu'a donné Hegel suivant laquelle l'idéalisme allemand commence par l'idéalisme subjectif de Fichte, passe par l'idéalisme objective de Schelling et se culmine par l'idéalisme absolu de Hegel. Critiqué et par conséquent devenu caduque depuis longtemps, ce tableau ne définit plus la conception de l'idéalisme allemand. En fait, l'effort philosophique que l'on appelle l'idéalisme allemand est tellement riche en contenu que l'on ne peut pas le limiter dans une ligne unilatérale. Dans le contexte de notre travail, nous ne suivons

cette ligne que dans la formation de la dialectique moderne. La philosophie de Hegel n'est pas, dans notre contexte, la culmination des systèmes de Fichte et de Schelling, mais une directe réponse à l'idéalisme de Fichte qui relève du sujet absolu.

Le point le plus important dans la philosophie de Hegel dans le contexte de l'idéalisme allemand est qu'elle critique Fichte de poser immédiatement le sujet comme identique à soi sans pourtant avoir vu la nature historique de celui-ci. Pour Hegel, la philosophie moderne se fonde sur le sujet, mais oublie que le sujet n'est jamais un sujet immédiatement donné, mais il a une histoire. L'identité immédiate de Fichte, « Moi = Moi » ignore que cette identité est une identité devenue à travers une longue détour des figures partielles qui constituent dans leur ensemble, la subjectivité moderne. Pour démontrer la nature historique du sujet moderne, Hegel parcourt les étapes, ou les figures de l'esprit européen de la Grèce antique jusqu'à la Révolution française. Par cette exposition historique qui se découle de l'immédiat au médiat, on voit que le sujet transcendantal de Fichte est en fait un sujet qui s'est formé à travers son histoire. L'inconditionné, l'absolu que cherchait Fichte dans le sujet transcendantal est, selon Hegel, à trouver dans la totalité absolue des figures partielles qui s'évaluent par l'activité du sujet même. Le sujet moderne est un produit de l'histoire, et cette histoire est rien d'autre que le produit de l'action du sujet lui-même. En d'autres termes, Hegel affirme que le sujet est le produit de sa propre action, c'est-à-dire il *devient* sujet par son histoire.

Dans ce contexte, les idées transcendantales de Kant trouvent leur propre fondement dans l'histoire de l'homme. Selon Hegel, toute l'histoire de l'homme est en fait l'histoire de son devenir homme. L'objectif de son action, c'est-à-dire la liberté est l'Idée centrale de son système. Les idées transcendantales que l'homme pensait être dans un au-delà se révèlent, chez Hegel, comme les figures de son propre monde. Mais pour voir cela, il faut penser ce mouvement dans sa totalité, puisque, selon Hegel, la vérité est dans la totalité.

ABSTRACT

The principal subject of our thesis is the foundation of transcendence in German Idealism. The concept of transcendence is one of the most fundamental and problematic concepts of Kantian philosophy and of the idealist school that follows the critical philosophy. Kant's transcendental philosophy introduces a distinction between the concepts of "transcendental" and "transcendence". That which constitutes the non-empirical structures of the human faculty of knowledge is called transcendental. All that is beyond the empirical domain is called transcendent. With this distinction, the transcendent domain is not anymore a domain neither of experience nor of knowledge. However, this distinction does not allow having knowledge of transcendent beings such as the soul, God and freedom. Those concepts are of utmost importance for the human existence in its finitude.

Our work begins with a critical lecture of Kant and continues with the problematization and foundation of transcendence in philosophers of post-Kantian period. We have also discussed the attempts to provide a systematic unity to the Kantian thought. The philosophers with whom we have dealt in our thesis are K. L. Reinhold, G. E. Schulze, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling and G. W. F. Hegel. Through a lecture of these philosophers, we have tried to show the relation between the modern subject, history and transcendence.

The critical philosophy of Immanuel Kant is one of the turning points of modern philosophy. Modern philosophy is essentially a philosophy of subject. Since Descartes, philosophical reflection is characterized by the primacy of the subject, defined as *res cogitans*, the thinking thing. As such, it is the ultimate foundation of being. With Descartes, modern metaphysics becomes a reflection on the experience of the subject, and even when it still thinks the being, it becomes an epistemology. The sole figure that is exempted from this paradigm is Spinoza who is the central philosopher for the thinkers of German idealism

The transcendental philosophy of Kant has in fact created more problems than those it solved. The most important problems in the context of our work are the division of the world into sensible world and intelligible world, the limitation of human experience within the limits of the empirical domain, the dialectical nature of reason, and finally, the status of the transcendental subject. In fact, the division of the world into sensible world and intelligible world is not a division introduced in philosophy for the first time by Kant. To the contrary, it is one of the most ancient divisions in the history of metaphysics. However, the Kantian philosophy has consolidated its position by the limits that it sets between empirical experience and the transcendental ideas that aim at thinking the unconditioned, which we cannot encounter in human experience. The reason of this limitation resides in the Kantian limitation of the human intuition within the sensible domain. Since the human subject is, by its finite nature, a being that can experience world only in the empirical manner, its knowledge of the world is at the same time empirical and conditioned knowledge. Likewise, if we are going to talk about subject, we can only talk about the empirical subject, because it is the only one that we can encounter in empirical intuition. However, Kant himself is well aware of the problem of the formal identity of the subject without which one can never talk about any experience at all. If the subject is always determined by the objects of its experience, then its unity becomes problematic because one can talk about a different subject in each experience. To solve this problem, Kant talks of the transcendental subject as a regulative idea of which one can never have knowledge, because it is not to be found in empirical experience. With Kant, the most fundamental concept of modern metaphysics, the concept of subject, reveals its presupposed nature since its founder.

One of the main problems of the philosophers who define themselves within the Kantian paradigm is the project of the systematization of the Kantian thought. Kant himself talks about the need for system in philosophy by affirming that it has to be organized organically and not mechanically around an Idea. The first philosopher who underlines this need of philosophy in the post-Kantian period is Karl Leonhard Reinhold. With his *Letters on the Kantian philosophy*, he becomes a philosophical celebrity, because his exposition of the new critical philosophy is so lucid that he is appointed professor at the University of Jena. This university will become in the next decade the center of idealist philosophy. After Reinhold, Fichte, Schelling and Hegel come to Jena to participate in the common effort to build systems of Kantian

inspiration. Reinhold's main idea in his project will become eventually the starting point of the idealist philosophers: to become a science, philosophy must be built as a system, and the foundation of that system has to be a fundamental proposition, which will condition the rest of the system. Reinhold affirms that this fundamental proposition is in fact the principle of consciousness. For him, in consciousness, subject and object are distinguished and at the same time united with one another through the concept of representation. He thinks that the unconditioned totality is that of subject and object in consciousness. However, the conscience on which he wants to build philosophy as a science is, by its very nature, a conditioned consciousness, and its elements, i.e. subject, object and representation, are equally conditioned, too. As a consequence, Reinhold's project inevitably fails, but his formulation of the systematization of philosophy will be the starting point of Fichte.

Fichte who replaces Reinhold at the University of Jena uses his conferences to propagate his own philosophy, which is, in his eyes, not different from that of Kant. But it will distinguish itself from Kant on two extremely important points. First, his *Wissenschaftslehre*, i.e. doctrine of science, annihilates the Kantian thing-in-itself for the reason that an object without a subject is a contradiction in terms. Secondly, unlike Kant, his absolute foundation is the transcendental subject who is the creator of the world of experience. Fichte's absolute subject, formulated as "I = I", will be the unconditioned foundation of the idealist philosophy. With Fichte, we come back, after a long detour, to the Cartesian subject as absolute foundation of being. For Fichte, the absolute foundation of philosophy as a science cannot be the empirical subject, just because it is a conditioned subject. The absolute foundation must itself be absolute, and this is nothing other than an absolute and unconditioned subject. Fichte is well aware that such a transcendental subject cannot be encountered in empirical experience. So he affirms that it cannot be defined as a fact. Reinhold thought that the fundamental proposition had to rely on a fundamental fact, but he had forgotten that every fact is by definition conditioned. Fichte does not make the same mistake, and he defines the absolute transcendental subject as an *act* [*Tathandlung*]. This fundamental act that defines the absolute subject, who creates the world, is called by Fichte as intellectual intuition. Kant thought that man is only endowed by sensible intuition. However, Fichte redefines intellectual intuition and poses it as the fundamental act of the absolute subject, who creates the world that he will experience empirically. As consequence, since Kantian philosophy has put the

subject in the closed circle of experience, Fichte affirms that the transcendental subject is the “unconscious” foundation of that same circle. With Fichte, modern philosophy becomes explicitly aware of its foundation, which is none other than the subject.

The next step in the idealist thought will be the projects of Schelling and Hegel, whose beginning point is the system of Fichte. As a young philosophical superstar, Schelling begins with his ambitious project of thinking Fichte and Spinoza together. He rethinks Spinoza’s concept of substance in terms of Fichte’s absolute subject. This attempt will leave its place, after 1802, to his own system of the philosophy of nature. However, his early philosophical projects, always in the line of Fichte, prepare the way for the critical stance of Hegel who, by his own system, will reunite the oppositions inherent of the systems of Kant, Fichte and Schelling. But one of Schelling’s important roles, with Fichte, is his role in the formation of idealist dialectic. This dialectic will play, as it is well known, the major role in Hegel’s philosophy. Without Schelling and his efforts in formulation the modern dialectic from Leibniz’s fundamental principles, Hegelian dialectic cannot be understood.

The nature and movement of German idealism has been thought for a long time according to the Hegelian conception that it begins with Fichte’s subjective idealism, continues with Schelling’s objective idealism and culminates in Hegel’s absolute idealism. This conception has been criticized and become obsolete, and it no longer represents our understanding of German idealism. In fact, the philosophical activity that we call German idealism is so rich that one cannot limit it within a unilateral line. In the context of our work, we follow this line only in the formation of modern dialectic. Hegel’s philosophy is not, in our context, the culmination of the systems of Fichte and Schelling, but a direct answer to Fichte’s idealism, which is founded on absolute subject.

The most important point in Hegel’s philosophy in the context of German idealism is that it criticizes Fichte of positing immediately the subject as self-identical without noticing its historical nature. In Hegel’s view, modern philosophy in fact is founded on the subject, but it forgets that this subject is never an immediately given subject, but a historical one. Fichte’s immediate identity, “I = I”, ignores that this identity is an identity that has become an identity through a long

series of partial figures that constitute together modern subjectivity. To show the historical nature of the modern subject, Hegel goes through all the steps of the European spirit from Ancient Greece to the French Revolution. Through this historical account that goes from the immediate to the mediate, one sees that Fichte's transcendental subject is in fact a subject who has built itself through its own history. The unconditioned, the absolute that Fichte was looking for in the transcendental subject is, for Hegel, to be found in the absolute totality of partial figures, figures that evolve by means of subject's own action. The modern subject is a product of history, and this history is in fact the product of subject itself. In other words, Hegel affirms that the subject produces itself by its own action, i.e. it *becomes* subject through its own history.

In this context, Kant's transcendental ideas find their own foundation in the human history. For Hegel, the human history is in fact the history of his becoming what he is: the human being. The aim of its action, i.e. freedom, is the central Idea of his system. The transcendental ideas that Kant thought were beyond the empirical world are, in Hegel, the figures of its own world. But to be able to see it, it is necessary that one think this movement in its totality, because, for Hegel, the truth is in the whole.

ÖZET

Doktora tezimizin merkezi konusu, aşkınlığın Alman İdealizmi'nde kuruluşudur. Aşkınlık kavramı, Kant felsefesinin ve onu izleyen idealist felsefe okulunun en temel ve en sorunlu kavramlarından birini oluşturmaktadır. Kant'ın transandantal felsefesi “transandantal” ve “transandan” kavramları arasında bir ayrım gözetmektedir. Kant felsefesinde insanın bilme yetisinin ampirik olmayan yapılarını oluşturan öğeler transandantal olarak adlandırılırlar. Buna karşın transandan olansa, ampirik alanın dışındakileri kapsamaktadır. Bu ayrımla birlikte, transandan alan ne deneyimin ne de bilginin mümkün olabildiği bir alan haline gelmektedir. Bununla birlikte bu ayrım, kendi sonlu varoluşu içindeki insan açısından temel önem arz eden ruh, Tanrı ve özgürlük gibi kavramlara dair hiçbir bilgimizin olamayacağını da öne sürmektedir.

Bu çalışmamızda, Kant'ın eleştirel bir okumasıyla başlayarak Kant sonrası dönemin filozoflarının aşkınlığı nasıl sorunsallaştırdıkları ve kurduklarını inceledik. Bunu yaparken, Kant düşüncesini sistematik bir bütünlüğe kavuşturmaya çalışan filozofları da ele aldık. Çalışmamıza konu olan filozoflar, K. L. Reinhold, G. E. Schulze, J. G. Fichte, F. W. J. Schelling ve G. W. F. Hegel'dir. Bu filozofların metinleri üzerinden modern özne, tarih ve aşkınlık arasındaki ilişkiyi göstermeye çalıştık.

Kant'ın transandantal felsefesi aslında çözdüğü sorunlar kadar yeni sorunlar da ortaya koymuştur. Çalışmamız bağlamında dile getirilebilecek başlıca sorunlar, dünyanın duyulur dünya ve düşünülür dünya olarak ikiye ayrılması, insan deneyiminin ampirik alanın sınırlarına hapsedilmesi, aklın diyalektik doğası ve nihai olarak da, aşkın öznenin durumudur. Dünyanın duyulur dünya ve düşünülür dünya olarak ikiye ayrılması aslında ilk kez Kant'ın felsefeye soktuğu bir ayrım değildir. Aksine, felsefenin en eski kavram çiftlerinden birini oluşturur. Bununla birlikte, ampirik deneyime koyduğu sınırlarla ve ampirik deneyimde asla

karşılaşamayacağımız aşkın idelerle Kant bu ayrımı sağlamlaştırmıştır. Bu sınırlamanın temeli Kant'ın insan görüşünü duyuşal alanla sınırlandırmasında yatar. Sonlu doğası nedeniyle insan öznesi dünyayı sadece ampirik olarak deneyimleyebildiğinden, onun dünyaya ilişkin bilgisi de aynı zamanda ampirik ve koşullu bir bilgidir. Aynı biçimde, öznenin de ancak ampirik özne olarak söz edebiliriz, çünkü duyuşal görüde karşımıza çıkan tek özne budur. Bununla birlikte, öznenin biçimsel birliği sorununun Kant da farkındadır çünkü bu birlik olmadan deneyimden de söz edilemez. Eğer özne her zaman deneyimlediği nesnelere tanımlanacaksa, o zaman kendi birliği sorunlu hale gelir çünkü her deneyimde farklı bir öznenin söz etmemiz gerekecektir. Kant bu sorunu çözmek için transandantal öznenin, asla bilgisine sahip olamayacağımız düzenleyici bir ide olarak söz eder, çünkü onu ampirik deneyimde bulamayız. Modern felsefenin en temel kavramı olan özne Kant'la birlikte kurucusundan bu yana varsayılan bir kavram olarak kendini gösterir.

Kant'ın transandantal felsefesini izleyen filozoflar için en önemli sorunlardan biri, Kant düşüncesinin sistem haline getirilmesi sorunudur. Kant'ın kendisi de, felsefenin bir İde çevresinde mekanik değil organik olarak kurulması gerektiğini söylemiştir. Kant sonrası dönemde felsefenin bu gereksiniminden ilk söz eden filozof Karl Leonhard Reinhold'dur. *Kant Felsefesi Üstüne Mektuplar* adlı yapıtıyla bir anda üne kavuşur Reinhold, çünkü bu yeni eleştirel felsefeyi o kadar açık biçimde anlatmaktadır ki, Jena Üniversitesi'ne profesör olarak atanır. Bu üniversite onu izleyen on yıl içinde idealist düşüncenin merkezi haline gelecektir. Reinhold'un ardından Fichte, Schelling ve son olarak Hegel buraya yerleşecek ve Kant temelli bir felsefe sistemi kurma çabasına katılacaktır. Bu proje açısından Reinhold'un temel fikri aynı zamanda idealist filozofların da çıkış noktası olacaktır: bir bilim olabilmesi için felsefenin bir sistem olarak kurulması gerekir; bu sistem de, geri kalanını koşullayacak koşulsuz bir temel önermeye dayanmalıdır. Reinhold'a göre bu temel ilke bilinç ilkesinden başka bir şey değildir. Ona göre, bilinçte özne ve nesne temsil kavramı üzerinden hem birbirlerinden ayrılırlar hem de birbirlerine bağlanırlar. Koşulsuz bütünlük, özneye nesnenin temsildeki bu birliğidir. Bununla birlikte, felsefeyi bir bilim olarak üzerinde kuracağı bu bilinç, doğası gereği koşullu bir bilinçtir ve onun öğeleri de, yani özne, nesne ve temsil de, koşullu öğelerdir. Bunun sonucunda, Reinhold'un projesi kaçınılmaz biçimde başarısız olacaktır, ama

felsefenin bir sisteme kavuşturulmasındaki temel fikri Fichte için çıkış noktası olacaktır.

Jena’da Reinhold’dan boşalan kürsüye atanan Fichte, konferanslarını kendi felsefesini yaymak için bir fırsat olarak kullanır. Zaten kendi felsefesi de, kendi gözünde, Kant’ın felsefesinin devamından başka bir şey değildir. Ancak iki son derece önemli noktada Kant’tan ayrılır. İlk olarak, *Wissenschaftslehre*’si, yani bilim öğretisi, Kant’taki kendinde şeyi iptal eder, çünkü öznesi olmayan bir nesne kavramı kendi içinde çelişiktir. İkinci olaraksa, Kant’ın aksine, felsefenin temelinde deneyim dünyasını yaratan aşkın özneyi koyar. “Ben = Ben” olarak ifade ettiği mutlak özne, Fichte’nin idealist felsefesinin koşulsuz temeli olur. Fichte’ye göre bilim olarak felsefenin mutlak temeli ampirik özne olamaz, çünkü ampirik bilinç koşullu bir bilinçtir. Mutlak temelin kendisi de mutlak olmalıdır ve bu mutlak temel koşulsuz mutlak öznenin başka bir şey değildir. Aşkın öznenin ampirik deneyimde karşımıza çıkmadığının Fichte de farkındadır. Bundan dolayı onun bir olgu olarak tanımlanamayacağını söyler. Reinhold temel önermenin temel bir olguya dayanması gerektiğini düşünüyordu, ama bütün olguların tanımları gereği koşullu olduklarını unutmuştu. Fichte ise aynı hataya düşmez ve aşkın özneyi bir *edim* [*Tathandlung*] olarak tanımlar. Dünyayı yaratan mutlak özneyi tanımlayan bu temel edim Fichte tarafından zihinsel görü olarak adlandırılır. Kant insanda sadece duyuşal görünüm bulunduğunu söylüyordu. Fichte ise zihinsel görüyü yeniden tanımlayarak onu, mutlak öznenin ampirik olarak deneyimlemeden önce dünyayı yaratması edimi olarak felsefesinin temeline koymuştur. Bunun sonucunda, Kant’ın felsefesinin zaten özneyi kapalı bir çembere koymuş olmasından hareketle Fichte de aşkın öznenin, bu çemberin bilinçdışı diyebileceğimiz temeli olduğunu söyler. Fichte’yle birlikte modern felsefe kendi temelini açık biçimde bilincine varır ve bu temel de öznenin başkası değildir.

İdealist felsefenin bir sonraki adımı, Fichte’nin sistemini çıkış noktası olarak alan Schelling ve Hegel’in sistemleri olacaktır. Genç yaşta parlak bir üne kavuşan Schelling kendi projesine Fichte ile Spinoza’ı birlikte düşünmeye çalışarak başlar. Spinoza’nın mutlak töz kavramını Fichte’nin mutlak özne kavramıyla birlikte yeniden düşünür. Bu girişim 1802’de yerini kendi doğa felsefesine bırakacaktır. Ancak o noktaya gelmeden önceki çalışmaları, ki bunlar Fichte çizgisini sürdürürler, Hegel’in eleştirel konumunun yolunu hazırlayacaktır. Bu sayede Hegel Kant, Fichte

ve Schelling'in sistemlerine içkin karşıtlıkları bir araya getirebilecektir. Ama Schelling'in Fichte'yle birlikte oynadığı bir başka önemli rol, Hegel'in sisteminde çok önemli bir rol oynayacak olan idealist diyalektiğin geliştirilmesinde karşımıza çıkar. Schelling ve modern diyalektiği Leibniz'in temel ilkelerinden yola çıkarak oluşturma çabaları olmadan Hegel diyalektiği de anlaşılabilir.

Uzun zaman Alman idealizminin doğası ve hareketi Hegel'in ona biçtiği rol ve kavramlar üzerinde düşünüle gelmiştir. Buna göre, Alman idealizmi Fichte'nin öznel idealizmiyle başlar, Schelling'in nesnel idealizminden geçerek Hegel'in mutlak idealizminde zirveye ulaşır. Bu bakış birçok kez eleştirilmiş ve artık günümüzde kabul görmez olmuştur. Aslında Alman idealizmi dediğimiz bu düşünme çabası içerik açısından o denli zengindir ki, onu doğrusal tek bir hatta indirgemek olanaksızdır. Çalışmamız bağlamında bu hattı sadece modern diyalektiğin oluşmasını izlerken izledik. Çalışmamız açısından Hegel'i felsefesi Fichte ve Schelling'in felsefelerinin ulaştığı bir zirve değil, mutlak öznenen yola çıkan Fichte'nin idealizmine doğrudan bir yanittir.

Alman idealizmi bağlamında Hegel'in felsefesindeki en önemli nokta, onun Fichte'yi, özneyi dolaysız biçimde kendi kendine özdeş olarak koymakla, ancak öznenin tarihselliğini görmemiş olmakla eleştirmesidir. Hegel için de modern felsefe özne kavramının üzerinde yükselir, ancak bu öznenin dolaysız biçimde verili olmayıp bir tarihe sahiptir. Fichte'nin "Ben = Ben" olarak ifade ettiği dolaysız özdeşlik, bu özdeşliğin uzun bir yol sonunda oluştuğunu, bu yoldaki parçaların ancak toplamda modern öznelliği oluşturduklarını göz ardı eder. Hegel modern öznenin tarihselliğini göstermek için Avrupa tîninin Antik Yunan'dan Fransız Devrimi'ne dek geçirdiği aşamaları birer birer kat eder. Dolaysız olandan başlayıp dolaylı olana giden bu tarihsel açıklamada Fichte'nin aşkın öznesinin aslında kendi tarihi boyunca kendi kendisini oluşturan bir özne olduğu ortaya çıkar. Fichte'nin aşkın özনে bulunduğunu düşündüğü koşulsuz, mutlak öge, Hegel'e göre öznenin evriminin parçalarının mutlak bütünlüğünde aranmalıdır. Modern özne tarihin bir ürünüdür, ve bu tarih de öznenin kendi eyleminin ürününden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, özne kendi eyleminin ürünüdür, yani tarihi sayesinde özne *haline gelir*.

Bu bağlamda, Kant'ın transandantal ideleri de, insanın tarihi üzerinden asıl zeminlerini bulurlar. Hegel'e göre insanın bütün tarihi onun insan olmasının tarihidir.

Eyleminin hedefi, yani özgürlük de onun sisteminin temel İdea'sıdır. İnsanın ötede bir yerlerde olduğunu sandığı transandantal ideler de Hegel'de onun kendi dünyasının figürleri olurlar. Ama bunun farkına varabilmek için bu hareketi bütünlüğü içinde düşünebilmek gerekir, çünkü Hegel'in de dediği gibi, hakikat bütündedir.

REMERCIEMENTS

L'élaboration de ce travail n'a pas pu être possible sans la direction académique et l'orientation philosophique de M. Türker Armaner. Qu'il reçoive ici l'expression de ma vive gratitude pour tout ce qu'il a fait et dit pendant la rédaction de notre travail. Avec lui, je remercie également à tous mes professeurs qui, à titre officiel ou non, ont contribué avec leurs critiques irremplaçables à la clarté des points problématiques.

Les vives discussions que j'ai eues, et souvent d'une manière « improvisée », avec Kaan Atalay et Candaş Sert au cours de la formation de ce travail sont d'une importance extraordinaire, et je me sens privilégié de les avoir comme compagnons volontaires dans ce voyage.

Selen Ansen a corrigé le texte et dissimulé mes fautes de grammaire. Tout faute de français qui est toujours présent appartient à moi.

Enfin, dernier point, mais pas le moindre, je remercie Aslı Şüküroğlu, Latife Uluçınar, Alper Algur et tous mes amis qui ne se sont pas lassés d'exprimer leur foi et leur soutien inconditionné dès le départ. Et merci aussi à Semra qui est toujours ponctuelle.

A ma mère et à mon père, les « belles âmes »

**... so hat er die Wahrheit immer mehr geliebt
als sein System**

Friedrich Schiller

INTRODUCTION

La détresse causée par la tragédie de Faust est bien connue : ce savant ingénieux qui a accumulé les connaissances de toutes les sciences demeure pourtant profondément insatisfait car conscient de leur nature finie. Dans la version de Goethe, la situation de Faust est exprimée ainsi : « On use de ce qu'on ne sait point, et ce qu'on sait, on n'en peut faire aucun usage. » [*Was man nicht weiß, das eben brauchte man, / Und was man weiß, kann man nicht brauchen.*] Ce constat peut être appliqué à la situation de la philosophie kantienne. En effet, selon Kant, le seul moyen pour assurer la connaissance humaine est de limiter la faculté de connaissance aux limites du domaine empirique. La *Critique de la raison pure*, ce « théâtre anatomique de l'esprit »¹, a fourni les conditions et les limites de la connaissance humaine, mais elle a limité dans un même temps la connaissance humaine par le domaine empirique. Pourtant, cette connaissance n'a pas de valeur précisément parce qu'elle est un produit doublement conditionné : Elle est tout d'abord conditionnée empiriquement quant à son contenu, c'est-à-dire qu'elle relève du monde de l'expérience et dépend par conséquent des lois du monde naturel. Deuxièmement, le domaine de l'expérience étant lui-même conditionné par les structures transcendantales de l'esprit humain, la forme de la connaissance est conditionnée, à son tour, par l'intuition et l'entendement humains. Par conséquent, nous pouvons connaître le monde, les choses dans le monde, mais cette connaissance sera toujours une connaissance limitée ; par contre, la connaissance la plus importante qui est liée à l'existence de l'homme, à savoir la connaissance concernant son âme et son destin fait naître des questions qui restent sans réponse et qui sont aux confins du domaine empirique.

Le premier principe de la philosophie théorique de Kant, à savoir que ce dont on peut avoir connaissance est uniquement ce qui se donne à l'intuition empirique, limite le domaine de la connaissance à l'expérience empirique et exclut toute chose

¹ Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam, 1997, p. 108.

qui *transcende* le domaine empirique en les qualifiant d'entités *transcendantes*. Le deuxième principe selon lequel l'expérience empirique n'est pas l'unique condition pour la possibilité de la connaissance, et que certains mécanismes de l'esprit humain doivent également y contribuer, introduit un autre concept qui est proche de celui de la transcendance : les structures fondamentales de l'esprit humain qui rendent l'expérience et ses objets possibles sont les conditions *transcendantales* de l'expérience lesquelles ne peuvent être rencontrées ces conditions dans l'expérience qu'elles conditionnent.

Par conséquent, le cadre dans lequel nous définissons le concept de transcendance est celui de la philosophie critique : le transcendant est ce qui dépasse les limites de l'expérience empirique. Les idées par lesquelles nous pensons ces entités transcendantes, c'est-à-dire les *idées transcendantales*, ne nous fournissent aucune connaissance et l'on doit, selon Kant, éviter d'en tirer des connaissances pour ne pas tomber dans l'*illusion transcendantale*.

Pourtant, le cadre de la philosophie critique présente lui aussi deux problèmes fondamentaux : tout d'abord, la faculté qui est limitée par le domaine empirique est seulement celle d'entendement ; la raison, quant à elle, est par sa nature encline à dépasser les limites de l'expérience. Ensuite, le problème qui s'avère majeur pour notre travail concerne les idées transcendantales qui sont en fait les idées fondamentales que l'homme a pensées pour donner sens à son existence: liberté, immortalité, et Dieu. Après avoir exclu ces idées de la raison théorique, Kant les introduit dans le domaine de la raison pratique, c'est-à-dire celui de l'action morale. Pourtant, la liberté conçue comme condition fondamentale de la morale demeure indéterminé quant à sa définition et à son contenu. La question de l'immortalité et celle de Dieu deviennent, à leur tour, des hypothèses de la raison pratique qui vont fournir à l'action morale une unité et un sens qu'elle ne trouve pas *ici-bas*. Alors on peut dire que Kant lui-même était conscient du tableau problématique que sa philosophie présentait comme solution : on peut avoir connaissance de l'empirique, du conditionné, mais cela ne fournit aucun secours devant la question la plus importante : le fondement inconditionné, l'absolu. A l'époque où l'auteur de *Faust* cherchait l'*Urpflanze*, la plante originelle de tout le domaine végétal, les jeunes penseurs qui s'accumuleront à Jena se mettaient à chercher le fondement absolu de l'existence et de la connaissance humaines. Pour eux aussi, la connaissance de

l'inconditionné, de ce qui transcende l'empirique était ce dont l'homme avait besoin avant tout.

Une observation plus détaillée de ces idées transcendantales révèle que celles-ci sont intimement liées à la finitude humaine : la liberté est le dépassement de la finitude « externe », dans le sens où l'action humaine libre dépasse les limites externes à l'homme, et par là, fait de son action quelque chose de plus qu'un comportement animal. Quand chaque membre d'une espèce se comporte de la manière identique, l'homme agit d'une manière singulière et imprévisible. L'idée de l'immortalité désigne l'aspiration fondamentalement humaine face à sa finitude fondamentale, c'est-à-dire la mort. Et l'idée de Dieu désigne, en général, le fondement transcendant commun qui peut fournir un sens à l'existence solitaire et limitée de l'homme dans l'univers. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que l'opposition du fini et de l'infini sous-tende la réflexion philosophique sur la question de la transcendance. Cette opposition est, du point de vue de notre travail, la plus importante de toute la philosophie de l'idéalisme allemand, et elle se trouve transformée et redéfinie tout au long du mouvement de la pensée depuis Kant à Hegel.

Bien que la philosophie kantienne accomplisse une critique extrêmement pertinente de la métaphysique en déterminant les limites de ses concepts fondamentaux, elle le fait aux dépens de l'unité de l'expérience et de la pensée. D'une part, le monde est divisé en monde phénoménal et en monde nouménal, et d'autre part, les usages théorique et pratique de la raison manquent d'une unité fondamentale. Surtout, même si ce sont les structures transcendantales humaines qui *conditionnent* l'expérience du monde, la séparation absolue entre la pensée et le monde, même si ce sont les structures transcendantales humaines qui *conditionnent* l'expérience du monde, présente un tableau déchiré et incomplet qui va fournir la motivation essentielle pour refonder la philosophie comme une science avec une unité systématique. Dans ce contexte, l'école philosophique de l'idéalisme allemand se distingue des autres efforts de pensée postkantien par sa volonté de fournir à la philosophie critique une unité systématique. Par ailleurs, l'un des fils conducteurs dans la pensée idéaliste allemande est, selon nous, la réintroduction de la transcendance dans la philosophie. Non satisfaits par la conception kantienne de la transcendance, les philosophes idéalistes, à savoir Fichte, Schelling et Hegel, vont

tenter de penser la transcendance dans le contexte d'un projet pour unifier la raison au-delà de la séparation établie par Kant entre la raison théorique et la raison pratique. Leur projet vise également à dépasser les oppositions fondamentales de la philosophie critique telle que l'opposition entre la raison théorique et la raison pratique, et l'opposition entre le fini et l'infini. Et le fondement qu'ils choisissent pour la réalisation de ce projet est d'une importance majeure pour l'histoire et le destin de la philosophie moderne, puisqu'il s'agit du sujet.

Le fondement commun de l'effort idéaliste pour bâtir un système philosophique n'est autre que le sujet transcendantal qui a été considéré par Kant comme fondement présupposé du sujet empirique. Ce fondement est lui-même devenu le point principal à travers lequel la pensée idéaliste définissait sa position kantienne et en même temps le point crucial à travers lequel Kant a rompu définitivement avec ses successeurs. La réintroduction du sujet transcendantal et la renonciation par Fichte de la chose en-soi représentent en quelque sorte la ligne de partage des eaux où la philosophie critique prend fin et la philosophie de l'idéalisme allemand commence.

Quelque soient les détails et les différences techniques qui existent entre Kant et ses successeurs, et entre ces successeurs eux-mêmes, la relation entre le sujet et le concept de transcendance a une signification beaucoup plus importante pour l'histoire de la philosophie moderne. La négation sceptique du monde par Descartes pour arriver à un fondement sûr de la pensée a conduit celui-ci au concept de sujet comme fondement ultime de toutes choses. Le sujet défini par Descartes comme *la* chose pensante est l'instance déterminante de toute réalité qui prend le nom d'objet, de *Gegen-stand* : ce qui est devant le sujet. L'attitude sceptique de Descartes devant le monde, tout ce qui est corporel, résulte en la présence irréductible du sujet pensant. En fait, c'est le même sujet qui nie le monde et devient par là présent à soi-même. Cette conception cartésienne a deux conséquences importantes pour la problématique de notre travail : premièrement, le sujet en tant que fondement absolu devient ainsi la transcendance même. La présence du sujet pensant après la négation du monde montre qu'il n'est pas affecté par cette négation. Par contre, le sujet lui-même est celui qui effectue cette négation. Ainsi, le sujet pensant apparaît comme ce qui transcende l'immédiateté des choses corporelles et comme ce qui fonde leur possibilité. De Descartes à Kant, jusqu'aux philosophes de l'idéalisme allemand, la

transcendance du sujet continue, sans interruption, d'être la caractéristique principale du sujet. Il est possible que même Heidegger, l'un de plus grands critiques de la métaphysique du sujet, poursuive cette lignée puisque son *Dasein* est lui-même transcendance au sens où il transcende les étants et sa facticité vers sa propre existence.

Deuxièmement, la transcendance du sujet a pour conséquence l'*immanence* du tout au sujet lui-même. Dès qu'il devient le fondement absolu de la possibilité du tout, tout ce dont il fait l'expérience est déterminé par la subjectivité du sujet absolu. De Descartes à Hegel au moins (à l'exception de Spinoza), il n'y a rien dans la philosophie occidentale qui soit pensé en dehors de la subjectivité. Le monde devient *expérience* du sujet, et la philosophie moderne après Descartes devient simplement une épistémologie. Même Kant qui dépasse l'opposition épistémologique entre le rationalisme et l'empirisme et qui rapproche à nouveau la philosophie de l'ontologie, continue de fonder l'être sur le sujet et, par là, l'être devient immanent au sujet. Cette immanence, avec la transcendance du sujet absolu est enfin exprimée de manière explicite chez Fichte. En réalité, la philosophie moderne, c'est-à-dire la philosophie de la subjectivité signifie l'absoluité du sujet. Mais la philosophie a eu besoin de temps pour en avoir conscience, et c'est avec Fichte qu'elle devient consciente d'elle-même en tant que sujet absolu. Mais cette prise de conscience va également s'apercevoir de ses propres limites.

La transcendance du sujet absolu et l'immanence de l'être à la subjectivité trouvent leur expression parfaite dans la formule fichtéenne : Moi = Moi. Avec Fichte, le moi absolu devient le créateur et le maître du monde pour qui rien d'en-soi peut subsister. Pourtant, la question la plus importante qui restait jusque là sera bientôt posée par l'un de successeurs de Fichte, à savoir Hegel : qu'en est-il de ce sujet absolu ? Quel est son contenu ? Aux yeux de Hegel, l'identité immédiate et abstraite du Moi au Moi ne dit rien sur le concept essentiel de toute la philosophie moderne et ce concept qui est au centre de tout demeure impensé jusqu'à son temps. La contribution de Hegel à la subjectivité moderne sera de la déterminer de manière historique, à savoir d'en montrer l'histoire et de démontrer que le sujet n'est rien d'autre que le produit de sa propre histoire. Son contenu est en effet soi-même, mais ce soi n'est pas, aux yeux de Hegel, quelque chose de donné, il est plutôt produit par le travail du sujet lui-même. Dans la philosophie de Hegel, la transcendance est

historicisée à deux reprises: tout d'abord, la transcendance du sujet absolu de toute la philosophie moderne est conçue dans son historicité, puis, les entités transcendentes de la philosophie kantienne sont présentées comme des figures qui *deviennent transcendantes* dans l'histoire de la subjectivité.

C'est cette historicisation de la transcendance dans la philosophie de l'idéalisme allemand que nous avons choisi d'examiner au sein de notre travail. Nous avons suivi pour ce faire un itinéraire historique qui commence par une lecture de la philosophie kantienne selon cette perspective, et qui continue avec les figures importantes de l'idéalisme allemand, tel que Reinhold et Schulze, et qui s'achève par Fichte, Schelling, et Hegel. Enfin, nous allons finir notre travail par une critique de la lecture d'Alexandre Kojève, une lecture qui a influencé toute une génération des penseurs français quant à l'interprétation de l'historialité de la pensée de Hegel.

Avant de finir notre introduction, nous voulons brièvement souligner un point qui nous semble important. Dans le domaine de recherche de l'idéalisme allemand, la lignée « Fichte-Schelling-Hegel » est depuis longtemps devenu caduque et a été l'objet de plusieurs critiques. L'ordre que Hegel a lui-même donné à la pensée idéaliste pour l'achever dans son propre système a fini par n'être qu'une invention hégélienne. Pour donner quelques exemples, des titres des recueils sur l'idéalisme allemand assent de « De Kant à Hegel » à « Entre Kant et Hegel » ; des nouvelles études historiques de la philosophie présentent Hegel à la suite immédiate de Kant et avant Fichte. Lorsque l'on regarde de plus près les relations entre ces trois philosophes, celles-ci s'avèrent tellement compliquées qu'il est impossible de les étudier suivant une direction droite et unilatérale. Le rapport que nous voyons dans le cadre de notre travail est plutôt un rapport critique de Hegel à Fichte sans l'intermédiaire de Schelling. Pour être plus clair, il convient de souligner que Schelling et Hegel étaient tous deux les disciples de Kant et de Fichte. Hegel n'était au début qu'une figure secondaire par rapport à Schelling qui a eu une carrière brillante dès son jeune âge, et la philosophie du jeune Schelling a été l'une de sources de la pensée hégélienne. La philosophie hégélienne, et plus particulièrement son historicisation du sujet peut être lue directement comme une critique de la philosophie fichtéenne du sujet absolu. Pour cette raison, omettre le rôle de Schelling constituerait une autre erreur tout aussi importante. Par conséquent, nous avons limité la présence de Schelling à son rôle dans la formation de la dialectique qui sera

au bout du compte appelée la dialectique hégélienne. Notre itinéraire est déterminé par le problématique de notre travail, lequel ne constitue qu'un seul des rapports illimités que l'on peut établir et examiner entre les philosophes d'une même époque qui reste sans égal concernant la fécondité de la pensée philosophique.

PREMIERE PARTIE

KANT ET LE FONDEMENT DE LA FINITUDE

1. Les fondements kantien de la finitude

1.1 Raison et finitude

Au tout début de la deuxième scolie du deuxième théorème de la *Critique de la raison pratique*, où il est question du bonheur personnel, Kant affirme qu'« Être heureux est nécessairement ce que désire tout être *raisonnable mais fini* »². Il y a quelque chose de curieux dans la conjonction « raisonnable *mais fini* » qui demande à réfléchir sur les significations et les relations des termes mentionnés. Au sens le plus simple, l'expression « être raisonnable » ne désigne rien d'autre qu'un être doué de raison, c'est-à-dire sans doute l'homme ; mais que veut dire « être doué de raison » et quelle particularité de la raison dans la philosophie kantienne incite le philosophe allemand à formuler une telle expression ? L'interprétation la plus immédiate semble être la suivante : « tout être raisonnable *et fini* ». La conjonction « et » sert, selon *Littré*, « à lier entre elles les parties semblables du discours »³. Par conséquent, la locution « raisonnable et fini » serait une partie de l'énumération des prédicats d'un être qui pourrait être suivie par d'autres qualificatifs : « raisonnable *et fini et ...* ». Il n'y a dans cette série de qualificatifs ni de contradiction ni de conflit sémantiques. Pourtant, la ressemblance entre « les parties semblables » reste non élucidée. Ce qui rend la ressemblance entre ces adjectifs possible n'est autre que le sujet dont ces adjectifs constituent les prédicats : l'homme. En réalité, « être raisonnable » et « être fini » sont deux prédicats qui n'ont rien en commun excepté leur sujet. Ainsi, cette formulation implique une absence de relation entre les

² Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, p. 45 (AK, V, 25). (Les italiques m'appartiennent)

³ <http://littrereverso.net/dictionnaire-francais/definition/et>

adjectifs énumérés, et l'on peut affirmer qu'un être raisonnable n'a rien en commun avec un être fini ; la seule relation qui existe entre eux est établie par l'être humain qui est en même temps raisonnable *et* fini. Toutefois, cette relation est également une non-relation puisqu'elle ne permet pas de penser les deux éléments ensemble et de manière liée. A ce titre, elle ne permet pas non plus de concevoir les deux termes dans leurs particularités.

Par contre, la conjonction « mais » suggère une *relation* d'opposition entre les deux termes : « raisonnable *mais* fini ». On dira qu'« être raisonnable » et « être fini » sont deux attributs opposés dont la relation demande à être éclaircie. En spéculant autour de cette formulation, l'on peut dire que l'idée d'un être doué de raison implique en même temps celle d'un être infini ; ou bien que la raison possède une nature qui permet de la concevoir dans une relation quelconque avec l'infini. Puis, on peut dire qu'outre les êtres raisonnables, des êtres raisonnables *et* infinis, il pourrait y avoir aussi des êtres raisonnables *mais* finis.

Mais afin de ne pas spéculer plus longtemps, et d'essayer de comprendre ce que le philosophe entend, il convient d'analyser la manière dont Kant comprend et emploie les termes « raison » et « finitude » ; ceci nous permettra, dans un même temps, de comprendre la relation établie entre ces termes. En effet, ces deux termes - d'une part la finitude qui caractérise chez Kant tout ce qui est humain dans son existence sur terre, et d'autre part l'infini, inaccessible sauf dans un au-delà-constituent une tension inhérente au « système » kantien ; tension qui intervient de manière maquillée selon le contexte : entendement et raison, sensibilité et intelligibilité, détermination et liberté, phénomène et noumène, connaissance et action morale, etc. La dichotomie radicale qui parcourt et caractérise toute la philosophie kantienne à travers les manifestations dont nous avons mentionné quelques unes participe en réalité de la *dichotomie absolue entre le fini et l'infini*.

Concernant la raison et sa nature infinie, c'est-à-dire le second pilier de cette tension, nous nous contenterons pour le moment de mentionner l'un des rares passages du texte kantien où le philosophe emploie une langue fortement métaphorique. Après avoir parcouru « le pays de l'entendement pur » où Kant expose le domaine de l'expérience à travers les fonctions ou les concepts de l'entendement qui sont les catégories et les règles d'usage pour les appliquer aux

représentations, il affirme que ce pays est en fait semblable à une île strictement enfermée par la nature⁴. Autour de cette île, il y a « un océan vaste et orageux » qui constitue le « véritable empire de l'illusion » et qui n'offre que l'aspect trompeur de terres nouvelles pour celui qui ose s'y aventurer à tout prix. Le prix à payer est bien évidemment celui de devoir quitter le pays de la vérité ; pour ce qui est du gain, le lecteur devra patienter jusqu'à la dialectique transcendantale.

Dans la dialectique transcendantale, nous voyons que cet océan vaste et tourmenté est la raison pure qui est considérée comme le domaine de l'illusion transcendantale. Différente de l'illusion empirique qui est toujours corrigible, l'illusion transcendantale, c'est-à-dire l'application des catégories aux choses non-sensibles, a pour origine l'inclination naturelle de la raison pure à « unifier les phénomènes par l'intermédiaire des règles »⁵. Selon le tableau kantien, chaque partie de notre faculté de connaître n'a de lien direct qu'avec la partie inférieure. D'après cette hiérarchie, l'intuition empirique qui se situe en bas de l'échelle, n'a affaire qu'aux données empiriques formées par l'espace et le temps ; ensuite, l'entendement *pense* ces représentations qui sont fournies par l'intuition pour produire des jugements, et c'est le vrai domaine de la vérité objective. D'autre part, la raison n'a affaire qu'à l'entendement, à ses catégories et jugements ; elle n'entretient aucune relation directe avec l'intuition et c'est pour cela qu'elle n'est pas limitée par l'expérience ou, ce qui revient au même, par le domaine de l'empirique⁶. Nous distinguons donc, suivant Kant, d'une part, le domaine de l'entendement en tant que domaine du déterminé, du conditionné et du fini en tant que tel, et d'autre part le domaine de la raison en tant que domaine de l'infini.

Mais, au-delà de cette analyse technique, il importe d'observer les éléments de ce domaine afin d'avoir une compréhension préalable de la nature infinie de la raison. Si l'entendement est la faculté des règles et des catégories, la raison est, quant à elle, la faculté des principes et des idées⁷. Par ses idées et principes, cette dernière envisage l'unité et le fondement inconditionnés de l'expérience conditionnée. Si nous ignorons pour le moment les inférences dialectiques, il apparaît que ces idées de la raison pure sont formées des concepts relatifs aux questions les plus

⁴ **Critique de la raison pure**, A 235-236 / B 294-295. (Désormais **Crp**).

⁵ **Crp**, A 302 / B 359.

⁶ **Crp**, A 306 / B 363.

⁷ **Crp**, A 302 / B 359.

fondamentales de l'humanité : l'immortalité de l'âme, l'univers, la liberté et enfin, Dieu. Ces questions constituent les notions par lesquelles l'homme se pense dans une relation quelconque avec l'infini. Ces idées, que Kant appelle transcendantales, désignent, dans ce contexte, des idées dont les objets ne sont pas rencontrés dans l'expérience empirique. Par ailleurs, il est significatif que la faculté avec laquelle nous pensons ces notions est également libre, illimitée et que, par conséquent, elle est la faculté de l'unité absolue de tout. Ainsi, l'expression « raisonnable mais fini » trouve son sens fondamental dans l'élucidation préalable de la nature de la raison. L'homme en tant qu'être fini peut néanmoins *penser* l'infini et il se pense dans une relation avec l'infini par le biais de ses idées transcendantales. Cependant, selon Kant, cet infini se situe dans l'au-delà du domaine empirique et l'on ne peut jamais avoir l'*expérience* de l'infini. Il est par ailleurs impossible d'avoir une *connaissance* de cet infini puisqu'aucun jugement contenant un élément non-empirique n'est digne d'être appelé connaissance. L'attitude de la philosophie transcendantale à l'égard des idées transcendantales transparait également dans ses préférences lexicales. L'inconditionné, l'absolu, l'infini... tous ces termes constituent des idées sans *Bedeutung* (à savoir de contenu empirique) et peuvent avoir un *Sinn* (sens) lexicologique⁸. En termes modernes, le *sens* qui n'est déterminé que par le concept est remplacé par la *référence* qui renvoie au domaine de l'expérience empirique. Cette attitude est également valable pour la conception des catégories. A titre d'exemple, les principes concernant l'application des catégories selon la temporalité originaire du sujet règlent les conditions temporelles où la catégorie de substance peut avoir une référence. Selon ce tableau, le concept de substance qui est défini de manière générale comme « ce qui existe en soi », ne nous dit rien en ce qui concerne la connaissance ; ce qui importe, est que le principe qui permet d'appliquer le concept de substance aux phénomènes est celui de permanence dans le temps en comparaison à ce qui est changeable.

Ce court exposé nous a permis d'établir la dichotomie fondamentale entre le fini et l'infini dans la pensée de Kant, de manière à pouvoir à présent approfondir notre réflexion. Dans les prochains chapitres, nous examinerons en détail les éléments et les relations existant au sein de cette dichotomie afin de montrer que la philosophie kantienne n'est pas seulement incapable de surmonter celle-ci, mais

⁸ Crp, A 147 / B 186.

également incapable, de manière plus fondamentale, de penser l'infini et toute expérience humaine possible de l'infini. Nous verrons par ailleurs que le statut de la transcendance qui est déterminé à partir de cette dichotomie ne sera que le résultat immédiat de cette philosophie. Afin de procéder à l'examen de cette dichotomie, nous nous contentons pour l'instant du thème de la finitude que nous compléterons, ultérieurement, avec celui de l'infini.

1.2 Finitude et connaissance

Dans son recueil *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger affirme justement que pour Kant, « la finitude de la raison (...) réside dans la structure essentielle de la connaissance elle-même »⁹. Heidegger souligne également que cette finitude ne relève pas d'un défaut qui sera surmonté dans l'avenir, mais qu'elle réside dans l'essence de la connaissance (humaine). L'adjectif « humaine » qui indique le type de connaissance en question a un rôle qui dépasse la fonction pléonastique en ceci que Kant, à la fin de l'Esthétique transcendantale, réserve à l'homme « le mode d'intuition dans l'espace et le temps » et distingue ce dernier d'« une intuition intellectuelle » qui « semble devoir revenir uniquement à l'Être suprême, mais jamais à un être dépendant par son existence aussi bien qu'en ce qui concerne son intuition »¹⁰. Celui qui possède l'intuition intellectuelle, à savoir Dieu, n'a pas besoin de l'intuition empirique puisqu'il a la connaissance de l'éternité sans avoir besoin de détermination spatio-temporelle, pour la simple raison qu'il en est le créateur. Pourtant, cette limitation de l'homme par l'intuition empirique n'aura ultérieurement aucune validité pour les philosophes de l'idéalisme allemand ; selon eux, l'intuition intellectuelle change de nature et devient un pouvoir du sujet transcendantal, sujet qui est d'ailleurs problématique pour Kant lui-même. Nous reviendrons à ce sujet en particulier dans la deuxième partie de notre travail.

D'après l'Introduction de la *Critique de la raison pure*, « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute. (...) En ce sens, *d'un point de vue chronologique*, nulle connaissance ne précède en nous

⁹ Martin Heidegger, **Kant et le problème de la métaphysique**, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953, p. 83 ; **Kant und das Problem der Metaphysik**, Vittorio Klostermann, 1991, p. 21.

¹⁰ Kant, **Crp**, B 72.

l'expérience, et c'est avec celle-ci que toute connaissance commence. »¹¹ Le projet de réconciliation, ou plutôt de dépassement de la querelle qui prend sa source dans la philosophie de Descartes, débute par ces phrases qui reconnaissent la primauté de l'expérience dans le processus de connaissance. Cependant, il serait anodin d'affirmer que Kant est une figure importante de la philosophie parce qu'il a reconnu que tout commence à partir de l'expérience ; Kant est une figure importante parce qu'il a montré que l'expérience n'est pas la seule source de la connaissance. Pour l'empirisme, les données procurés par la sensation et la nature accumulative de la connaissance humaine montraient le fondement empirique de toute connaissance. Pour le rationalisme, les lois logiques et les concepts abstraits, dépourvus de fondement empirique, prouvaient que l'origine de la connaissance se situe dans la raison. La nouveauté, ou plutôt le changement de paradigme effectué par Kant, consiste dans l'idée que ce sont les structures transcendantales¹², non empiriques, de la raison humaine qui jouent un rôle *constitutif* dans la connaissance ; sans elles, rien qui puisse être appelé connaissance n'est possible. On ne peut appeler ces structures transcendantales ni empiriques ni logiques puisqu'elles n'entrent pas dans le domaine de la connaissance ; mais elles rendent possible toute expérience et toute connaissance sur le monde. En tant que fondement, elles sont *a priori*. La philosophie kantienne s'appelle transcendantale au sens où elle est plutôt une recherche de ces structures transcendantales que celle des objets rendus possibles par celles-ci. En d'autres termes, cette nouvelle philosophie ne s'occupe plus des objets de l'expérience, mais de la possibilité même de l'expérience qui prend sa source dans les structures subjectives de l'esprit humain. A la suite de la philosophie cartésienne, dont le retour à soi comme sujet avait engendré la transformation de l'ontologie en épistémologie, la philosophie transcendantale dépasse les limites de l'épistémologie pour en faire une nouvelle ontologie, au sens où le *monde* devient *expérience* du sujet. La constitution du monde en expérience humaine permet de réduire son être à sa constitution comme objet de connaissance. Car, « les conditions de la *possibilité de l'expérience* en général sont en même temps conditions de la *possibilité des objets*

¹¹ Crp, B 1.

¹² Concernant la distinction effectuée par Kant entre le « transcendant » et le « transcendantal » : l'usage transcendant de l'entendement dépasse les limites de l'expérience et s'avance vers le suprasensible (Crp, A 296 / B 352) ; alors que « Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*. » (Crp A 11 / B 25).

de l'expérience»¹³. Cette transformation fondamentale, par laquelle le monde devient expérience empirique humaine, a pour conséquence l'idéalisation du monde et clôt le cercle où toute expérience est conditionnée par les structures transcendantales de l'homme. Mais avant d'aborder la nature et les implications de cette transformation, nous allons à présent examiner ce qui a motivé Kant à repenser les fondations de la métaphysique, à savoir la crise la philosophie moderne. Car, la philosophie transcendantal de Kant est, avant tout, un effort pour résoudre et dépasser la plus grande crise que la métaphysique occidentale a connue depuis son fondateur.

1.3 La crise de la métaphysique cartésienne

Ce que Hegel affirme à propos de Descartes dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* peut également s'appliquer à Kant et à la philosophie kantienne : « René Descartes est de fait le véritable initiateur de la philosophie moderne, en tant qu'il a pris le penser pour principe. (...) Mettant à l'écart toute présupposition, il est parti du penser, et il l'a fait dans la forme de l'entendement déterminé, clair »¹⁴. En effet, Descartes et Kant, tous deux penseurs des temps de crises (philosophiques), n'avaient d'autre alternative que d'écarter ce qui était devenu obsolète, voire inopératif et de recommencer en fournissant un sol ferme à la pensée. De plus, tous deux, à différents degrés, ont commencé par diriger le regard pensant vers la pensée elle-même. Si le projet cartésien consistait à « [se] défaire de toutes les opinions que j'avais reçues jusques alors en ma créance, et commencer tout de nouveau dès les fondements »¹⁵, le projet kantien peut être considéré comme une réflexion sur « la capacité de notre entendement » afin de découvrir « jusqu'où s'étend notre connaissance » et de trouver « l'horizon formant la frontière entre la partie éclairée et celle qui est obscure, entre ce qui se laisse comprendre et ce qui ne se laisse pas »¹⁶.

¹³ Kant, *Crp*, A 158 / B 197.

¹⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. P. Garniron, Vrin, 1985, p. 1384.

¹⁵ Descartes, *Méditations* 1, *Discours de la méthode & Méditations mtaphysiques*, trad. Michelle & Jean-Marie Beyssade, Flammarion, 2008, p.143.

¹⁶ John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, Introduction § 7, cité par Hegel, *Foi et savoir*, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Vrin, 1988, p. 105. En citant Locke pour illustrer le projet kantien, Hegel déclare qu'en réalité, le kantisme n'est rien d'autre, par certains aspects, qu'une forme d'empirisme.

Visant à établir un nouveau fondement de la philosophie moderne, les *Méditations métaphysiques* abordent, après avoir montré la primauté du sujet par le célèbre argument « *cogito ergo sum* », le problème de l'origine des idées ou des représentations que l'on trouve dans l'entendement humain. La *Troisième méditation* est une longue discussion sur la source de nos représentations et son argument fondamental, loin de résoudre ses problèmes, fournit le principe essentiel qui ébranle toute la possibilité de la métaphysique elle-même. En cherchant la source de nos idées, Descartes commence par distinguer trois types d'idées au sein de la raison : les idées innées qui apparaissent avec le sujet dès sa naissance, les idées des objets réels ou « extérieurs » au sujet pensant, et les idées fictives de l'imagination. Leurs sources respectives se distinguent en ceci que les idées des objets réels ont leur cause dans les objets, tandis que les idées fictives sont créées par l'imagination du sujet. D'autre part, l'apparition des objets réels dans mes sens ne dépend pas de ma volonté. Si je sens quelque chose de chaud, je ne peux pas ne pas le sentir ; par conséquent, l'idée de chaleur doit avoir une cause extérieure à moi-même. Quant aux idées innées, telle que l'idée de Dieu, elles ne sont pas causées par un quelconque objet réel ni produites par l'imagination, mais elles sont mises dans notre esprit par les entités dont elles sont les représentations. A travers cette argumentation, la discussion sur la source des représentations ou des idées est résolue par le principe de causalité, au sens où celle-ci rend possible les idées de notre raison.

Concernant Dieu, je ne peux pas en avoir une représentation comme celle que j'ai des objets réels qui m'entourent puisque je ne peux ni voir ni sentir l'existence de Dieu. Mais comment puis-je être certain que l'idée d'un être suprême n'est pas simplement le produit de mon imagination ? A travers cette question, nous abordons à présent la deuxième étape de l'argument cartésien selon lequel les choses en tant que sources ou causes des représentations doivent avoir au moins autant de réalité objective que leurs idées dans la raison. Quand je pense à Dieu comme un être suprême, celui-ci doit avoir plus de réalité que mon idée puisqu'en tant qu'être fini je ne peux pas l'imaginer à moi seul. Mais il faut souligner que, pour Descartes, réalité objective signifie exactement l'opposé de ce que nous entendons par le terme. Pour lui, « *être objectivement* ne signifie autre chose, qu'être dans l'entendement en la manière que les objets ont coutume d'y être. »¹⁷ Suivant le paradigme scolastique,

¹⁷ Descartes, *op.cit.*, p. 262.

Descartes emploie le terme « objective » en contraste avec le terme « formel » qui renvoie à l'existence effective, hors de l'entendement, et désigne par le premier, la réalité en tant que représentée, et non pas en tant qu'« en dehors ». Alors l'objectivité est déterminée par la présence dans l'entendement, par être-représenté par le sujet.

Cette explication de la source de nos connaissances, qui place la causalité au centre, sera ultérieurement critiquée par Hume au point d'être annihilée en tant que principe et remplacée par un sentiment subjectif qui est acquis par la répétition des observations. Dans la section 4 de son *Enquête sur l'entendement humain*, Hume fait remarquer que tandis que les « relations d'idées » se fondent sur un principe de contradiction, les « choses de faits » et toute réflexion à leur sujet dépendent du principe de causalité. A titre d'exemple, une proposition mathématique peut être découverte et démontrée par la raison seule puisque son contenu n'a rien d'empirique, il n'y a besoin que du principe de contradiction ; d'un autre côté, une proposition sur les objets a besoin d'un principe autre que celui de contradiction. Etant donné que les faits participant du domaine empirique peuvent être autres que ce qu'ils sont, le principe de contradiction offre ici peu de secours. Le principe de causalité est nécessaire pour exprimer les relations existant entre les faits : ceci arrive parce qu'un autre fait l'a causé. Pourtant, ce principe ne peut jamais être observé dans l'expérience. Dans l'exemple d'une boule qui en touche une autre et la met ensuite en mouvement, ce que nous voyons se restreint au mouvement de deux objets *distincts*. Nous voyons le mouvement de la première boule, nous la voyons toucher l'autre, et nous voyons le mouvement de la seconde boule, mais nous ne pouvons jamais observer dans l'expérience que la première boule a engendré le mouvement de la deuxième puisque l'analyse de la première boule ne peut me fournir ce qui équivaut à « la cause » et l'analyse de la deuxième boule ne peut me fournir ce qui équivaut à « l'effet ». Le principe de contradiction ne fonctionnant pas dans les choses de faits, je ne peux par conséquent jamais être certain du résultat du contact de ces deux boules : il se peut que toutes deux demeurent à leur place initiale, ou que la deuxième prenne une toute autre direction que prévue.

L'argument ne s'arrête cependant pas ici. Afin de progresser dans la critique de Hume, il faut se rappeler la définition de la causalité qui précise que l'observation d'un événement doit toujours être accompagnée par l'observation d'un autre. Si

j'affirme que chaque fois que l'événement A arrive, l'événement B arrive également, je lie ces deux faits par un lien de causalité. Toutefois, toute explication de ce type ne concerne que les observations *passées*. Même s'il m'est possible d'expliquer par la causalité ce cas déterminé, je ne peux jamais généraliser mon observation pour en faire un principe universel de causalité qui pourra être valable pour toutes les observations futures. Cet exemple célèbre qui est fourni par Hume illustre que l'induction n'est pas un outil fiable : je ne peux jamais établir la certitude que le soleil va se lever demain à partir du fait que ça a été le cas jusqu'à présent.

En somme, la critique empiriste de Hume s'achève par un scepticisme fondamental qui, par l'anéantissement de la causalité comme principe, mine toute la métaphysique et toutes les sciences puisqu'elle lui enlève le seul principe qui permette de fonder la certitude de la connaissance. Si le principe qui lie les objets de l'expérience à mes représentations est, selon Descartes, le principe de causalité, on ne peut être jamais certain, selon Hume, que nos représentations correspondent aux objets ou non. Le scepticisme méthodologique de Descartes qui avait pour but la certitude du savoir est remplacé par un empirisme radical qui aboutit à un scepticisme relatif à tout savoir humain. C'est à partir de cette crise que Kant assume le devoir de montrer la possibilité de toute science, y compris celle de la métaphysique.

1.4 Le tournant kantien

1.4.1 Méthode et critique

Suite à la crise issue du scepticisme de Hume, Kant dirige son regard des objets de la connaissance empirique vers l'outil par lequel l'homme connaît le monde, c'est-à-dire vers la faculté de connaître de la raison humaine, pour fonder la possibilité de la métaphysique (et celle de toutes les autres sciences). La détermination de la nature et des limites de la raison fournit un fondement sûr à « toute métaphysique future ». L'analyse et la description de la faculté de connaître, appelées « Critique de la raison pure », visent à montrer le mécanisme par lequel l'homme constitue le monde en tant qu'objet de connaissance. Dans cette perspective, les problèmes de la métaphysique classique, tel que la conception de la chose comme substance avec ses prédicats, ou la connaissance de l'être suprême,

sont renvoyés à plus tard, car, sans avoir confiance en notre faculté de connaître, l'on ne peut jamais être sûr de la vérité de ce dont on parle.

La philosophie critique devient désormais une méthodologie de la vérité qui, sous la forme de la critique, vise à élucider les mécanismes du savoir humain¹⁸. Pour ce faire, la philosophie kantienne limite le domaine de la vérité au domaine de l'empirique. Par là, toute connaissance possible se limite par ce qui est conditionné, c'est-à-dire par le fini, et tout concept qui renvoie à autre chose que le domaine empirique ne peut être à même de fournir une quelconque connaissance. Ainsi, l'intégralité du projet kantien consiste à déterminer les limites de l'expérience humaine et à lui interdire de les outrepasser, du moins dans le domaine de la raison théorique.

Il ne faut pas oublier que le domaine transcendantal introduit par Kant dans la philosophie changera également le tableau fourni par l'épistémologie moderne. La classification humienne entre les relations des idées (les objets mathématiques et géométriques) et les choses de fait (le monde empirique) se trouve, dans le contexte de la philosophie transcendantale, modifiée d'une manière fondamentale. La géométrie et l'arithmétique seront pensées, dès lors, à partir de leur possibilité qui n'est rien d'autre que les deux formes de l'intuition empirique : l'espace pour la géométrie, et le temps pour l'arithmétique. Ainsi, l'opposition ou la différence principale entre les relations des idées et de choses de fait laisse sa place à une unité médiatisée par les structures transcendantales de l'esprit humain. Et il n'est pas surprenant que l'objectif de Kant dans sa première *Critique*, à savoir la démonstration de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*, est l'expression parfaite de cette transformation au sein de l'épistémologie moderne. Avec Hume, elle ne connaissait que la distinction entre les jugements analytiques et synthétiques,

¹⁸ Bien qu'il paraisse « normal » de se préoccuper en premier lieu de l'outil du savoir pour assurer l'exactitude du procédé épistémologique, ceci n'empêche pas Hegel de critiquer très sévèrement Kant, en frôlant le sophisme, au tout début de l'introduction de sa *Phénoménologie*. En effet, selon Hegel, cette tentative « innocente » de caution est destinée à affirmer une séparation absolue entre l'être en soi et sa connaissance. Une fois cette séparation établie, la connaissance perdra toute prétention à la vérité. Car, si notre faculté de connaître est un outil ou une méthode pour parvenir à la connaissance de l'être, elle échouera dans tous les cas parce que tout outil ou toute méthode va altérer son objet en le transformant selon sa propre constitution. Si nous examinons la nature de notre outil qui, dans le cas présent, est notre faculté de connaître, et que nous essayons d'enlever la disparité pour revenir à la chose elle-même, nous revenons à notre point de départ et rien n'a alors changé ; ceci peut être illustré par la tentative d'observer un stylo dans un verre rempli d'eau à moitié pour déterminer son état lorsqu'il est hors de l'eau. S'il s'agit d'un médium, il est inévitable de tomber dans l'erreur. Et comme le formule Hegel « ce qui s'appelle peur de l'erreur s'avère plutôt être peur de la vérité » (*Phénoménologie de l'esprit*, p. 81 (*Werke*, 3, 70)). Selon lui, l'erreur fondamentale réside dans la crainte de cette erreur même.

avec la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. Mais avec Kant, ces distinctions sont repensées d'une façon qui dépasse leurs oppositions et arrive à une synthèse nouvelle. Contre la conception humienne qui pense l'analytique avec l'*a priori* et le synthétique avec l'*a posteriori*, Kant introduit une nouvelle forme qui sera la forme de la connaissance certaine : le jugement synthétique *a priori*.

1.4.2 Le projet

L'affirmation que toute connaissance commence par l'expérience a deux conséquences : d'une part, c'est l'aspect positif, tout ce qu'on peut appeler connaissance a son objet dans l'expérience, dans le monde empirique ; d'autre part, et c'est l'aspect négatif, on ne peut rien connaître qui ne soit pas *donné* dans l'expérience empirique. Les objets sont donnés à nos sens par eux-mêmes, et nous n'avons aucun contrôle sur le mode par lequel ils s'offrent à nous. Pour élucider cette relation et éliminer toute confusion quant au rôle de la sensation dans le processus de connaissance, il convient de souligner que les objets de l'expérience sont présents pour affecter notre sensibilité *avant* nos sensations. Ceci implique qu'ils ne sont pas une création de notre esprit, qu'ils sont *en dehors*¹⁹ de nous et qu'ils ne dépendent pas de nous pour exister. « Etre donné » signifie cette primordialité de l'objet de la connaissance à la connaissance elle-même : « *chronologiquement*, aucune connaissance ne précède en nous l'expérience et c'est avec elle que toutes commencent. »²⁰ Toutefois, même si les objets sont donnés à nos sens, ceci ne veut pas dire que nous savons ce qu'ils sont en eux-mêmes. S'élevant contre les accusations d'idéalisme, Kant souligne dans ses *Prolégomènes* que « des choses nous sont données comme objets de nos sens et existant hors de nous, mais nous ne sommes informés que de leurs apparitions, c'est-à-dire des représentations qu'elles produisent en nous en affectant nos sens. »²¹ Cette remarque nous mène au centre de la philosophie kantienne ; car, c'est ce principe implicite qui fonde toute la théorie du philosophe allemand : la *non-identité de l'être et du penser*. Il faut souligner que la position kantienne pose l'être et la pensée comme étant radicalement séparés et affirme qu'aucun avancement dans les sciences ou dans la philosophie ne peut

¹⁹ Etre « en dehors de nous » signifie, selon Kant, deux choses qui doivent être distinguées avec soin : Premièrement, les objets sont en dehors de nous en ceci qu'ils sont déterminés par le sens externe, c'est-à-dire qu'ils sont représentés dans l'espace ; deuxièmement, ils sont en dehors de nous dans un sens transcendantal, c'est-à-dire qu'ils sont, en tant que choses en-soi, en dehors du domaine de notre intuition. Voir : Crp, A 373.

²⁰ Crp, B 1.

²¹ Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, trad. L. Guillermit, Vrin, 2008, p. 53.

supprimer cette distinction nette: nous ne connaissons pas les choses en tant qu'elles sont en eux-mêmes, mais comme elles nous apparaissent.

Néanmoins, la non-identité fondamentale de l'être et du penser qui caractérise la philosophie kantienne, ne peut pas être soutenue jusqu'au bout, et elle doit être dépassée par elle-même. Elle doit être dépassée puisque si notre intelligence n'a rien de commun avec son objet, alors toute revendication relative à la connaissance du monde est vouée par avance à l'échec. La solution kantienne consiste à limiter la connaissance au domaine empirique, et de définir l'expérience comme ce qui est constitué par les structures transcendantales du sujet. Cependant, cette solution comporte deux problèmes que nous avons indiqués plus haut : elle implique que nous ne pouvons connaître les objets qu'en tant qu'ils sont déterminés par nos formes d'intuition et non pas en tant qu'ils sont « en soi » ; par ailleurs, tout ce qui dépasse notre domaine d'expérience ne peut nous fournir aucune connaissance. Ainsi, l'être est divisé en deux mondes, à savoir le monde des phénomènes et celui des noumènes, le monde sensible et le monde intelligible. Quand on *connaît* le premier, on ne peut que *penser* le second.

Pour fonder une identité entre notre intelligence et son objet, Kant doit démontrer leur correspondance. Pourtant, être et penser étant distincts de nature, il importe de trouver un terrain où leur identité peut être établie de manière nécessaire. Selon Kant, ce terrain est constitué par la faculté d'entendement et ses douze catégories. En liant les représentations des données empiriques les unes aux autres suivant des règles, les catégories sont le lieu où la correspondance du dedans et du dehors est établie. Par ailleurs, notre expérience étant entièrement conditionnée par nos structures transcendantales, l'on peut affirmer que la donnée empirique est déjà traitée et formée par ces mêmes structures. L'une de ces structures, à savoir le temps compris comme forme de notre intuition empirique, joue un rôle principal dans plusieurs instances : tout d'abord, dans la transformation du monde en expérience, puis, dans la constitution du concept, et enfin, dans la liaison des catégories aux données empiriques. Nous allons traiter de ces trois rôles de la temporalité kantienne dans le chapitre qui suit.

1.5 Du monde à l'expérience et l'*Aufhebung* kantienne

Kant est probablement le premier philosophe moderne qui pense l'être à partir du temps de manière explicite. Comparé à Aristote qui, quant à lui, pensait le temps comme nombre du mouvement, Kant place le temps au centre de son ontologie. Bien qu'il semble de prime abord que le temps soit l'*une* des deux formes de l'intuition sensible, l'analyse transcendantale kantienne démontre qu'il est beaucoup plus important que l'espace quant aux fonctions qu'il accomplit dans la constitution de l'expérience. L'intégralité du contenu de la première partie de la *Critique de la raison pure* peut être généralement comprise comme un processus de temporalisation de l'être et des catégories de l'entendement, un processus par lequel le *monde* de la métaphysique pré-kantienne devient désormais l'*expérience* humaine. Selon nous, la clé pour comprendre ce processus est à trouver dans les passages que nous citons ici.

Au début de la section intitulée « De la synthèse de l'appréhension dans l'intuition » Kant fait une remarque qui, selon lui, ne doit pas être négligée dans la partie suivante de son exposé puisqu'elle en constitue le fondement :

D'où que viennent nos représentations, qu'elles soient produites par l'influence des choses extérieures ou par des causes internes, qu'elles se constituent *a priori* ou de façon empirique, comme phénomènes, elles appartiennent néanmoins, en tant que modifications de l'esprit, au sens interne, et comme telle toutes nos connaissances sont en tout cas soumises finalement à la condition formelle du sens interne, à savoir au temps, dans la mesure où elles doivent toutes y être ordonnées, connectés et mises en rapport.²²

En réalité, ce paragraphe reformule et élucide un passage de l'Esthétique transcendantale dans lequel Kant soulignait que, tandis que l'espace est la forme des intuitions extérieures, seul le temps s'en distingue en ceci qu'il est la forme *a priori* de tous les phénomènes. A la question de savoir quelle est la raison de cette différence, Kant répond ainsi :

... puisque toutes les représentations, qu'elles aient ou non des choses extérieures pour objets, appartiennent néanmoins en elles-mêmes, comme déterminations de l'esprit, à l'état interne, tandis que cet état interne, soumis qu'il est à la condition formelle de l'intuition interne, appartient par

²² Crp, A 99.

conséquent au temps, le temps est une condition *a priori* de tout phénomène en général²³

Pour reprendre ce qui a été dit dans l'Esthétique transcendantale, l'espace, la forme du sens externe, ne s'attache qu'à la détermination spatiale qui peut être formulée à travers « la coexistence côte à côte » et simultanée (la simultanéité désigne ici l'absence de toute différenciation temporelle, c'est-à-dire un *instant* sans temporalité). Par contre, le temps est la forme du sens interne et détermine la succession « l'une après l'autre » des représentations dans l'esprit. Puisqu'il n'y a aucune spatialité dans l'esprit, c'est le temps seul qui détermine ce domaine : nous ne pouvons penser qu'une chose à la fois. Nos représentations, nos idées sont pensées, l'une après l'autre, et non pas de manière à ce que nous puissions les regarder *toutes ensemble* comme si nous regardions une image. Ainsi, par sa nature active, notre pensée partage un point commun avec le temps : tous deux ne s'arrêtent jamais et sont toujours en mouvement.

Après ces considérations préliminaires, nous pouvons à présent réfléchir au sens profond de ce que nous venons de citer. L'opération qui s'effectue ici est plus qu'un élargissement du domaine du temps et va jouer un rôle important dans l'exposé du schématisme. Kant fait une remarque sur cette opération afin de souligner qu'il s'agit dès lors des représentations et non pas des *choses réelles* quelles qu'elles soient. La limitation des facultés de l'esprit qui constitue le cœur du projet kantien, nous présente un tableau dans lequel l'intuition n'est rapportée qu'à la sensation et aux données empiriques ; l'entendement n'a aucun accès aux données empiriques, excepté aux représentations qui ont leur matière dans les sensations. La matière de l'entendement, ce sont les représentations des objets, et non les objets eux-mêmes. Bien que cette affirmation semble exprimer un lieu commun, son importance se révèle dans un tout autre texte qui est *La Philosophie de l'esprit* de 1805 de Hegel.

L'exposé hégélien du langage qui est développé, en conformité avec la tradition chrétienne même, dans ce recueil dépasse les limites de notre travail. Mais, la lecture faite par le jeune Hegel de l'histoire biblique d'Adam qui attribue des noms aux êtres suffit pour comprendre l'opération kantienne. Selon la Genèse 2:19, Adam,

²³ Crp, A 34 / B 51.

expulsé du paradis et envoyé sur terre, commence son existence en nommant les êtres qui l'entourent. Cependant, ce qui importe ici, n'est pas le nom en lui-même mais l'*acte* du sujet humain qui consiste à nommer les êtres²⁴. Cet acte de nommer est plus qu'un simple inventaire. Il établit la domination du sujet parlant sur le monde, et constitue, de manière plus fondamentale, l'acte par lequel celui-ci crée un monde d'idées, un monde conceptuel à partir de la négation du monde immédiat. En étant nommé, chaque être devient un étant déterminé, sa nature est exprimée par un mot. En d'autres termes, le simple nom unit la multitude des êtres singuliers et en constitue le concept, l'*universel*.

Nous souhaitons affirmer que ce que Kant souligne dans les passages que nous venons de citer doit être compris dans un sens similaire à celui formulé par Hegel²⁵. Lorsque l'on pense, l'on pense par représentations, et la présence de la chose réelle n'est plus nécessaire. Par cette opération, le monde réel se transforme en représentations idéelles et l'esprit humain devient la scène où ces représentations sont pensées et liées les unes aux autres. Nous appellerons cette opération par laquelle le monde réel devient représentation idéelle par un terme qui n'apparaît pas dans le vocabulaire kantien mais qui, selon nous, désigne la même opération que celle qui apparaît dans la pensée de Hegel : *Aufhebung*. Car, si l'*Aufhebung* est l'opération dialectique par laquelle l'être immédiat est nié pour être conservé dans le concept, alors ce que Kant affirme dans son importante remarque est également cette opération dialectique. Ce qui nous intéresse ici comporte deux aspects : d'une part, à travers cette opération et l'accent qui est mis sur elle, le temps devient *le* fondement pour penser l'être. Cet aspect sera développé dans notre prochain chapitre après que nous ayons examiné le second aspect, c'est-à-dire la transposition du monde au sujet par le biais de cette même opération.

Nous abordons avec ce deuxième aspect le cœur de la pensée moderne depuis Descartes. En effet, le doute méthodique cartésien faisait abstraction de tout contenu de la pensée afin de parvenir au sujet pensant dont on ne pouvait pas douter. A la fin de l'argument, le sujet entendu comme *res cogitans* apparaît comme étant le véritable socle de tout être quel qu'il soit. En s'abstrayant des étants qui l'entourent, le sujet humain transforme le monde en *son* monde dont il est le fondement ultime.

²⁴ Hegel, **Philosophie de l'esprit 1805**, pp. 16-17.

²⁵ Notons qu'il s'agit pour nous, dans le contexte de notre travail, non pas des *noms* des êtres, mais des représentations des ceux-ci.

L'objet de la pensée n'est plus le monde en tant qu'il est, mais la pensée elle-même ; la pensée qui se représente et pense le monde et, en le pensant, se pense elle-même. C'est à travers cette opération que l'ontologie devient, après Descartes, une épistémologie qui s'occupe, en réalité, de la relation entre l'intelligence et le monde, ou entre l'intérieur et l'extérieur. Mais, la relation de ces deux éléments ayant été pensée de manière à les poser comme étant absolument opposés, et comme le « je pense » est plus un point de départ qu'un fondement toujours présent (comme c'est le cas dans la pensée de Kant²⁶), toute tentative de réunion consiste alors à les inclure l'un dans l'autre : selon l'empiriste, l'extérieur, c'est-à-dire le monde en soi, détermine l'intérieur, c'est-à-dire la pensée, tandis que pour le rationaliste, il s'agit de l'inverse.

A travers sa philosophie transcendantale, Kant pense avoir trouvé le socle commun où l'intérieur et l'extérieur peuvent être réunis sans que l'un se réduise à l'autre. L'aspect le plus important de sa pensée est que l'intérieur, l'esprit humain n'est pas une entité unilatérale qui pense uniquement sur l'extérieur hétérogène, mais qu'il comporte des structures dont l'homme ne fait pas l'expérience, et qui *constituent* son expérience. Alors, l'origine de la séparation chez les penseurs postkantieniens entre le sujet empirique et le sujet transcendantal doit être recherché dans cet aspect de la philosophie transcendantale. Dans l'expérience ordinaire où l'intérieur et l'extérieur semblent être opposés, nous ne voyons qu'un sujet empirique qui *reçoit* le monde de manière passive. Mais dans l'analyse transcendantale, nous pouvons voir un autre aspect de l'esprit humain qui crée le monde de l'expérience lui-même. Par conséquent, ce que nous souhaitons appeler *transcendance de l'homme* se donne à penser à deux niveaux : au fondement, le monde de l'homme est en fait l'expérience que celui-ci en fait, c'est-à-dire qu'il est déjà à l'*intérieur*. De plus, en transformant les objets de cette expérience en représentations, l'homme nie à nouveau le monde immédiat et affirme que celui-ci est une *modification de l'esprit*, à savoir que tout ce qui est de l'expérience se déroule *dans le sujet* à partir de la forme du sens interne, le temps. Par conséquent, il s'agit ici de deux négations : la première négation nie le monde *immédiat* (en termes kantieniens : *en soi*) qui ne peut jamais être objet de l'expérience, et la transforme en phénomènes. Avant d'être phénomène, nous ne pouvons jamais nous représenter le monde en-soi. La deuxième négation qui

²⁶ Crp, B 131.

est la négation de la première, les transforme en *représentations*, lesquelles sont pensées à partir du sens interne, à savoir le temps. Etant donné que, dans la pensée de Hegel, la deuxième négation signifie toujours un retour à soi, elle fait de même chez Kant et l'unité de l'expérience est établie dans la conscience du sujet.

Néanmoins, l'on peut considérer que cette opération est une demie *Aufhebung*, puisqu'elle ne va pas jusqu'au bout de la négation de l'en-soi et qu'elle laisse un élément qui, aux yeux des successeurs de Kant, va faire obstacle à l'identité de la pensée et de l'être : la chose en soi. Il faudra attendre Fichte pour aboutir au pas ultime dans l'anéantissement total de la chose en soi. Pour le moment, nous abordons la temporalité fondamentale qui est le sujet de l'imagination transcendante et de la synthèse.

1.6 L'imagination et la synthèse

1.6.1 L'imagination

Le concept d'imagination et sa fonction chez Kant ont engendré de nombreux problèmes de compréhension et d'interprétation chez les philosophes ultérieurs. En effet, Kant lui-même semble être indécis quant à la fonction de l'imagination dans l'économie de sa première *Critique*. D'une part, l'imagination détermine les trois aspects de la synthèse; d'autre part, elle désigne la faculté qui opère uniquement dans le deuxième moment, à savoir la synthèse de la reproduction dans l'imagination, tandis que les premiers et les troisièmes moments sont respectivement liés à l'intuition et au concept. En outre, dans la troisième *Critique*, nous voyons l'imagination le premier parmi les trois « actes du pouvoir spontané de connaître » : la faculté qui s'occupe de la « saisie (*apprehensio*) [*Auffassung*] du divers dans l'intuition. »²⁷ Pour la suite de notre exposé, sans compter la question de savoir si l'imagination est une faculté à part ou non, il semble nécessaire de clarifier et de fonder cette faculté dans le contexte du système kantien. Dans ce qui suit, nous allons procéder à une analyse de ce terme.

²⁷ Kant, **Critique de la faculté de juger**, trad. A. J.-L. Delamarre et al., Gallimard, 1985, folio essais, p 48 (AK, XX, 220).

Il n'est pas surprenant que le chapitre sur la déduction des concepts de l'entendement soit rédigé en deux versions si l'on prend en considération le changement de point de vue de Kant dans la deuxième version qui se trouve dans l'édition de 1787. Dans la préface de la deuxième édition, Kant lui-même exprime son mécontentement, entre autres quant à « l'obscurité de la déduction des concepts de l'entendement »²⁸ dans la première édition. L'origine de ce mécontentement peut être résumée par l'accent qui est mis sur l'unité subjective de la conscience de soi dans l'édition de 1781. Pour l'édition de 1787, Kant a à nouveau rédigé ce chapitre afin d'en fournir une exposition plus « objective ». Ce souci d'objectivité apparaît de manière plus explicite dans la définition de l'unité transcendante de l'aperception en contraste avec la conscience de soi : « L'*unité transcendante* de l'aperception est celle par laquelle tout le divers donné dans une intuition est réuni en un concept de l'objet. C'est pourquoi elle s'appelle *objective* et doit être distinguée de l'*unité subjective* de la conscience, qui est une *détermination du sens interne*, par qui ce divers de l'intuition est donné empiriquement en vue d'une telle liaison. »²⁹. Mais, quoi qu'il en soit, même si l'exposition de la déduction change, qu'elle soit « subjective » ou « objective », le sujet exposé reste le même : tous les phénomènes doivent « être soumis dans l'expérience aux conditions de l'unité nécessaire de l'aperception ».³⁰ La déduction des concepts de l'entendement sur le fondement de l'unité de l'aperception est la problématique constante et commune aux deux versions ; la première version fonde cette unité par l'unité de la diversité des représentations dans l'unité de la conscience de soi, tandis que la deuxième tente de la fonder à partir d'une unité objective, c'est-à-dire d'une unité qui se fonde sur le concept d'objet au lieu de la conscience de soi. En d'autres termes, les deux pôles qui caractérisent les deux déductions, à savoir le subjectif et l'objectif, sont les éléments fondamentaux de la conscience empirique qui est elle-même caractérisée par l'opposition établie être le sujet et l'objet ; par ailleurs, les deux versions qui visent à déduire l'unité de l'expérience empirique, l'une dans l'unité de la conscience de soi, l'autre dans l'unité du concept d'objet, n'attestent que de la nature scindée de la conscience. En outre, ce qui résulte de ces deux déductions est, pour la première, un sujet X, et pour la deuxième, un objet X. Tous deux vont être anéantis par Fichte.

²⁸ Crp, B XXXVIII.

²⁹ Crp, B 139.

³⁰ Crp, A 110. Nous allons discuter, dans notre chapitre sur Fichte, comment il va bâtir son système sur ce « fondement ».

Dans le cadre de notre problématique relative à la temporalité fondamentale chez Kant, nous allons nous concentrer sur la déduction de 1781, puisque c'est cette temporalité qui se révèle être essentielle dans l'architecture du système kantien.

Jusqu'ici, Kant avait toujours insisté sur les *deux* sources de nos connaissances mais, dans ce passage-ci, l'imagination devient une nouvelle source, voire une faculté qui s'ajoute à l'intuition et l'entendement. De plus, lorsque Kant évoque la triple synthèse dans la déduction transcendantale des catégories, il affirme que « ces synthèses conduisent donc aux trois sources subjectives de connaissances, qui elles-mêmes rendent possible l'entendement et (...) toute expérience »³¹. Dans ce contexte, l'imagination constitue, avec l'appréhension et la reconnaissance, une source subjective d'entendement, c'est-à-dire qu'elle devient plus fondamentale que l'entendement. L'analyse de « la synthèse de la reproduction dans l'imagination » approfondit le sujet en dotant l'imagination de la fonction de reproduire un objet en son absence. En fidèle disciple de Hume, Kant reprend la conception du philosophe écossais qui affirme, au début de la partie sur l'origine des idées³², que les perceptions sont rappelées par la mémoire ou anticipées par l'imagination. Le parallélisme est plus amplement développé par Kant dans les chapitres de son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, ultime œuvre du philosophe dont l'édition a été accomplie par lui-même.

En effet, en tant que « faculté des intuitions même sans la présence de l'objet »³³ l'imagination est élaborée sous deux formes, à savoir l'imagination *productrice* et l'imagination *reproductrice*. L'imagination reproductrice crée des représentations dérivées en se servant de la mémoire. En ce sens, elle n'est que la faculté de l'invention sensible ou des fantasmes. Les productions de ce type de mémoire viennent toujours après l'expérience des objets représentés. Même si l'objet représenté est un objet purement fictionnel, tel par exemple la licorne, celui-ci est toujours composé des parties empruntées à une expérience possible : le cheval, les ailes, et la corne.

³¹ Crp, A 97-98.

³² David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, Cambridge University Press, 2007, p. 14.

³³ Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, GF-Flammarion, 1993, p. 105.

Pourtant, la reproduction du passé n'est pas la seule dimension temporelle de la faculté de l'imagination qui est également liée à l'avenir par la faculté de prévision. Dans une nouvelle allusion à Hume, Kant distingue trois formes de la faculté d'invention sensible dont la première, à savoir la faculté d'invention dans sa dimension figurative, permet de concevoir une œuvre d'art *avant* sa création et la deuxième, la faculté d'invention sensible dans sa dimension associative qui, en se servant du principe de causalité, *anticipe* une représentation grâce à la présence d'une autre représentation, laquelle précède toujours la représentation anticipée. Il en résulte que grâce aux facultés du souvenir et de prévision, l'imagination est la faculté qui a le pouvoir de rendre présent le passé et l'avenir³⁴, et qu'elle est, par conséquent, temporelle dans son essence.

Cependant, ce que nous avons résumé à propos de l'affirmation de Kant sur l'imagination dans l'*Anthropologie* ne concerne que l'imagination dans le contexte des différents aspects (naturels, sociaux, culturels, etc.) de l'intégralité de la vie humaine. Comparée à l'imagination qui est désignée comme une *faculté transcendante* dans la *Critique de la raison pure*, la faculté d'imagination qui est élaborée dans ce contexte demeure dérivée et secondaire. Nous allons à présent aborder la question de l'imagination comme faculté transcendante.

Il convient néanmoins de rappeler que l'*Anthropologie* ne traite pas uniquement de l'imagination « dérivée » ; elle évoque également l'autre type d'imagination en la distinguant de l'imagination reproductrice. Kant a ici conservé la définition transcendante de l'imagination en tant qu'imagination productrice : c'est la « faculté de présentation originelle de l'objet, qui précède donc l'expérience »³⁵. C'est à partir de là que nous allons aborder l'imagination telle qu'elle est définie dans la *Critique de la raison pure*.

1.6.2 La triple synthèse et la temporalité fondamentale

Revenons-en à la double tâche de la théorie transcendante des éléments qui consiste en la fondation transcendante de l'expérience : pour démontrer la possibilité de l'expérience, il est nécessaire, dans un premier temps, de montrer la

³⁴ *Anthropologie...*, p. 124.

³⁵ *Anthropologie...*, p. 105.

nature transcendantale de l'intuition, puis de montrer que les concepts purs de l'entendement constituent le deuxième élément transcendantal dans la constitution de l'expérience. L'esthétique transcendantale a mis en lumière le fait que les formes de l'intuition, c'est-à-dire l'espace et le temps, sont les structures subjectives et transcendantales de l'esprit humain sans lesquelles l'expérience n'est pas possible. A présent, la logique transcendantale doit montrer, à son tour, que l'entendement joue un rôle parallèle. Le second pilier de la démonstration pourra être établi si Kant parvient à montrer que ces concepts purs de l'entendement demeurent des structures transcendantales, indépendamment de la déduction métaphysique qui les a *filtrés* des jugements. Mais le lecteur devra patienter pour ce qui de la fondation transcendantale des catégories, car Kant commence par fonder le lien entre l'entendement et l'intuition *avant* la démonstration des concepts purs de l'entendement. L'exposé métaphysique des catégories semble avoir un aspect « dogmatique » non seulement en lui-même, c'est-à-dire en vertu de son propos métaphysique, mais aussi au regard de l'analyse kantienne elle-même. Outre la contingence de leur nombre (pourquoi douze et non pas quinze catégories ?), il semble que les catégories déterminent de prime abord ce qui va être démontré dans leur déduction transcendantale. Le point critique qui apparaît ici concerne moins le nombre des catégories que la trajectoire méthodologique de l'analyse. De la même manière que l'esthétique transcendantale dans laquelle la déduction transcendantale *présuppose* la déduction métaphysique des concepts de l'espace et du temps, la déduction transcendantale des catégories présuppose la déduction métaphysique. Le tournant kantien critique les éléments de la métaphysique classique, mais il faut souligner que cette critique présuppose le même terrain métaphysique.

Selon Kant, afin que l'association des représentations sur le niveau empirique soit possible, il faut nécessairement avoir un fondement transcendantal qui rende possible l'association et la formation de séries dans l'expérience empirique ; à défaut, notre imagination empirique serait une faculté aveugle et dénuée de toute régularité. Par conséquent, l'imagination sert à une synthèse transcendantale, « fondée avant toute expérience sur des principes *a priori* »³⁶.

Après l'esthétique transcendantale, Kant intitule le chapitre dans lequel il aborde ce problème la « logique transcendantale » qui est la « recherche de l'origine

³⁶ Crp, A 101.

de nos connaissances des objets, dans la mesure où une telle origine ne peut être assignée aux objets »³⁷. Nous sommes à présent dans une étape où tout se passe à l'intérieur de l'esprit, c'est-à-dire que le matériau n'est plus formé par les sensations, mais par les représentations. La synthèse effectuée dans cette étape est en réalité triple ; les trois synthèses sont réalisées, si l'on peut dire, simultanément, mais elles diffèrent les uns des autres par leurs fonctions.

L'analyse kantienne commence par la synthèse la plus immédiate, à savoir la synthèse de l'appréhension dans l'intuition. Dans la synthèse de l'appréhension, Kant distingue deux moments. Le premier d'entre eux, le déroulement successif de la diversité, est évidemment de nature temporelle pour ce qui est de l'apparition du phénomène dans l'intuition. Mais le second moment, à savoir le rassemblement [*Zusammennehmung*] de ce divers³⁸, présente une temporalité beaucoup plus cruciale que la première. Car, en opposition au discernement effectué dans la succession, il s'agit ici de *combiner* les moments successifs dans l'unité de l'aperception, qui elle aussi déterminée temporellement. Pour pouvoir reproduire le divers, je dois être capable de *retenir* la représentation passée, acte sans lequel tous les moments antérieurs m'échapperont. Le premier moment comporte une temporalité dans le sens où l'esprit distingue les moments successifs de l'intuition pour que cette dernière soit une série et non pas une unité absolue renfermée dans un seul moment. Mais cette série n'est qu'une série de maintenant ponctuels, comme c'est le cas pour l'image cinématographique continue. Dans cette étape, nous sommes toujours dans le même instant puisque les deux moments sont encore liés à l'intuition des objets. L'on ne distingue pas un *maintenant* et un *avant* par rapport à la présence et à l'absence des objets, mais l'on tient ensemble les maintenant successifs de l'intuition et par là, l'on établit l'identité de l'objet dont on a l'intuition.

Pourtant, dans la synthèse reproductrice de l'imagination, les représentations des objets sont associées entre elles par leur affinité pour produire une « image » qui servira en l'absence de l'objet de l'image. Les différentes déterminations des objets, en tant que perceptions réalisées à différents temps, sont associées dans l'imagination et, ainsi, une image est établie même si l'on n'a pas l'intuition de l'objet immédiat. Par la synthèse reproductrice, « dans le divers de leurs représentations intervienne

³⁷ Crp, A 55 / B 80.

³⁸ Crp, A 99.

une concomitance ou une succession»³⁹. Il convient de souligner que cette synthèse n'est pas empirique ; c'est-à-dire qu'elle n'est pas la succession des sensations des objets, mais que cette succession même est rendue possible par le temps comme forme de notre intuition interne. En d'autres termes, « tous les phénomènes sont associables (affinité empirique) parce qu'ils sont associés purement sous la loi du temps (affinité transcendantale) »⁴⁰.

Nous avons vu que dans la synthèse reproductrice, les représentations qui se suivent ou s'accompagnent sont associées et reproduites grâce à l'imagination. Les déterminations temporelles telles que la succession et la simultanéité ont un rôle principal dans cette synthèse. Toutefois, cette synthèse est à son tour possible avec la première synthèse. « La synthèse de l'appréhension est donc combinée inséparablement avec la synthèse de la reproduction. »⁴¹

Mais la totalité de la synthèse demeure incomplète sans la troisième, à savoir celle de la recognition dans le concept. Les deux premiers aspects de la synthèse, l'appréhension et l'imagination permettent l'association et la succession des représentations, mais ils sont dépourvus de l'unité qui ne peut être procurée que par le concept. Comme le répète Kant à plusieurs reprises, le jugement consiste à subsumer le divers de l'intuition dans l'unité du concept. A travers les deux premières synthèses, nous savons que ces intuitions sont liées par rapport au temps. La première synthèse est dans l'affinité de la dimension immédiate du temps - le maintenant ponctuel-, tandis que la deuxième synthèse s'effectue à partir du *passé*. En revanche, la troisième synthèse expose le fondement commun aux deux premières, à défaut duquel aucune connaissance n'est possible : « la conscience *une* qui réunit en une représentation le divers intuitionné peu à peu [1^e synthèse] et ensuite reproduit [2^e synthèse]. »⁴² Selon Kant, l'unité de l'expérience n'est possible que par l'unité de la conscience. Néanmoins, il ne faut pas confondre la conscience de soi et l'aperception transcendantale. La conscience de soi est toujours empirique, elle dépend des perceptions et est déterminée par elles, elle ne peut donc jamais avoir une fixité indépendante de ses états : « on l'appelle ordinairement le *sens interne* ou

³⁹ Crp, A 100.

⁴⁰ A. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, t. I, Vrin, 1969 (2003), p. 166.

⁴¹ Crp, A 102.

⁴² Crp, A 103.

l'aperception empirique »⁴³ : elle est *le temps lui-même*. Elle est composée des moments ponctuels, toujours déterminés par les données de l'intuition ; chaque moment est nié par le suivant et le moment passé ne saurait être retenu par le moment nouveau. Elle est scellée par la négativité du temps même et manque de l'unité en elle-même. L'aperception transcendantale, par contre, est la « conscience pure, originaire, immuable » et « l'unité objective la plus pure (...) L'unité numérique de cette aperception sert donc de principe *a priori* à tous les concepts »⁴⁴. Mais cette unité numérique n'est pas une unité immédiate, en-soi ; elle est plutôt un *acte* : l'acte de lier les représentations selon des règles. L'identité de cette conscience est conçue seulement par cet acte même « qui soumet toute synthèse de l'appréhension (qui est empirique) à une unité transcendantale »⁴⁵. Par là, l'identité entre concept et temps chez Hegel se révèle être beaucoup plus kantienne que l'on ne le croit. Toujours est-il que la temporalité fondamentale qui apparaît dans la triple synthèse de l'imagination transcendantale et qui unit le sujet avec le concept fournit une identité entre temps, concept et sujet. Cette identité est formulée de manière détaillée par Hegel, comme nous le verrons dans la dernière partie de notre travail. A présent, nous allons poursuivre l'examen de la temporalité kantienne dans sa dernière étape, à savoir dans le schématisme.

1.7 Le schématisme et la temporalisation des catégories

Dans la pensée de Kant, la subsomption du particulier (empirique) dans l'universel (concept) ne s'effectue pas de manière immédiate. Les concepts de l'entendement n'ayant rien d'empiriques, il faut un troisième terme qui rendra possible l'application des catégories aux phénomènes. « Cette représentation médiatisante doit être pure (dépourvue de tout élément empirique) et cependant d'un côté, *intellectuelle*, de l'autre *sensible*. Tel est le *schème transcendantal*. »⁴⁶

⁴³ Crp, A 107.

⁴⁴ Crp, A 107.

⁴⁵ Crp, A 108. Selon nous, cette synthèse peut être interprétée comme l'unité de deux dimensions temporelles (le maintenant et le passé) et être pensée comme le présent véritable (*Gegenwart*), et non comme l'avenir, ainsi qu'Heidegger s'est efforcé de le penser. On ne trouve pas d'explication temporelle dans le passage sur la troisième synthèse, comme le reconnaît Heidegger lui-même, mais il n'y a pas non plus d'élément qui permette d'interpréter cette synthèse comme un avenir. De plus, la temporalité du Dasein qui se constitue à partir de l'avenir chez Heidegger comporte un aspect beaucoup plus pratique que théorique, car elle s'appuie sur le *projet* existentiel du Dasein. Voir Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, § 33, notamment pp. 238-243.

⁴⁶ Crp, A 138 / B 177.

Pour en revenir au début de la Logique transcendantale, lorsque l'on affirme avec Kant que « [d]es pensées sans contenus sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles »⁴⁷, il faut reconnaître que les catégories n'ont aucune signification en elles-mêmes si elles ne sont pas liées à une intuition sensible. A titre d'exemple, la catégorie de la causalité peut être définie comme étant la succession nécessaire de deux événements, mais, sans avoir fourni une explication concernant son application aux objets d'expérience, cette définition reste vide et abstraite. La métaphysique classique se contentait des définitions des concepts et des déductions à partir des concepts et de leurs relations pour parvenir à ce qu'elle appelle connaissance. La démonstration dogmatique, c'est-à-dire menée à partir des concepts, ne peut jamais justifier la connaissance puisqu' « on ne peut aucunement aller d'un objet et de son existence à l'existence de l'autre objet ou à sa manière d'exister par l'intermédiaire de simples concepts de ces choses, et ce de quelque manière qu'on les analyse. »⁴⁸ Par conséquent, l'analyse des catégories ne peut jamais être suffisante pour comprendre des catégories et des concepts dans le processus de la connaissance ; pour ce faire, il faut démontrer de manière transcendantale la manière dont ces catégories sont liées aux objets de l'expérience et deviennent des concepts.

Le schème transcendantal qui est le produit de la synthèse de l'imagination, n'est pourtant pas une image. L'image d'un objet est, d'une part, une représentation individuelle et, par conséquent, une représentation partielle ; elle constitue, d'autre part, une représentation empirique qui ne peut jamais prétendre à l'universalité du concept. En tant que déterminations entre le concept et l'image, les schèmes transcendantsaux « ne sont par conséquent autre chose que des *déterminations a priori de temps* d'après des règles »⁴⁹ qui rendent possible toute image empirique et déterminent la relation des catégories aux représentations des objets.

Dès le début de l'analyse kantienne, nous avons vu que les phénomènes sont subsumés en représentations par la synthèse de l'imagination selon leur succession temporelle. A travers ce processus, les phénomènes se transforment en représentations. Par cette transformation, elles sont soumises à la détermination du sens interne, c'est-à-dire à celle du temps qui devient la détermination fondamentale des objets en tant que phénomènes. Les représentations ont une dimension empirique

⁴⁷ Crp, A 51 / B 75.

⁴⁸ Crp, A 217 / B 254.

⁴⁹ Crp, A 145 / B 184.

dans leur contenu, mais pour ce qui est de leur forme, elles sont *déterminées temporellement*. Lorsque Kant affirme que « [l]e temps ne s'écoule pas, mais en lui s'écoule l'existence de ce qui est soumis au changement »⁵⁰, il exprime la relation intime qui existe entre l'existence et le temps, au sens où le temps constitue l'essence des objets en tant que phénomènes. Afin de souligner à nouveau l'affinité entre Kant et Hegel, nous nous cantonnons à ne faire qu'une seule référence au texte hégélien pour aborder cette question plus en détail ultérieurement : « le temps même est ce *devenir*, cette production et cet anéantissement »⁵¹. Le temps et la finitude sont inséparablement liés chez les deux philosophes, mais c'est Hegel qui fournit une pensée de la temporalité dans sa relation à l'infini en abolissant l'opposition entre le fini et l'infini.

Pour ce qui est des catégories, Kant affirme qu'elles sont vides en elles-mêmes et que l'on a besoin d'un intermédiaire pour qu'elles puissent déterminer les représentations empiriques dans une unité. Leur matériau est constitué des représentations qui sont déterminées temporellement. Par conséquent, les schèmes en tant qu'intermédiaires entre les représentations des objets et les catégories sont des déterminations temporelles *a priori*. D'après cette explication, les schèmes conçus comme déterminations du temps portent « sur la *série du temps*, le *contenu du temps*, l'*ordre du temps*, et enfin l'*ensemble du temps* relativement à tous les objets possibles. »⁵²

Pourtant, même si Kant définit au préalable les groupes de catégories comme des déterminations du temps, la démonstration propre à la temporalité des catégories ne suit pas à la lettre le résumé initial. Les principes mathématiques qui concernent les catégories de quantité et de qualité, lesquelles sont respectivement les axiomes de l'intuition et les anticipations de la perception, sont démontrés non seulement par rapport au temps, mais également par rapport à l'espace. On peut même affirmer que la forme de l'espace est plus fondamentale pour ces deux groupes de catégories, alors que les principes dynamiques des catégories de relation et de modalité, qui sont les analogies de l'expérience et les postulats de la pensée empirique en général, sont déterminés exclusivement par le temps. Selon nous, la raison de cette divergence est à trouver dans la différence de fonction entre ces deux groupes de catégories. En

⁵⁰ Crp, A 144 / B 183.

⁵¹ Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. J. Gibelin, Vrin, 1987, p. 145.

⁵² Crp, A 145 / B 184-5.

effet, les catégories de quantité et de qualité déterminent la *constitution* des phénomènes, tandis que les catégories de relation et de modalité concernent les relations empiriques entre des phénomènes *déjà constitués* et la relation que le sujet entretient avec ces derniers. Chaque phénomène devant nécessairement apparaître (avant d'être une *représentation*) avec une quantité et une qualité, l'espace en tant que forme du sens externe doit appartenir à leur constitution puisque les phénomènes sont externes. Kant avait affirmé que le temps est la forme de tous les phénomènes en général et qu'il joue par conséquent également un rôle dans la constitution du phénomène, mais ce rôle est d'une nature toute autre : « je produis le temps lui-même dans l'appréhension de l'intuition. »⁵³ Dans l'Esthétique transcendantale, Kant ne fournit pas d'explication quant à l'origine de l'espace, ni pour celle du temps. En fait, la déduction kantienne ne concerne pas non plus, à aucun moment, l'origine des catégories, mais uniquement les règles de leurs applications aux phénomènes⁵⁴. Mais ici, le temps est *produit* par le sujet dans l'appréhension de l'intuition, à savoir dans la première synthèse de l'imagination. Nous souhaitons affirmer que l'espace peut être pensé comme la condition immédiate du phénomène, tandis que le temps en est la condition médiante dans le sens où il s'agit d'une relation de succession telle qu'elle est décrite dans la première synthèse. Mais comme le phénomène est externe et sa représentation est interne, on pourrait dire que le phénomène est d'abord (immédiatement) conditionné par l'espace, tandis que sa vérité est dévoilée par le temps dans l'entendement. Par conséquent, les catégories de quantité et de qualité doivent nécessairement être liées aux phénomènes par l'espace *et* le temps à la fois⁵⁵.

Si les catégories « proches » de l'objet sont déterminées préalablement par l'espace, les catégories déterminées par le temps sont, quant à elles, beaucoup plus proches du sujet. Les catégories de modalité en fournissent le cas extrême, puisqu'elles ne contribuent en rien à l'objet et concernent plutôt « quel rapport cet objet (muni de toutes ses déterminations) entretient avec l'entendement et son usage empirique »⁵⁶. En affirmant que tel événement est nécessaire, je n'ajoute rien à mon objet, puisqu'il est *indifférent* à mon jugement et il est simplement là. La nécessité est une détermination que je lui confère à partir de la temporalité. Ainsi, l'identité de l'être et de la pensée établie par le biais des catégories ne s'étend pas à l'ensemble

⁵³ Crp, A 143 / B 182.

⁵⁴ Nous allons ultérieurement examiner la question de la déduction dans notre chapitre sur Reinhold.

⁵⁵ Nous reviendrons sur ce sujet à la fin de notre chapitre sur la dialectique.

⁵⁶ Crp, A 219 / B 266.

des douze catégories et se limite « à neuf activités propres de la pensée, car la modalité ne donne aucune véritable détermination objective et porte surtout en elle la non-identité du sujet et de l'objet »⁵⁷.

L'examen des catégories de relation nous permet d'observer que c'est là où la temporalité joue le rôle principal. Les catégories de relation délimitent le domaine de l'expérience empirique des objets constitués et des relations réelles qui existent entre eux. Les principes qui règlent les catégories de relation dirigent la liaison des concepts aux phénomènes. En d'autres termes, ils *rendent fini* les concepts qui, selon Kant, ne signifient rien s'ils n'ont pas de contenu empirique. Si l'on observe ces principes en détail, l'on remarque leur affinité avec la triple synthèse qui a lieu dans l'imagination.

Premièrement, le couple formé par la substance et l'accident est soumis au principe de permanence dans le temps. Le concept de substance est appliqué aux phénomènes qui durent dans le temps, tandis que le concept d'accident est appliqué à ce qui est soumis au changement, en comparaison avec la substance. Deuxièmement, le couple cause et effet est soumis à une succession, selon un *avant* et un *après*, dans la succession des phénomènes ; par conséquent, la deuxième dimension du temps, c'est-à-dire le passé est la dimension qui fonctionne dans ce schème. Pour finir, le schème de la communauté est la simultanéité qui signifie « l'existence du divers dans le même temps »⁵⁸. Parallèlement à la triple synthèse, la temporalité qui fonctionne dans le schématisme des catégories de relation atteint une unité de temps dans le troisième schème. Dans la première étape apparaît la substance, la deuxième étape permet de penser la relation causale (unilatérale) entre deux substances, et la troisième étape permet de penser les causalités multiples entre plusieurs substances. L'expression « dans le même temps » signifie que la catégorie de la communauté établit l'unité des dimensions antérieures du temps, à savoir le maintenant et le passé dans un présent (*Gegenwart*).

Le schématisme parachève la conception du temps comme *forme* vide de l'intuition et *forme* l'expérience empirique en liant les représentations aux catégories de l'entendement. Lorsque l'on observe le tableau dans sa totalité, l'on note que Kant

⁵⁷ Hegel, **La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling**, trad. Bernard Gilson, Vrin, 1986, p. 102. (Désormais **Differenzschrift**).

⁵⁸ Crp, A 211 / B 256.

désigne le sujet comme *le* fondement transcendantal de toute expérience. La liaison entre le sujet un (apperception transcendantale) et les multiples catégories est constituée par le temps qui est identique au sujet. Par ailleurs, Kant présente également le concept dans une identité avec le sujet. Du point de vue *formel*, nous pouvons voir là tous les éléments de l'idéalisme allemand y compris ceux de la pensée hégélienne. En réalité, ces éléments sont les concepts fondamentaux de la philosophie moderne depuis Descartes : le sujet en tant que fondement de l'être et ses concepts qui constituent l'expérience. Le pas accompli par la philosophie transcendantale révèle l'aspect temporel de ces concepts, quoique celui-ci demeure encore formel. Quant au *contenu*, tous ces concepts seront ultérieurement pensés par Hegel à partir d'une perspective historique qui redouble leur nature temporelle. Mais le point crucial qui distingue Kant de ses successeurs idéalistes est sa conception de l'infini. Nous allons à présent examiner cette conception de l'infini qui est cristallisée dans la Dialectique transcendantale de Kant.

1.8 Les antinomies de l'infini

Le texte de la première *Critique* peut être lu dans son intégralité comme une réflexion sur la finitude au sens ontologique et épistémologique. Pourtant, l'on n'y observe aucun débat explicite sur l'infini. Le chapitre de la Dialectique transcendantale dans lequel Kant traite des inférences de la raison est en fait une critique de la raison illimitée du point de vue de l'entendement fini qui est conditionné par l'expérience empirique. L'on observe que sous la rubrique des antinomies de la raison, le problème du fini et de l'infini est thématiquement sous la forme d'idées cosmologiques. Dans les deux premières antinomies, Kant critique les revendications de la métaphysique classique sur la nature infinie du monde. Il s'agit dans la première antinomie de la question de savoir si le monde est fini ou infini dans l'espace et dans le temps ; dans la deuxième antinomie, la question concerne la divisibilité à l'infini de la matière. On peut dire que ces deux antinomies concernent l'infini positif (être sans limite) et l'infini négatif (divisibilité). Dans les deux cas, celles-ci sont traitées à partir de l'espace et du temps pour montrer que le fondement véritable de la solution à ces problèmes se trouve dans les deux formes de l'intuition empirique.

Tout d'abord, pour ce qui est de la solution, la définition kantienne du monde tient le rôle principal et est formulée ainsi : « la totalité mathématique de tous les phénomènes et la totalité de leur synthèse, en grand aussi bien qu'en petit, c'est-à-dire dans l'accomplissement progressif de cette synthèse aussi bien par composition que par division »⁵⁹. Il faut tout d'abord souligner que la conception kantienne se distingue de celle de la métaphysique classique en ceci qu'elle définit le monde comme une totalité des phénomènes (et de leur synthèse), tandis que pour la métaphysique, le monde est une chose en soi. La différence fondamentale est que, selon Kant, tout ce que l'on peut dire sur le monde doit être dit à partir de l'expérience empirique humaine, c'est-à-dire comme quelque chose de conditionné, et non pas comme une chose indépendante de l'expérience. Par là, la topique est transposée de l'objet vers l'expérience que le sujet a de celui-ci, car lorsque la métaphysique formule une affirmation sur la nature infinie (ou finie) du monde, elle commet l'erreur de penser le monde comme une chose en soi. Cette erreur l'amène aux idées transcendantales qui ne sont « rien d'autre que des catégories étendues jusqu'à l'inconditionné »⁶⁰. Alors les questions de savoir si le monde a un commencement dans le temps ou pas, s'il est limité dans l'espace ou pas, si la matière peut être divisée infiniment ou pas, doivent être formulées ainsi : la série des conditions dans le *phénomène* et dans *notre synthèse* peut-elle être infinie ou non ?

Dans ce contexte, l'opposition entre le fini et l'infini est pensée par Kant de deux manières différentes. La première, l'opposition analytique est formulée ainsi : « le monde (...) ou bien est infini, ou bien n'est pas infini »⁶¹. Dans cette opposition, les termes opposés sont l'infini et le non-infini, et il s'agit là d'une opposition logique entre les termes seuls. Les deux affirmations ne peuvent pas être vraies en même temps. Mais la deuxième opposition, à savoir l'opposition dialectique s'avère d'une toute autre nature lorsqu'elle affirme que « le monde est ou bien infini, ou bien fini »⁶², puisqu'elle *affirme* quelque chose sur la nature du monde. L'opposition n'est plus seulement une opposition logique, elle est composée des affirmations qui considèrent le monde comme une chose en soi et le jugent comme fini ou infini.

⁵⁹ Crp, A 418 / B 466.

⁶⁰ Crp, A 409 / B 436.

⁶¹ Crp, A 503 / B 531.

⁶² Crp, A 504 / B 532.

Dans ce cas, les deux affirmations peuvent être fausses parce qu'elles ont pour objet ce dont on ne peut jamais faire une expérience *totale*.

Après la reformulation du problème dans le cadre transcendantal, Kant se demande si nous pouvons aller à l'infini dans la série des phénomènes. Par exemple, nous avons un objet devant nous et nous nous demandons sa cause, sa condition d'existence dans le phénomène. Cette cause nous amène à une autre cause, et ainsi de suite. Ainsi, l'on pourrait dire que dans l'expérience empirique, il est toujours possible de remonter à une autre cause et cette régression peut aller à l'infini. Pourtant, cette régression infinie ne peut jamais parcourir la *totalité absolue* des conditions, et ne peut être réalisée que qu'à partir de conditions finies. Etant donné que l'on peut toujours remonter à une autre condition, Kant avertit que le concept *mathématique* de l'infini ne peut pas être appliqué à la philosophie et qu'au lieu d'évoquer une régression infinie, l'on doit évoquer une régression *indéfinie* dans la série des phénomènes. De plus, comme il est impossible de parvenir à une condition inconditionnée dans le phénomène, l'on ne peut pas y rencontrer de limite absolue non plus, car ce que l'on rencontre est déjà dans la série et par là conditionné. Pour limiter la régression, la limite « ne peut qu'être distinct[e] de ce qui par là se trouve limité »⁶³.

Dans sa discussion sur l'infini, à savoir tout ce que l'on peut rencontrer dans l'expérience empirique ne peut être que fini et l'absolu et l'inconditionné ne peuvent pas être objets de connaissance, l'idée centrale de Kant exclut l'infini du domaine de la raison théorique. Pourtant, l'on observe que le thème de l'infini est réintroduit à la fin de la deuxième *Critique* sous la rubrique de l'immortalité de l'âme. L'un de trois postulats de la raison pratique qu'est l'immortalité est posée comme nécessaire pour compléter la loi morale de l'homme fini. Celle-ci « découle de la condition pratiquement nécessaire d'une durée appropriée à l'accomplissement entier de la loi morale »⁶⁴. Le monde naturel étant indifférent à l'action morale de l'homme fini et le monde humain n'étant pas un monde parfait dans lequel l'homme peut parvenir à un bonheur parfait, l'immortalité de l'âme doit être présumée afin que l'homme accède à ce bonheur qui est défini comme le Bien souverain rendu possible par

⁶³ Crp, A 515 / B 543.

⁶⁴ Critique de la raison pratique, p. 179 (AK, V, 132).

Dieu⁶⁵. Ce postulat de la raison pratique est en même temps lié à la raison théorique, parce qu'il relève du premier paralogisme où l'âme est pensée comme une substance⁶⁶. Ce qui est critiqué d'être une illusion dans la raison théorique devient dans la raison pratique un postulat qui vise l'unité du fini avec l'infini, ou avec l'absolu. Pourtant, cette unité est renvoyée à un au-delà comme quelque chose d'impossible à réaliser dans le monde. Dans le cadre de notre travail, il convient également de noter que la conception du sujet humain comme substance, même s'il s'agit d'une hypothèse chez Kant, sera le point central de la pensée idéaliste à partir de Fichte. Le sujet comme substance sera le fondement absolu de l'expérience, mais au lieu d'être un sujet empirique, il sera un sujet transcendantal.

Notre lecture de la relation établie entre le fini et l'infini dans la pensée de Kant s'achève ici. Mais avant d'entamer la deuxième partie de notre travail, il nous semble utile d'examiner sa pensée de l'histoire. Au lieu d'une *philosophie*, on trouve chez Kant une *pensée* de l'histoire si l'on entend par philosophie de l'histoire un effort pour montrer une unité conceptuelle et une fin dans l'histoire du monde. Comme la raison doit être limitée par l'entendement, la pensée kantienne conçoit l'histoire comme quelque chose d'empirique et s'il peut y avoir une fin, celle-ci est pensée à partir du concept de la nature où le concept de l'humanité est fortement déterminé par un plan caché de la nature.

1.9 L'histoire : entre nature et liberté

Kant n'a pas dédié de recueil à la question de l'histoire, pourtant celle-ci est thématifiée dans plusieurs de ses courts textes. De manière générale, ce qui apparaît dans ces textes est une tension apparente entre la nature et la liberté dans la conception de l'homme. Déjà problématisée dans la troisième antinomie, la conception transcendantale de la liberté comme Idée transcendantale de la raison a établi la ligne de démarcation entre les aspects nouménal et phénoménal de l'homme. La liberté transcendantale est « l'Idée d'une spontanéité capable de commencer par elle-même d'agir sans qu'une autre cause ait dû intervenir préalablement pour la déterminer à son tour à l'action suivant la loi de l'enchaînement causal. »⁶⁷ Par exemple, la chute d'un corps peut être expliquée par l'observation des événements

⁶⁵ Nous allons traiter ce sujet dans notre chapitre sur Reinhold.

⁶⁶ Crp, A 344.

⁶⁷ Crp, A 533 / B 561.

empiriques antérieurs à la chute et par les lois de causalité qui fonctionnent dans l'entendement du même événement. Pourtant, s'il s'agit d'un homme qui se jette dans un précipice, cette action, ou plutôt le motif de cette action, ne peut pas être expliquée à partir de la causalité naturelle. Certes, l'on peut questionner l'état psychologique du sujet de l'action et tenter de trouver là une explication à son action. Mais le point crucial est, qu'après avoir fait abstraction du contenu spécifique de l'action, l'on observe la possibilité de débiter une autre série d'événements. C'est cette capacité transcendante qui n'est pas déterminée par les conditions empiriques. Selon ce tableau, l'homme se dévoile, dans la pensée kantienne, comme un être double : dans son aspect phénoménal, il est subordonné à la causalité naturelle, mais dans son aspect nouménal, il est un être libre.

Pourtant, c'est tout ce que la pensée kantienne peut affirmer concernant la liberté, puisque celle-ci est une Idée transcendante par laquelle on ne peut avoir de connaissance empirique quant à la nature de la liberté. Cette Idée transcendante qui ne fournit aucune connaissance à la raison théorique constitue le fondement de la raison pratique en ceci que c'est la liberté de l'homme qui rend possible sa moralité. La *Critique de la raison pratique* fonde la possibilité de la loi morale sur la liberté humaine. Ainsi, dans cette perspective, l'homme se révèle comme un être qui peut dépasser ses inclinations naturelles et agir en accord avec la loi morale qu'il s'est donné lui-même.

Cette tension est précisément celle que l'on observe dans les textes kantien sur l'histoire. D'une part, l'homme « ne participe à aucune autre félicité ou perfection que celle qu'il s'est créée lui-même, indépendamment de l'instinct par sa propre raison »⁶⁸, c'est-à-dire que l'homme n'est nullement naturel quant à son existence raisonnable. D'autre part, la nature est toujours présente dans sa détermination en tant que concept et destination. Par rapport au concept de l'homme, on pourrait dire que ce que Kant affirme pour l'homme singulier, à savoir le sujet moral, il se rétracte quand il parle de l'humanité entière qu'il considère à travers les races. A titre d'exemple, dans « Des différentes races humaines » ou dans « Définition du concept de la race humaine » et dans d'autres textes⁶⁹, la classification selon les races est fortement pensée selon leurs conceptions naturelles.

⁶⁸ Kant, « L'idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique », dans **Opuscules sur l'histoire**, trad. Stéphane Piobetta, GF Flammarion, 1990, pp. 69-89, p. 72 (AK, VIII, 19).

⁶⁹ Voir **Opuscules sur l'histoire**.

En fait, même le concept de race, et les concepts qui lui sont liés, tels que la souche et les dérivations, sont des concepts qui définissent l'homme (de même que tous les animaux) comme une espèce naturelle au lieu d'un être social et culturel.

Cette conception naturaliste des différences qui existent entre les hommes perdure également dans celle de la destination de l'homme. En réfléchissant dans le cadre des philosophes du droit naturel, Kant affirme que c'est la nature qui, d'après son plan caché, contraint les hommes à vivre ensemble et c'est seulement de cette manière que « la nature peut développer complètement toutes les dispositions qu'elle a mises dans l'humanité »⁷⁰. La destination de l'homme, s'il en a une, est en fait le destin suprême de la *nature* : un Etat cosmopolitique universel⁷¹.

Si l'on peut parler d'une destination de l'homme, cela signifie que l'on pense à partir d'une téléologie inhérente à la nature qui détermine cette destination. En fait, dans la pensée de Kant, le sujet de la téléologie se trouve toujours dans la même tension entre la nature et la liberté. L'étude du monde ou de la nature en tant que la totalité des phénomènes est réalisée de deux manières : premièrement, par la voie théorique qui s'appelle *physique* et qui relève de l'observation des phénomènes selon la loi de la causalité. Deuxièmement, par la voie téléologique, à savoir la *métaphysique*, qui « n'utilise qu'une fin fondée sur la raison pure »⁷². Ce que Kant entend par raison pure n'est autre que la raison pure pratique, la seule raison qui peut avoir une fin, un but, et qui veut réaliser le Bien suprême par l'action morale. Selon Kant, évoquer une téléologie dans la nature ne peut avoir de fonction supplémentaire « là où les lois de la causalité selon le simple mécanisme naturel sont insuffisantes »⁷³. Alors, comme la nature est déterminée selon la causalité mécanique, la science dont elle est l'objet ne peut être que l'étude empirique des phénomènes, et ce qu'on peut appeler « histoire » dans ce sens ne peut être qu'une série régressive de l'enchaînement des causes naturelles. Quant à la téléologie métaphysique, on peut affirmer qu'à l'échelle du sujet moral singulier, il est possible d'évoquer les fins de l'action humaine. Mais à l'échelle de l'humanité toute entière, comme nous avons essayé de le montrer, Kant remplace la raison pratique par la

⁷⁰ *Op. cit.*, p. 83 (AK, VIII, 27).

⁷¹ *Op. cit.*, p. 86 (AK, VIII, 28).

⁷² Kant, « Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie », dans **Opuscules sur l'histoire**, pp. 165-201, p. 165 (AK, VIII, 159).

⁷³ Kant, **Critique de la faculté de juger**, trad. A. J.-L. Delamarre et. al., Gallimard, folio essais, 1985, p. 322 (AK, V, 361).

nature et pense la destination de l'homme à partir de celle-ci. La raison la plus fondamentale de cette substitution est, selon nous, la nature individuelle de la raison chez Kant. Comme Kant ne reconnaît aucun caractère social ni historique à la raison, il ne peut penser les communautés humaines qu'à partir du seul principe de causalité. Ainsi, la liberté est pensée selon son opposé, à savoir la causalité naturelle, et est ainsi limitée au sujet individuel de l'action. Toute possibilité de penser la liberté à partir de son fondement *social* est d'ores et déjà empêchée. La philosophie morale de Kant est en même temps une philosophie de la liberté, bien que cette liberté soit conceptualisée à partir de la causalité. Mais cette liberté est essentiellement la liberté du sujet singulier et non pas celle d'une communauté humaine. L'absence d'outils conceptuels pour penser la communauté en ses termes propres conduit Kant à la penser en termes naturels tant dans sa destination que dans son histoire. Dans ce contexte, l'histoire humaine devient un récit (*historia*) « du jeu embrouillé des affaires humaines » parce qu'elle n'est rien d'autre que « le résultat incohérent de la liberté sans règle »⁷⁴.

Ce tableau nous présente une ambiguïté relative à la signification du terme « empirique ». D'un côté, sur le plan naturel, empirique signifie ce qui est intégralement déterminé par la causalité. Le monde comme totalité des phénomènes est un domaine dans lequel chaque événement arrive comme l'effet d'autres événements et conditionne, à son tour, d'autres événements. A l'intérieur de cette détermination stricte, même le contingent est défini comme étant « le conditionné dans l'existence en général »⁷⁵. D'autre part, empirique au sens d'événement historique signifie, comme nous l'avons vu précédemment, ce qui est indéterminé, ce que l'on ne peut jamais conceptualiser. A défaut d'une conception *transcendantale* de l'histoire par laquelle la philosophie pourrait penser les conditions de possibilité de l'histoire, le seul moyen de penser l'histoire est l'histoire empirique qui ne signifie qu'un récit externe de « ce cours absurde des choses humaines »⁷⁶.

1.10 L'impossibilité d'une philosophie de l'histoire

⁷⁴ Kant, *Opuscules sur l'histoire*, p. 88 (AK, VIII, 30).

⁷⁵ Crp, A 419 / B 447.

⁷⁶ Kant, *Opuscules sur l'histoire*, p. 70 (AK, VIII, 18).

La conception kantienne de l'histoire va toujours de pair avec une réflexion sur l'avenir. En réalité, l'on pourrait même affirmer que ce qui motive la pensée sur l'histoire est plus une anticipation de l'avenir de l'humanité qu'une compréhension du passé. Dans ce contexte, la téléologie est toujours pensée comme une anticipation, mais jamais comme une fin à laquelle l'histoire peut déjà être parvenue, comme le pense Hegel dans sa philosophie de l'histoire.

Mais pour fonder une telle philosophie de l'histoire, il faut d'abord présupposer que l'on peut tirer un sens de l'histoire, idée qui n'est partagée ni par Kant ni par ses successeurs, du moins au début de leurs carrières philosophiques. Un texte court, scolastique dans sa forme et son contenu, de l'un des ces jeunes penseurs de l'idéalisme allemand illustre cette situation. Rédigé en 1797-98, le texte intitulé « Une philosophie de l'histoire est-elle possible ? »⁷⁷ et écrit par Schelling, reflète bien la conception historique de la philosophie kantienne en affirmant l'impossibilité d'une philosophie de l'histoire. Prenant comme point de départ l'étymologie du mot *Geschichte* (au lieu du mot grec ancien *historia* comme c'est le cas de Kant), Schelling définit l'histoire comme « la connaissance de ce qui arrive » (*Kentniß des Geschehenen*). Pourtant, « ce qui arrive » est compris, de la même manière que Kant, à partir du concept inclusif de nature et l'unique objet de l'histoire devient la nature parce qu'elle est le domaine de ce qui se transforme dans le temps, et non de ce qui persiste. L'apparition des comètes ou d'autres phénomènes naturels, inscrites dans l'histoire des époques passées appartient à leurs histoires uniquement parce que les hommes de ces époques n'avaient aucune explication physique de ces événements. Ainsi, la nature dont une connaissance *a priori* par les lois est possible, n'est pas l'objet de l'histoire, puisqu'il s'agit là des événements qui arrivent selon les lois. Le mouvement mécanique et répétitif n'appartient pas au domaine de l'histoire. Si l'on peut parler d'une histoire, il s'agit de l'histoire de notre connaissance cumulative sur la nature, et non pas celle de la nature elle-même.

Si le mouvement répétitif n'appartient pas à l'histoire, alors le mouvement progressif, le développement peut bien être objet de l'histoire. Dans ce contexte, il semble que l'on puisse parler de l'histoire de l'humanité. Pourtant, en raison de sa conception naturaliste, Schelling ne voit dans le concept de l'humanité que le *genre*

⁷⁷ Schelling, « Ist eine Philosophie der Geschichte möglich ? », dans **Ausgewählte Schriften**, t. I, Suhrkamp, 1985, pp. 295-304.

humain. Mais le genre humain se distingue des autres espèces animales au sens où le genre ne se développe jamais chez les animaux, tandis que le genre humain fait toujours preuve d'un progrès dont on peut transmettre l'histoire.

Malgré sa conception naturaliste, Schelling reconnaît que l'histoire de l'homme n'est pas quelque chose de prédestiné qui l'accompagne (*mitgebracht*), mais qu'elle est ce que lui-même engendre et produit (*hervorbringt*) au moyen de sa propre action libre. Toutefois, la nature indéterminée de la liberté (selon la conception kantienne de la liberté) et l'interdit kantien relatif à l'emploi des principes téléologiques confronte Schelling au même problème que celui de Kant : du point de vue de l'agent, il est possible d'évoquer des intentions, des fins à poursuivre, et c'est dans la nature même de la raison pratique d'avoir un but à réaliser. Mais la raison théorique qui ne fournit que des explications *a priori* aux événements qui arrivent selon les lois, ne peut pas, de par sa nature, les expliquer de la même manière. Par conséquent, s'il peut y avoir une histoire humaine, celle-ci n'est possible que si elle est une histoire *a posteriori*, à savoir empirique, et qui n'a rien à voir avec aucune théorie *a priori*. Ainsi, il ne reste plus qu'à affirmer que, si la philosophie de l'histoire est la science *a priori* de l'histoire, alors elle est tout à fait impossible.

La conception kantienne de l'histoire, ainsi que les conséquences tirées par Schelling, est en fait plus intéressante quant à *ce qu'elle ne dit pas*. Sa dimension naturaliste omet toute possibilité de concevoir le monde humain, cette « seconde nature »⁷⁸, par ses propres lois, et elle représente l'ambiguïté de l'homme qui oscille entre nature et liberté. La conception kantienne admet que ce qui est particulier à l'homme, c'est-à-dire la liberté, ne peut pas être expliqué par les lois naturelles, mais il lui manque encore des concepts pour penser l'homme à partir d'une perspective sociale et historique. Même si elle commence à former une conception, disons *humaine*, de l'homme, ses concepts comportent toujours un caractère naturaliste qui l'empêche de constituer une véritable théorie de l'histoire. L'un des fondements de l'idéalisme allemand étant le sujet transcendantal, il n'est pas surprenant, selon nous, que l'autre fondement devienne ultérieurement, avec Schelling et Hegel, l'histoire du monde et du sujet absolu de ce monde. Nous allons suivre, à travers ces deux parcours, la fondation et les transformations de la conception de la transcendance dans la pensée des philosophes de l'idéalisme allemand.

⁷⁸ Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, trad. J.-F. Kervégan, PUF, 1998, p. 257 (§ 151).

DEUXIEME PARTIE

EN QUETE DU SYSTEME

2.1.1 « Substance et sujet »

Dans la première partie nous avons essayé de présenter une lecture de la philosophie kantienne, et surtout la *Critique de la raison pure* à travers la perspective hégélienne pour en montrer la structure profonde qui permet de la penser comme fondement de la transcendance. En fait, la détermination double du temps comme la forme de l'intuition et comme la forme du sens interne nous a permis de lire toute la déduction transcendantale en termes d'une temporalité fondamentale qui se montre de la manière la plus évidente dans le schématisme. La triple synthèse se laisse être lue en termes temporels en ceci que l'appréhension correspond au présent et la reproduction au passé. Mais quant à la recognition dans le concept, nous avons soutenu que ce dont il s'agit ici n'est pas la dimension du futur, comme le prétend Heidegger dans son *Kant et le problème de la métaphysique*⁷⁹, mais le *Gegenwart* dans le sens du présent véritable qui comprend le présent ponctuel et le passé. Cette lecture nous a permis de souligner la temporalité au sein du concept lui-même qui, à son tour, relie Kant directement à Hegel.

En suivant les conclusions que nous avons tiré de notre lecture de Kant, nous envisageons, dans les parties suivantes de notre travail, de suivre l'itinéraire de la fondation du sujet absolu comme l'instance de la transcendance. En fait, le point central autour duquel la pensée de l'idéalisme allemand tourne n'est rien d'autre que la fondation d'un système philosophique *wissenschaftlich* sur le sujet transcendantal. Et 'endroit géographique de cette pensée n'est rien d'autre que la ville universitaire de Jena où la pensée kantienne et sa véritable progéniture ont trouvé le sol fécond de la philosophie. Pour mieux concevoir le climat unique que la pensée postkantienne

⁷⁹ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 242.

créée et où elle s'est trouvée en même temps, regardons d'une manière brève à la condition dans laquelle cette petite ville se trouvait à la fin du 18^e siècle.

2.1.2 Une petite ville universitaire

Le 26 mai de l'année 1789, deux mois avant que les peuples européens reçoivent les nouvelles d'une révolution en France qui ébranlera le monde d'une manière exceptionnelle, une foule d'étudiants de l'université de Jena déborde la salle arrangée pour le cours d'un poète. Le public est tellement grand qu'on doit amener les spectateurs à une autre salle beaucoup plus grande mais toujours insuffisante pour l'énorme intérêt public. Le conférencier est un poète à 30 ans qui devait fuir la police à cause de sa pièce de théâtre « Les Brigands » il y a quelques années et qui est l'auteur du célèbre poème « Ode à la joie » qui va devenir l'hymne officiel de l'Union européenne deux siècles plus tard. Il est invité comme professeur à Jena par son ami, le ministre de culture à Weimar, Johann Wolfgang von Goethe. Toute la ville se réunit pour écouter ce poète célèbre, Friedrich von Schiller, qui va donner son cours inaugural intitulé « Qu'appelle-t-on l'histoire universelle, et pourquoi l'étudie-t-on ? ». Dans le titre de Schiller s'annonce l'arrivée de l'histoire universelle, la révolution qui va bouleverser l'Europe, et puis le monde entier, par son aspiration universelle.

Mais Schiller n'est pas la première célébrité à s'installer à cette petite ville universitaire. Deux ans plus tôt, le jeune philosophe Karl Leonhard Reinhold est invité à Jena où il va fonder « l'église kantienne » avec les 300 étudiants qui suivent ses cours célèbres sur la nouvelle philosophie critique⁸⁰. Il ne sera pas une exagération de dire que c'est grâce à Reinhold que Jena devient le centre du kantisme et des courants philosophiques et littéraires, elles aussi inspirées par la philosophie kantienne.

Cette petite ville avec ses 5000 habitants à l'époque s'inscrit à l'histoire de l'Europe par son université et sa vie culturelle riche à la fin du 18^e siècle. Quoiqu'il n'y a pas une salle de théâtre dans la ville, la bibliothèque de l'université comprend 50 000 livres et il y a aussi plusieurs librairies où on trouve plus que 100 journaux

⁸⁰ Rüdiger Safranski, **Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus**, Hanser, 2004, p. 349.

académiques et littéraires nationaux et étrangers. Le célèbre *Allgemeine Literatur-Zeitung* où même Schiller a rédigé des compte-rendus est publié à Jena⁸¹.

La raison de la liberté spirituelle qui rend possible cette floraison intellectuelle dans cette petite ville était en fait sa situation politique et administrative. La singularité de Jena était le fait que son université n'était pas responsable devant un noble unique mais devant quatre nobles distincts des différentes régions⁸². L'impossibilité d'unanimité entre les quatre nobles en concernant l'université a donné comme résultat une indifférence de leur part envers les affaires académiques et cette indifférence administrative a frayé la voie de la liberté intellectuelle de Jena qui allait attirer la génération des intellectuelles jeunes à son université.

Quelques années plus tard après Schiller, en 1794, un autre philosophe célèbre, Johann Gottlieb Fichte commence avec ses cours sur sa *Wissenschaftslehre*, cours aussi célèbres que ceux de Reinhold. Le jeune poète Hölderlin, l'une des figures attirées par la vie philosophique de Jena, écrit à son ami Neuffer en novembre 1794 que « Fichte est maintenant l'âme de Jena »⁸³.

La ville n'attire pas exclusivement les philosophes, mais des jeunes gens de tous les domaines intellectuelles se trouvent à Jena. Les frères Schlegel, fondateurs du courant romantique inspiré par la philosophie fichtéenne jouent un rôle important dans la vie culturelle de la ville et publient l'*Athenäum* ici. Le poète romantique Novalis suit ses amis Schlegel. Dans la même année où Fichte perd sa chair à l'université et doit quitter Jena, en 1799, une autre vedette jeune entre la scène philosophique comme professeur : Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Son ami de Tübingen, Hegel ne peut s'y installer qu'en 1801. Les deux amis publient *Le Journal critique de philosophie* entre 1802 et 1803.

Le départ de Fichte à cause des accusations d'athéisme ternit la réputation de Jena et marque le commencement du déclin de l'université. Schiller quitte Jena dans la même année (par des raisons différentes). Schelling part pour Würzburg en 1803. Les figures principales du *Romantik* quittent Jena l'un après l'autre pour s'installer à

⁸¹ Safranski, *Schiller...*, pp. 307-308.

⁸² Terry Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge UP, 2000, p. 91.

⁸³ Safranski, *Schiller...*, p. 382.

Berlin. En Hegel, enfin, après avoir publié sa *Phénoménologie*, part pour Bamberg en 1807. La période extrêmement féconde qui se tend entre à peu près deux décennies trouve sa fin et sa compte philosophique n'arrivera qu'en 1807 sous le titre de la *Phénoménologie de l'esprit* pour que le rideau tombe définitivement pour la ville et sa pensée.

2.1.3 Vers le système philosophique

C'était en 6 janvier 1795 que Schelling, dans sa lettre à son ami Hegel, disait que « La philosophie n'est pas encore parvenue à sa fin. Kant a donné les résultats ; les prémisses manquent encore. »⁸⁴ Et dans les années suivantes, le texte appelé « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand » va présenter un projet de système conforme aux préceptes kantiennes : un système basé sur la raison pratique.

Pourtant, même avant lui, c'était Karl Leonhard Reinhold qui avait attiré l'attention au fait que « Toute la philosophie passée, même la philosophie *kantienne*, manque, considérée comme *science*, de *fondement*. »⁸⁵. L'idée de la recherche d'un fondement a donné Reinhold le titre d'initiateur d'une époque philosophique, même si son projet pour ce fondement a échoué dramatiquement.

Mais avant d'aborder le trajet qui va lier Kant aux philosophes de l'idéalisme allemand, il nous paraît nécessaire d'examiner de plus près les fils conducteurs d'une idée de système dans la philosophie kantienne elle-même pour mieux établir les liens complexes entre le penseur de Königsberg et ses successeurs. Car, la tendance vers le système se trouve déjà chez Kant comme un système basé sur l'unité de la raison pure. Pour faire cela, nous allons essayer de montrer l'idée kantienne de la systématisme à travers ses *Critiques*, et plus particulièrement, à travers la *Critique de la raison pure* et la *Critique de la faculté de juger*.

⁸⁴ Hegel, *Correspondance*, t. 1, trad. Jean Carrère, Gallimard, « tel », 1962, p. 20.

⁸⁵ Karl Leonhard Reinhold, *Philosophie élémentaire*, trad. François-Xavier Chenet, Vrin, Paris, 1989, p. 193.

2.1.4 Le « système » kantien

Toute la philosophie de l'idéalisme allemand, même celle des figures mineurs entre Kant et Fichte peut être considérée comme un parricide philosophique qui s'est effectué même en suivant les pas du père. Toute la pensée de Reinhold, de Fichte et des autres est marquée par un double geste : à la fois une fidélité au projet kantien et une trahison en même temps. Pour ne donner qu'un exemple, la lettre de Fichte, datant de 2 avril 1794, exprime les intentions du philosophe : « Au-delà de l'*esprit* du kantisme, il n'y a rien à examiner. Je suis totalement persuadé que ceux principes premiers que je veux établir d'une manière *claire* et *distincte* sont déjà, quoique obscurément, placé par Kant lui-même dans le fondement de ses recherches. »⁸⁶

Cependant, ce sera le même Kant qui, dans une lettre ouverte, va renoncer toute affiliation avec la philosophie fichtéenne, à savoir la *Wissenschaftslehre*⁸⁷. Ses correspondances avec Reinhold suivent un destin parallèle : d'abord, en décembre 28, 1787 Kant dit que les idées de Reinhold « sont précisément d'accord » avec les siennes et qu'il lui est « reconnaissant pour [son] succès dans leur simplification. »⁸⁸ Mais quatre ans plus tard, sa lettre de 21 septembre 1791 montre clairement un souci de mettre une distance entre lui-même et Reinhold.⁸⁹ En fait, la lettre du maître à Sigismund Beck datant de 2 novembre 1791 est beaucoup plus franche quand il affirme que la théorie de représentation de Reinhold « rétrograde tant et si bien dans les abstractions obscures qu'il devient impossible de présenter en exemples ce qui est dit ».⁹⁰

Comme ces quelques exemples montrent, la philosophie de Kant devient une source où tous ses successeurs trouvent une clef pour l'édification d'un système philosophique, quoi qu'il soit. Mais, c'était Kant lui-même, avant tous les autres, qui a conçu un tel système conforme à son propre projet critique pour le compléter

⁸⁶ Cité par Daniel Breazeale, « Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism », *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 3 (Mars 1981), pp. 545-568, p. 549, note 10.

⁸⁷ La lettre de Kant de 7 août 1799, *AK XII*, pp. 370-371.

⁸⁸ Kant, *AK X*, p. 513.

⁸⁹ Kant, *AK XI*, p. 288.

⁹⁰ Kant, *AK XI*, p. 304.

comme une *science* de la raison pure. Et c'est ce projet de système de la philosophie transcendantale que nous allons aborder dans ce qui suit.

2.1.5 Le système de la philosophie transcendantale dans la première Critique

La dernière partie de la première *Critique*, intitulée « Theorie transcendantale de la méthode » s'occupe en ensemble du problème du système de la raison pure. S'abordant d'une « méta-philosophie », Kant veut présenter sa proposition pour un système en quatre pas : il faut une discipline, un canon, une architectonique et une histoire de la raison pure⁹¹.

Toujours soucieux de souligner la nécessité pour retenir la raison dans les limites imposées par l'entendement, il prend pour base cette même raison parce que « La raison est poussée par une *propension de sa nature* à aller au-delà de son usage empirique, à s'aventurer, en un usage pur et par l'intermédiaire de simples Idées, jusqu'aux plus extrêmes limites de toute connaissance, et à ne trouver que de repos que si elle a achevé de parcourir son sphère, *sous la forme d'un tout systématique* possédant par lui-même sa consistance. »⁹² Alors construire un système philosophique, ce n'est pas le résultat d'une tentative arbitraire, ni l'œuvre strictement individuel d'un philosophe. La raison, par sa nature, *demande* l'édification d'un tel système.

Comme ce système n'est pas un amas quelconque des connaissances, l'idée fondamentale qui se trouvera dans son centre ne sera une idée arbitraire, non plus : « puisque les sciences sont pourtant toutes conçues à partir du point de vue d'un certain intérêt universel, elles se doivent élucider et déterminer, non pas d'après la description que leur auteur en donne, mais d'après l'Idée que, partant de l'unité naturelle des parties que cet auteur a rassemblées. »⁹³

En fait, la *Critique de la raison pure* n'est pas pauvre en concernant les références futures à la deuxième *Critique*. Chaque fois que la pensée aborde les limites de l'entendement, le philosophe est obligé à dépasser les limites de la philosophie théorique pour signaler que les problèmes de la raison (à la différence de

⁹¹ Crp, A 708 / B 736

⁹² Crp, A 797 / B 825 (Les italiques m'appartiennent).

⁹³ Crp, A 834 / B 862.

l'entendement) trouvèrent leur réponses dans l'usage *pratique* de la raison qui concerne l'action libre humaine, et non pas la connaissance des objets d'expérience. Par ailleurs, toute la « Dialectique transcendantale » a pour objet la nature illimitée de la raison et son penchant pour unifier tout, mais la raison y est envisagée d'une manière négative, c'est-à-dire par rapport aux syllogismes fallacieux qui dépassent les limites de l'expérience possible.

Dans la « Théorie transcendantale de la méthode », toutefois, Kant adopte une attitude beaucoup plus positive envers la raison et assume le projet de l'édification du « système de la raison ». Une fois le « canon de la raison » a déterminé l'usage légitime de la raison, l'architecture de la raison en tant qu' « art des systèmes »⁹⁴ va unifier en un système, c'est-à-dire sous une idée, les diverses connaissances humaines. Comme l'unité des connaissances, le système n'est pas une construction chaotique non plus, il est plutôt un système « articulé (...) comme un corps animal »⁹⁵ où chaque partie occupe une place essentielle et aucune partie ne peut être séparée sans avoir en même temps détruite le tout organique.

Si l'on compare cette conception kantienne du système philosophique avec la *Wissenschaft* hégélienne, le lien et la continuité entre les penseurs postkantien et Kant lui-même devient plus évident : Pour Hegel, la philosophie véritable ne peut être fait que comme système de l'Idée ou de l'absolu, sinon elle ne sera pas scientifique. Et la science de cette Idée « est essentiellement *système*, parce que le vrai en tant que *concret* est seulement en tant qu'il se déploie en lui-même et se recueille et se retient dans l'unité, c'est-à-dire en tant que *totalité*, et c'est seulement par la différenciation et la détermination de ses différences que peuvent exister la nécessité de ces dernières et la liberté du Tout. »⁹⁶ Alors pour Kant et pour Hegel, la véritable science n'est pas quelque chose de différent de son sujet que l'on peut appliquer comme une méthode ou un outil, mais c'est la pensée elle-même qui se replie sur elle-même dans son mouvement interne.

De ce fait, les deux thèmes, à savoir l'idée de fonder un système sur la pensée kantienne et sa construction sur l'idée de la subjectivité absolue seront les deux fils-

⁹⁴ Crp, A 832 / B 860.

⁹⁵ Crp, A 832 / B 860.

⁹⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques 1 : La Science de la logique* (1827 et 1830), § 14, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1994, p. 180.

conducteurs de cette partie consacrée au développement de la pensée postkantienne. Le fait que le premier de ces systèmes a pris pour base le sujet transcendantal, le « trou noir » de la pensée kantienne, sera noté comme un des ironies de l'histoire de la philosophie.

2.2.1 Reinhold et la quête du système

La première figure charnière entre la philosophie postkantienne et l'idéalisme allemand que nous allons aborder est Karl Leonhard Reinhold, un ancien prêtre catholique de formation jésuite, membre des milieux réformateurs de Vienne. Avec ses *Lettres sur la philosophie kantienne*, Reinhold est devenu le personnage le plus important dans l'essor et la diffusion de la philosophie critique en Allemagne, et plus particulièrement à Jena. Son succès en tant que philosophe de la pensée kantienne a été tel que le célèbre sceptique Schulze, auteur de l'un des premiers ouvrages qui fournissent une critique immanente de la philosophie kantienne, a intitulé son livre « Aenesidemus ou Sur les fondations de la philosophie élémentaire livrée par Prof. Reinhold à Jena avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison ».

Même si les travaux de Reinhold sur la philosophie kantienne lui confèrent une importance dans l'histoire de la philosophie, son rôle au sein de l'idéalisme allemand est paradoxalement plutôt dû à l'échec de son projet philosophique qu'à son succès populaire. Cependant, son succès populaire ou, plus précisément, son succès théorique et pratique dans la défense et la popularisation de la nouvelle philosophie de Kant ne signifie pas une absence de rigueur philosophique. De même, l'échec de son projet de faire progresser la philosophie critique vers une philosophie scientifique (toujours dans l'esprit du kantisme) a eu des résultats féconds sans lesquels il serait pratiquement impossible de concevoir l'idéalisme allemand tel que nous le comprenons aujourd'hui. La compétence de Reinhold dans l'énoncé des contenus concrets des problèmes philosophiques, de manière suffisamment claire pour la compréhension commune, ainsi que sa confiance en la raison humaine, en tant que partisan de l'*Aufklärung* ont permis à la philosophie kantienne de se distinguer comme *la* philosophie de l'époque. La lettre de Kant à Reinhold en 28 décembre 1787⁹⁷ (trois mois après la publication de la dernière lettre de Reinhold à *Teutscher Merkur* sur la philosophie kantienne), dans laquelle Kant fait l'éloge de son talent et de sa compréhension, peut être considérée comme l'un des signes de son succès à titre de philosophe kantien. D'autre part, une lettre de moindre importance écrite cette fois-ci par Fichte, atteste du rôle crucial de Reinhold dans l'idéalisme allemand. Dans sa lettre à celui-ci, datant du 1^{er} mars 1794, Fichte reconnaît, sur un

⁹⁷ Kant, **AK**, **X**, p. 513.

ton amical, sa dette envers lui et exprime sa conviction que leurs différences mineures de point de vue seront résolues dans le futur⁹⁸. Comme nous le verrons ultérieurement, ces différences mineures ne vont pourtant pas disparaître, et un an plus tard, Fichte se présente comme un « adversaire déclaré »⁹⁹ du système de Reinhold.

Si la distance qui sépare Fichte de Reinhold concerne plus l'orientation philosophique de Fichte que celle de Reinhold, la cause principale du désaccord entre Kant et Reinhold réside quant à elle dans le projet de ce dernier d'aller au-delà de la philosophie kantienne. La « philosophie élémentaire » reinholdienne qui a pour but de conserver « l'esprit » du kantisme en le conduisant vers une *forme scientifique*, met d'abord fin à leur amitié, puis à la carrière philosophique de Reinhold en raison des impasses propres à son projet. Même si la philosophie élémentaire n'aboutit pas au résultat souhaité par Reinhold, deux éléments fondamentaux de son projet auront un effet décisif sur la philosophie allemande de la décennie suivante.

Avant de discuter ces points fondamentaux de la pensée de Reinhold, un autre aspect de son activité philosophique mérite réflexion par rapport à la pensée de Hegel, autre philosophe de l'idéalisme allemand. Nous pensons qu'il est utile d'aborder les deux philosophes à travers le thème de l'historicité, un thème qui, comme le note Daniel Breazeale¹⁰⁰, n'a pas été pris en compte de manière suffisante.

2.2.2 Reinhold, Hegel et l'histoire

Comme on vient de le souligner concernant les relations entre les philosophes de l'époque postkantienne, le thème de l'historicité n'entre pas en compte dans la réflexion sur la relation existante entre Reinhold et Hegel bien qu'on trouve suffisamment d'indices qui peuvent y inciter. D'après Karl Ameriks¹⁰¹, il est possible de distinguer deux faits majeurs parmi les raisons de ce « désintérêt » philosophique :

⁹⁸ Cité par Daniel Breazeale, « Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism », *The Review of Metaphysics*, Vol. 34, No. 03 (Mar. 1981), pp. 545-568, p. 550, n. 11.

⁹⁹ Breazeale, *ibid.*

¹⁰⁰ Breazeale, « Reason's Changing Needs: From Kant to Reinhold », *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, ed. George di Giovanni, Springer, 2010, pp. 89-111, p. 108.

¹⁰¹ Karl Ameriks, « Reinhold, History, and the Foundation of Philosophy », *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, ed. George di Giovanni, Springer, 2010, pp. 113-130, p. 127.

premièrement, notre penchant inévitable à associer l'idée d'historicité à Hegel seul, et, deuxièmement, l'effort constant de Hegel pour dissimuler les figures philosophiques du passé.

Regardons de plus près à la deuxième raison présentée par Ameriks. On ne manque pas de ressources quant à l'évaluation et la critique hégéliennes de Reinhold : Hegel a consacré plusieurs pages critiques à Reinhold dans sa *Differenzschrift*¹⁰² et l'on peut même affirmer que le texte débute et se clôt avec Reinhold. Si Hegel critique dans le dernier chapitre la mécompréhension de Reinhold quant aux systèmes de Fichte et de Schelling, les premiers chapitres de *Differenzschrift* ont explicitement trait à la pensée de Reinhold et à l'historicité de la philosophie. Le titre du second chapitre, « Le besoin de la philosophie », renvoie directement à la pensée historique de Reinhold dans ses *Lettres sur la philosophie kantienne* où le point de départ de la réflexion est formulé comme étant « les besoins de la raison » à « notre époque ». De plus, dans son exposé sur les fondations historiques des « besoins » de la raison dans son temps, l'approche historique de Reinhold présente des éléments si proches de la conception hégélienne de l'histoire qu'il nous paraît nécessaire de l'examiner de plus près. Les vues que Hegel expose dans ce chapitre peuvent être considérées comme une sorte de « méthodologie historique » et non comme un développement de sa philosophie de l'histoire que nous traiterons dans le dernier chapitre de notre travail.

Le premier texte hégélien qui est explicitement consacré à l'histoire se trouve dans son premier ouvrage *Differenzschrift* ; il a été publié durant l'année de son installation à Jena, avant le commencement de la publication de la revue philosophique dont il était coéditeur avec son ami Schelling. Le premier chapitre de ce recueil assez court mais dense est consacré à une critique sévère des pensées de Reinhold sur l'historicité de la philosophie. Aussi court que le précédent, le second chapitre aborde « le besoin de la philosophie », un titre qui n'est pas très éloigné de la problématique du premier chapitre et qui le complète.

Ce qui nous intéresse ici est le sous-titre du premier chapitre : « les systèmes philosophiques vus dans l'histoire ». Dans ce chapitre, on peut lire les critiques de Hegel contre l'« historicisme » que Reinhold a exposé dans le premier chapitre de

¹⁰² Hegel, *Differenzschrift*, pp. 105-124, pp. 184-200.

son *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse der Philosophen*. Le titre même de cet ouvrage datant de 1790 reflète la perspective reinholdienne et la raison de la critique hégélienne ; l'auteur, Reinhold a pour but de « corriger des mécompréhensions (ou malentendus) précédentes des philosophes ».

2.2.3 La conception philosophique de Reinhold dans *Beyträge*

Concernant la philosophie de son époque, Reinhold constate que le 18^{ème} siècle avait pour but de fonder la philosophie comme une science rigoureuse. L'histoire de la philosophie, selon Reinhold, n'est rien d'autre qu'un ensemble des différentes philosophies de « *Selbstdenker* » de toutes époques ; la simple multiplicité des philosophies prouve qu'il n'y a pas de *philosophie unique*, ce qui est inconcevable pour l'auteur¹⁰³. Cette philosophie unique, conçue en tant que science rigoureuse, a besoin d'un concept par lequel elle peut être représentée parce qu'elle est, tel son concept, une « œuvre » de la raison¹⁰⁴. Mais si l'on considère son histoire, on voit que cette œuvre a été conçue tant grâce aux efforts des *Selbstdenker* que par des tentatives qui ont échoué¹⁰⁵.

Sans fournir de raisons ou de critères à l'échec de ces philosophies –la critique de Reinhold semble être fondée sur le simple fait qu'il y ait plusieurs philosophies au lieu d'une seule –, Reinhold dépeint un tableau où toute la philosophie antérieure devient tout simplement « fausse », ou, au mieux, une ébauche de la *vraie* philosophie scientifique. Ces différentes philosophies sont, par exemple, la philosophie leibnizienne, la philosophie platonicienne, ou même la philosophie rationaliste ou empiriste, c'est-à-dire *des* philosophies et non *une* philosophie. L'abstraction fortement arbitraire de Reinhold l'incite à se demander s'il y a une philosophie pure à côté des philosophies que l'on rencontre dans l'histoire de la philosophie. Son attitude envers la philosophie semble être celle de quelqu'un qui, chaque fois que l'on lui présente un fruit déterminé, objecte que celui-ci n'est pas un fruit *per se* mais uniquement une pomme, une poire, etc. Toutefois, cette critique « historique » va être complétée, un peu plus tard, par sa théorie de la

¹⁰³ Reinhold, *Beyträge*, p. 4.

¹⁰⁴ *Beyträge*, p. 8.

¹⁰⁵ *Beyträge*, p. 18.

représentation –seule philosophie scientifique selon lui- que nous allons aborder ultérieurement.

Dans ses critiques relatives à la philosophie unique et le critère selon lequel il aborde l'histoire de la philosophie pour distinguer le philosophique proprement dit de la non-philosophie, les analyses longues et méticuleuses de Reinhold abordent assez souvent les rivages du sophisme et de la tautologie. Sans faire de la philosophie, Reinhold tente de décrire, d'une manière très abstraite, les traits caractéristiques de cette philosophie : le concept de la philosophie devrait rassembler uniquement le nécessaire et le général dans l'esprit humain, et non l'inessentiel et le non-général¹⁰⁶ ; à l'encontre d'un Herr Feder qui affirme que la philosophie est le produit de l'usage de la raison seule, Reinhold interroge le rôle de la sensibilité¹⁰⁷ ; contre ceux qui définissent la philosophie comme science des raisons suffisantes, il interroge le critère qui permettrait de discerner le suffisant de l'insuffisant¹⁰⁸... En résumé, toute discussion à proprement parler philosophique se perd dans les exercices scolastiques, avant l'affirmation de la philosophie élémentaire comme seule philosophie possible.

Tout en critiquant les empiristes et les rationalistes de ne pas avoir fondé la vraie philosophie, Reinhold partage, sans en avoir conscience, l'une des idées les plus répandues de son temps qui va péricliter quelques années plus tard jusqu'à devenir rapidement obsolète, à savoir l'idée que l'histoire en tant que domaine de la sensibilité ne peut jamais fournir de fondements ni de principes à la philosophie¹⁰⁹. Cette conception de l'histoire sert à consolider sa position selon laquelle l'histoire de la philosophie est une histoire des erreurs qui vont être corrigées à l'époque de l'auteur : « La philosophie est la science de celle qui est déterminée par la simple faculté de représentation. »¹¹⁰ Par là, Reinhold non seulement assujettit toute l'histoire de la philosophie, y compris la philosophie kantienne, à sa théorie, mais il commet également l'erreur la plus grave de toute pensée historiciste, une erreur qui sera réitérée un siècle et demi plus tard par le marxisme, en absolutisant son temps (en fait, lui-même) comme si celui-ci n'est pas lui-même le produit de la même histoire. Par exemple, quand Lukács critique la philosophie de Sartre du point de vue

¹⁰⁶ **Beyträge**, p. 20.

¹⁰⁷ **Beyträge**, p. 25.

¹⁰⁸ **Beyträge**, p. 29.

¹⁰⁹ **Beyträge**, p. 31.

¹¹⁰ **Beyträge**, p. 59.

du marxisme, il la juge d'être une philosophie bourgeoise¹¹¹. Comme le marxisme est, selon lui, la philosophie ultime qui peut expliquer le passé, le présent et le futur en même temps, toute philosophie ou pensée non-marxiste mérite d'être critiquée puisqu'elle est *fausse*. Mais c'est justement parce que la philosophie existentialiste est la philosophie de la société bourgeoise qu'elle peut servir comme source pour la compréhension de celle-ci : quoi de mieux pour comprendre une société que par ses propres penseurs ? Mais la même attitude que l'on voit chez Reinhold et chez Lukács, l'attitude qui absolutise son époque et relativise tout le passé rate la possibilité d'une compréhension profonde de son sujet.

La même attitude se vérifie sous une autre forme dans le texte *Du fondement du savoir philosophique* qui date de 1791. Même si Reinhold continue d'affirmer que toute la philosophie, y compris la philosophie kantienne, manque de fondement, puisqu'elle n'est pas une science rigoureuse, le regard porté sur l'histoire de la philosophie semble être moins négatif : « Chaque pas en avant de la raison philosophique présuppose les précédents et n'est possible que par eux. »¹¹² Cette fois-ci, la philosophie passée n'est pas « fausse », mais elle n'est rien de plus qu'une préparation pour la « vraie philosophie scientifique » à laquelle la raison s'efforçait de parvenir sans en avoir conscience¹¹³. On peut noter encore une fois dans les expressions de Reinhold un historicisme au sens péjoratif du terme, qui juge l'histoire, le passé, du point de vue absolutisé du présent. Dès lors, peut importe que le passé soit *faux* ou simplement considéré comme une *ébauche* ; dans tous les cas, il perd son sens originel pour justifier le présent.

Pourtant, outre sa position négative à l'égard de l'histoire, Reinhold présente un autre type d'historicisme, qui s'avère beaucoup plus curieux lorsqu'on le compare avec l'historicisme de Hegel. Les *Lettres* de Reinhold sur la philosophie kantienne fournissent une approche, ou plutôt une lecture, historique qui suggère, à plusieurs reprises, des affinités entre Hegel et lui-même. Nous aborderons les *Lettres* après avoir présenté les critiques hégéliennes à l'encontre de l'approche que nous avons évoquée plus haut.

¹¹¹ George Lukács, **Existentialisme ou marxisme ?**, Nagel, 1948, pp. 87-88.

¹¹² Reinhold, « Du fondement du savoir philosophique », dans **Philosophie Élémentaire**, trad. François-Xavier Chenet, Vrin, 1989, p. 193.

¹¹³ **Ibid**, p. 196.

2.2.4 La critique hégélienne

La critique de Reinhold par le jeune Hegel est douée d'une importance qui se rattache moins à la pensée de Reinhold qu'à la position de Hegel lui-même, en 1801, par rapport à l'histoire. Au lieu d'un Hegel fortement historiciste, on peut percevoir dans les premières pages de la *Differenzschrift* un philosophe pour qui l'histoire n'est pas encore thématifiée dans sa propre philosophie. Bien qu'il mette plutôt l'accent sur l'*activité* de l'esprit et sur la *production* que sur le produit fixe, plutôt sur le *processus* que sur le fait¹¹⁴, ce point de vue est encore loin d'intégrer un cadre plus général dans lequel l'histoire tiendra le rôle principal. Par ailleurs, même si les critiques hégéliennes se concentrent, dans le texte de 1801, sur l'histoire *de la philosophie* au lieu de l'histoire en général, on peut y voir un penseur qui n'a pas encore dit son dernier mot sur l'histoire. Dans ce contexte, il est possible d'affirmer que la position de Hegel contre Reinhold ne présente que quelques uns des éléments de sa philosophie future.

Les critiques de Hegel, qui peuvent être réunies en deux groupes, concernent toujours l'histoire et l'historicité de la philosophie ; en outre, elles impliquent une prise de position assez nette (à l'encontre de Reinhold) bien qu'elles soient encore dépourvues d'unité fondamentale. La première critique concerne le sens et l'unité de l'histoire et dénie l'amélioration et le développement historiques¹¹⁵. En mettant l'accent sur l'Absolu, sous l'influence de son ami Schelling, Hegel distingue la forme et la matière de la philosophie et il conçoit les différentes philosophies comme étant identiques quant aux matériaux qu'elles partagent, c'est-à-dire l'Absolu. Chaque philosophe pense l'Absolu et c'est la Raison une et identique qui se sait soi-même dans l'Absolu. Il n'y a pas d'extérieur de la raison vers où elle puisse tendre pour se perfectionner. Ceci implique qu'on ne puisse parler ni de prédécesseurs ni de successeurs, dans le sens où les uns préparent par leurs pensées imparfaites la voie de ceux-là. « Chaque philosophie s'accomplit en elle-même et, comme une œuvre d'art authentique, elle possède la totalité en elle-même. »¹¹⁶

A travers la raison et l'Absolu, Hegel fournit le fondement de l'*identité* de la philosophie. Par conséquent, en restant fidèle à la terminologie de l'idéalisme

¹¹⁴ Hegel, *Differenzschrift*, p. 110.

¹¹⁵ *Differenzschrift*, p. 106.

¹¹⁶ *Differenzschrift*, p. 108.

allemand, il est possible de formuler la question suivante : qu'en est-il de la non-identité de la philosophie, à savoir de la raison des différentes *philosophies* ? Ou encore, d'où vient la multiplicité dans cette unité ? La réponse à cette question se trouve toujours dans la distinction forme/matière : tandis que la matière de la philosophie reste la même, tel Socrate qui, dans sa réponse à Hippias, affirme qu'il dit toujours le même sur le même¹¹⁷, la multiplicité des philosophies tient non pas aux vues propres des *Selbstdenker*, mais à la forme, c'est-à-dire aux systèmes philosophiques : « La particularité véritable d'une philosophie tient à l'individualité intéressante en laquelle, avec les matériaux *d'une époque déterminée*, la Raison a constitué sa forme. »¹¹⁸

C'est précisément là que l'historicité se manifeste dans le contexte philosophique, quoique de manière encore brute. Il y a de l'historicité parce que le matériau de la philosophie est déterminé à chaque époque d'une manière qui lui est propre. Le « besoin de la raison » se transforme en « besoin de la philosophie à une époque particulière », où la pensée tente de réconcilier les contraires, ou plutôt de penser l'Absolu qui se manifeste à travers les oppositions, lesquelles ont tendance à se cristalliser « au fur et à mesure des progrès de la culture »¹¹⁹. Cette division de l'absolu en deux n'est pas un accident importun ; elle est au contraire, comme Hegel le répète à plusieurs reprises, le signe de la nature vivante de l'esprit. Et c'est sur cette conception « historique » que Hegel fonde l'essentiel de sa critique à l'encontre de Fichte : ce n'est pas la philosophie qui distingue Schelling et Fichte l'un de l'autre ; l'un et l'autre partagent la *même philosophie* qui est la philosophie de l'identité, mais ce sont leurs *systèmes* qui sont différents et c'est le système de Schelling, aux yeux de Hegel, en 1801, qui est supérieur à celui de Fichte.

Pour résumer ce que venons d'affirmer, même s'il est possible d'évoquer une perspective historique chez Hegel en 1801, nous sommes encore loin du Hegel de la *Phénoménologie* de 1807 pour qui l'historialité¹²⁰ sera le trait fondamental de l'esprit, et encore éloignés des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* de 1816 dans lesquelles Hegel va affirmer que « ce que nous sommes, nous le sommes aussi

¹¹⁷ Xénophon, *Memorabilia*, livre IV, IV, 6.

¹¹⁸ *Differenzschrift*, p. 108. (Les italiques m'appartiennent)

¹¹⁹ *Differenzschrift*, p. 110.

¹²⁰ Nous préférons, suivant la convention, le terme d'historialité pour désigner la pensée historiciste de Hegel.

historiquement »¹²¹. Pourtant, les *Lettres* de Reinhold, que nous allons aborder ultérieurement, présentent des traits assez significatifs que nous trouvons utile d'analyser afin de les envisager avec la conception de l'histoire que Hegel va se former dans les années suivantes. Loin de vouloir suggérer un lien direct ou une coïncidence complète entre les deux philosophes, nous souhaitons modestement souligner quelques points qui peuvent motiver une réflexion sur les proximités existantes entre Reinhold et Hegel.

2.2.5 Les *Lettres sur la philosophie kantienne*

2.2.5.1 Le contexte historique

Le contexte philosophico-politique dans lequel les *Lettres* ont vu le jour à partir d'août 1786 est marqué par la célèbre « querelle du panthéisme ». La publication des *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* de Jacobi rend le débat public et la question dépasse, comme le prévoyait Jacobi, les limites du spinozisme –un terme qui, à l'époque, était identique au panthéisme et à l'athéisme– pour devenir une querelle entre les Lumières et les opposants aux Lumières. L'affirmation de Jacobi selon laquelle Lessing, figure emblématique de l'*Aufklärung* allemande, lui a confié qu'il était un spinoziste, déclenche le débat entre Jacobi et Mendelssohn, défenseur le plus éminent des Lumières après la mort de Lessing. Mendelssohn attire l'attention de tous les esprits allemands de l'époque, et Reinhold s'avère être l'un de ses défenseurs¹²².

L'essence philosophique du débat et la position de Jacobi peuvent être formulées ainsi : le rationalisme mécaniste de Spinoza va inévitablement conduire au fatalisme et au nihilisme, puisque la chaîne de déterminations dans le monde phénoménal, pensée par le principe de la raison suffisante, ne peut pas être ramenée à une cause première et absolue. Par conséquent, la raison ne peut pas expliquer le monde, mais elle est destinée à se tourner vers la foi et à reconnaître Dieu comme cause suprême. Dans le cadre de notre travail, ceci revient à dire que la raison ne peut pas concevoir ni connaître l'*infini*. Ce que la raison peut connaître n'est que le

¹²¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, folio essais, 2000, p. 25.

¹²² Pour un compte-rendu très complet de la querelle du panthéisme, voir F. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard UP, 1987, pp. 44-91.

fini, le conditionné dans son enchainement infini que la raison ne peut pas connaître non plus. C'est ce que Kant affirme sans relâche dans sa première *Critique*. Cependant, Kant affirmait également dans le même contexte que la cause première est un concept spéculatif qui n'a pas de place dans la raison théorique, puisque si cette cause première se trouve dans la série qu'elle conditionne, elle devient elle-même une partie conditionnée, et si, d'autre part, elle est en dehors de la série, elle n'a aucun lien avec la série pour la conditionner. L'intervention de Jacobi remplit cette lacune par son acte de foi.

Les *Lettres* rédigées par Reinhold sur fond de ce combat politique, tentent de résoudre le problème dans sa forme philosophique qui a trait à la relation existante entre la foi et la raison. En d'autres termes, la question est celle de la relation entre la religion et la moralité. Laquelle des deux est-elle le fondement de l'autre ? La religion détermine-t-elle la moralité, ou, au contraire, la moralité est-elle le fondement de la religion ? C'est, selon Reinhold, « le besoin de la raison » de son époque. Et il croit que la philosophie critique du maître de Königsberg en a déjà présenté la solution ultime, ses *Lettres* faisant la même chose d'une manière plus spécifique et plus évidente.

En effet, le problème de la relation entre religion et moralité se résout dans la philosophie critique, plus précisément à la fin de la *Critique de la raison pratique*. Mais, au lieu de la deuxième *Critique* qui sera publiée l'année suivante, Reinhold se sert dans ses *Lettres* du chapitre sur « Le canon de la raison pure » de la première *Critique* et du petit texte qui s'intitule « Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? », qui est dans une polémique explicite avec Jacobi.

2.2.5.2 La solution kantienne au problème

La deuxième partie de la *Critique de la raison pure*, « Théorie transcendantale de la méthode » dans laquelle Kant entend « la détermination des

conditions formelles d'un système complet de la raison pure »¹²³ est moins le projet spécifique d'un système déterminé qu'une liste raisonnée des principes régulateurs pour construire un tel système. En fait, comme nous l'avons mentionné plus haut, Kant lui-même est conscient de la nécessité d'un système de la raison pure et sait très bien que sa philosophie, c'est-à-dire la première *Critique* à présent, est loin de répondre à la demande de la raison. En outre, le problème de la transcendance, évalué de manière négative dans la logique dialectique, est ici traité de manière positive en quatre rubriques, à savoir la discipline, le canon, l'architectonique et l'histoire de la raison pure.

Après toute une partie de la *Critique* où il est maintes fois souligné que l'entendement doit rester dans les limites de l'expérience empirique, la deuxième rubrique, le canon de la raison pure, pose l'intérêt suprême (spéculatif et pratique) de la raison (bien évidemment au-delà des limites de l'empirique) à travers trois questions : « Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? »¹²⁴. En fait, ce chapitre où Kant exprime ses idées directrices pour réfléchir à ces questions fondamentales de l'humanité sans tomber dans l'illusion transcendantale ressemble en même temps à un aperçu des résultats de la deuxième *Critique*.

Bien que la deuxième question, « Que dois-je faire ? », soit le sujet de la philosophie pratique, Kant souligne, dans ce chapitre, la différence fondamentale qui existe entre la raison spéculative qui est du domaine de la connaissance, et la raison pratique qui est du domaine de l'action et de la liberté. Formulée dans la troisième question, « Que m'est-il permis d'espérer ? », la question qui unit les aspects théorique et pratique de la raison¹²⁵ et le problème de l'action humaine se trouve liée aux deux questions complémentaires : celle de l'existence de Dieu et celle d'une vie future de bonheur absolu. Pour la philosophie kantienne, la loi morale et l'action morale doivent conduire aux idées de Dieu et du bonheur, mais de quelle manière?

Rappelons en premier lieu une distinction faite par Kant entre le pratique et l'empirique. Tandis que l'empirique est le domaine de l'expérience déterminée dont la raison théorique cherche la connaissance, le pratique ne renvoie pas à l'empirique,

¹²³ *Crp*, A 707-8 / B 735-6.

¹²⁴ *Crp*, A 805 / B 833.

¹²⁵ *Ibid.*

au déterminé, mais au domaine de la liberté, à l'indéterminé qui est en contraste avec la détermination naturelle¹²⁶. L'action morale renvoie au monde intelligible à travers les motifs qui sont derrière les actions, même si ces actions dans le monde phénoménal ne peuvent pas échapper à la détermination naturelle.

Pourtant, la moralité renvoie au monde sensible, à savoir, aux actions réelles des sujets moraux, qui sont observables dans le monde humain ; pour ne pas l'appeler « empirique », Kant appelle cette partie du monde moral « réalité objective »¹²⁷. Par conséquent, le monde moral est double : d'une part, il est une simple Idée, et d'autre part, il est un monde objectif sensible « observable dans l'histoire », un « *corpus mysticum* des êtres raisonnables en lui »¹²⁸.

Le monde moral comme simple Idée n'est qu'un monde idéal auquel il manque la réalité. Le monde réel des actions a, quant à lui, une réalité, mais en tant que monde des êtres finis, il est un monde moral *fini*. Bien que la morale kantienne commande d'agir *comme si* le sujet d'action est doué d'une volonté suprême libérée des pulsions naturelles, l'homme est pourtant, par sa nature finie, une volonté finie. Ce qui signifie qu'il n'est pas une volonté « pure ». Par conséquent, les actions des hommes ne sont pas toujours des actions purement morales (comme on peut l'observer dans l'histoire), et il n'est pas possible de réaliser le monde moral parfait dans « ce monde » fini.

La finitude du monde doit être comprise de deux manières : premièrement, le monde réel, objectif est un monde empirique, c'est-à-dire conditionné (c'est-à-dire sans liberté), et, deuxièmement, les actions des hommes ne sont pas toujours morales. Ces défauts ne permettent pas de trouver l'unité et la nécessité du monde moral « ici-bas », mais ils renvoient, par nécessité, à l'idée de Dieu comme être suprême et à celle d'une vie future (avec l'immortalité de l'âme) comme domaine du bonheur parfait. Ces deux idées et celle de l'immortalité de l'âme sont les postulats de la raison pratique par lesquels elle fonde l'unité et le lien de ses actions.

¹²⁶ Kant, **Critique de la raison pratique**, p. 26, note de Kant (AK, V, 10). Bien que l'empirique soit du domaine de la raison théorique, la raison pratique peut également être empirique. Kant indique déjà dans la première page de la deuxième *Critique* que le fait que le titre de son recueil ne soit pas « la critique de la raison *pure* pratique », mais simplement « raison pratique », relève même de la possibilité de deux modes de la raison pratique. Par « raison empirique pratique », Kant comprend l'action relevant du désir, c'est-à-dire l'action *hypothétique* qui est déterminée par son *objet*. Celle-ci n'est pas une action morale par principe, mais une action qui vise un but autre qu'elle-même.

¹²⁷ Crp, A 808 / B 836.

¹²⁸ **Ibid.**

En d'autres termes, toute la morale kantienne n'est rien d'autre que le projet d'unir le fini avec l'infini. Le fini, l'action humaine est le fondement de la moralité par sa possibilité de moralité (c'est-à-dire sa liberté). Mais le fini doit être lié à l'infini, un infini qui ne peut se trouver dans un « au-delà » de ce monde fini et déterminé. Ainsi, la raison pratique est le seul domaine où le fini peut se lier à l'infini, même si cet infini n'est pas à achever, selon Kant, dans ce monde.

Quoiqu'il en soit, un point s'avère évident dans le contexte de notre travail : la question de savoir si la moralité est le fondement de la religion ou vice-versa, est, dans son essence, une question qui concerne la relation du fini (le sujet singulier) avec l'infini (l'absolu, l'universel), et la morale kantienne se fonde sur ce même lien. La primauté de la religion signifie une démarche de l'infini, de l'absolu vers le fini, et la primauté de la morale prend comme point de départ l'action morale du sujet fini et va vers l'infini. La morale kantienne ne peut pas conduire cette unité jusqu'au bout puisqu'elle pense le fini et l'infini dans leur séparation absolue, une séparation qui ne trouve son unité que dans un au-delà. D'autre part, elle pose la liberté humaine au fondement de la moralité et condamne toute tentative de fonder, c'est-à-dire de déterminer, l'action par la foi, hypothétique, parce que non libre. Par ailleurs, cette position fait abstraction de l'aspect socio-historique de l'action humaine et la comprend comme action d'un sujet individuel et abstrait. Faute d'avoir été pensé comme une réalité concrète historique qui est produite par les actions humaines, l'« état des choses », devient un *corpus mysticum*, une communauté idéelle, et laisse place à l'individu rationnel et abstrait.

2.2.5.3 La lecture historique de Reinhold dans ses *Lettres*

A la lumière de ce que nous avons soulevé précédemment, quelle affinité peut-il y avoir entre Reinhold et Hegel à propos de l'historicité ? Même si selon Hegel, la réussite et le grand succès (populaire) des *Lettres* de Reinhold sur la philosophie kantienne, ne signifie rien d'autre que « l'étroitesse d'esprit la plus extrême qui se donne de grands airs »¹²⁹, quelle influence Reinhold a-t-il pu avoir sur Hegel ? Il peut paraître exagéré d'évoquer une influence, mais une lecture plus

¹²⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. Pierre Garniron, Vrin, 1991, t. 7, p. 1977.

détaillée des *Lettres* révèle des affinités qui semblent indéniables entre les deux philosophes.

Les deux premières lettres sur la philosophie kantienne posent la question de la moralité et de la religion et le fondement ultime de sa solution, qui est fourni par la *Critique de la raison pure*¹³⁰. La question du fondement, présentée ici dans le contexte de la morale/religion acquiert de l'importance dans les œuvres ultérieures de Reinhold, et lui offre un nom au sein de l'idéalisme allemand que nous allons traiter dans le chapitre suivant. A présent, nous allons nous pencher sur les *Lettres* de Reinhold pour y déceler les traces de son historicisme.

En bon kantien, Reinhold suit, dans un sens, son maître en essayant de présenter, à partir de la troisième lettre, une explication historique de la séparation entre religion et moralité à partir de la « réalité objective » produite par l'action humaine « observable dans l'histoire ». Voyant dans l'union de la religion et de la morale, c'est-à-dire la restauration de la religion chrétienne¹³¹, le besoin de la raison à cette époque, Reinhold conçoit la doctrine du Christ comme une « médiation par laquelle la spéculation la plus subtile et la représentation la plus sensible » peuvent être connectées¹³². La spéculation subtile, abstraite et la représentation sensible correspondent respectivement, au niveau social, aux philosophes et au sens commun des simples citoyens. La vérité, qui est atteinte à travers la spéculation par les philosophes, doit être transmise au public, afin que le problème trouve le terrain propre de sa solution, c'est-à-dire la *vie humaine* même. La solution kantienne qui sera partagée par Hegel est une foi rationnelle, à savoir le Christianisme protestant ; cependant, la conception hégélienne diffère de celle de Kant sur deux points : d'une part, cette réunion a besoin d'une médiation historique pour se réaliser, d'autre part elle se réalise dans ce monde, et non pas dans un « au-delà ».

Reinhold appelle l'histoire de cette médiation, la « conception historique de la religion » et distingue *trois* étapes. La première étape est la *religion historique* qui est l'équivalent de la mythologie. Liée au sensible et au sentiment, elle est plus forte que la raison et la foi tient aux événements marquants et surnaturels, bref, aux

¹³⁰ Reinhold, *Letters on the Kantian Philosophy*, trad. ang. James Hebbeler, CUP, 2005, p. 29.

¹³¹ *Ibid.*, p. 33.

¹³² *Ibid.*, p. 30. (Les italiques m'appartiennent)

miracles. Cette étape est la plus éloignée de l'essence divine ; elle est fondée sur la représentation sensible et dénouée de raison, elle est destinée à la dégénération¹³³.

La deuxième étape qui est la *religion philosophique* accède à la « culture de l'esprit » tel un autre extrême de la médiation. Selon Reinhold, nous pouvons y voir un tableau que nous, lecteurs de Hegel, pourrions volontiers interpréter comme une nouvelle scission qui se trouverait dans l'étape hégélienne du pour-soi ou de l'essence : « Le rôle de la raison dans la conviction en l'existence de Dieu a été, maintenant, exagéré par les philosophes comme il a été négligé par les théologiens ordinaires. Si, autrefois, les rêves de la sensibilité avaient été hypostasiés, le même destin a arrivé cette fois aux règles de la raison. »¹³⁴ Il est selon nous important de souligner que Reinhold conserve l'identité (« la culture de l'esprit ») à travers le mouvement, même s'il l'omet dans la prochaine étape de son développement. Pour illustrer notre point de vue, il convient de citer la phrase en entier: « Aussitôt que l'émergence et expansion des sciences, qui ont leur origine dans la culture de l'esprit, est devenue une occupation en soi, alors on est allé vers l'autre extrême.¹³⁵ L'esprit progresse, s'engendre, mais cet engendrement, cette production aboutit au résultat opposé, c'est-à-dire que le divin est expliqué par la raison seule et qu'il perd par là, son aspect qui s'adresse aux sentiments, au cœur humain ; le divin devient un objet de la philosophie et de la théologie.

La troisième étape unit les deux premières étapes sous la forme de la *religion morale*, puisqu'elle éclaire (par la raison) l'obscurité de la religion historique et qu'elle éveille la cordialité dans la religion philosophique qui est sujette à la raison froide. Cette étape est rendue possible grâce à « l'évangile de la raison pure »¹³⁶ qui, comme nous l'avons spécifié plus haut, place la moralité au fondement de la religion.

Comme nous pouvons le voir, la troisième lettre contient des éléments que l'on appellera ultérieurement « hégéliens » même s'ils restent schématiques et formels pour pouvoir à proprement parler être qualifiés d'hégéliens. Pourtant, le fait d'observer la religion à travers une historicité à trois étapes, d'unifier les deux étapes

¹³³ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁵ *Ibid.* « Kaum war indessen mit der Entstehung und Verbreitung der Wissenschaften aus der Kultur des Geistes ein eigenes Geschaeft geworden, so ging man zum andern Extreme über. » **Briefe über die Kantische Philosophie**, pp. 105-106.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 49.

opposées dans une troisième, de suivre l'identité à travers les oppositions, sont déjà des procédés quelque peu hégéliens. Mais, la réflexion qui est proposée dans la troisième lettre reste schématique puisqu'elle ne ressemble à celle de Hegel que dans la *forme*. Jusqu'ici, Reinhold nous présente un schéma en trois étapes qui est dépourvu de deux éléments importants sans lesquels sa conception est aussi similaire à celle de Hegel que la triade « thèse-antithèse-synthèse ». Ces deux éléments fondamentaux sont : a) la nécessité interne, et b) le mouvement de l'esprit lui-même par la séparation de soi. On ne pourra parler d'une véritable affinité entre Reinhold et Hegel que si l'on parvient à démontrer ces deux éléments dans la pensée de Reinhold. Nous pensons, précisément, que la quatrième lettre répond jusqu'à un certain degré à ces conditions.

Lorsque la religion historique règne, la foi se contente de la représentation sensible du divin. En d'autres mots, elle trouve là le divin dans l'élément de *l'être immédiat*. Mais, même dans cette étape, on peut voir des traces de la raison, bien que celles-ci soient de travers en raison de la nature non développée de l'esprit¹³⁷. Dans les religions mythologiques, dont l'origine n'est pas connue de l'homme, la raison lie immédiatement chaque concept religieux à une intuition sans y penser. Mais il arrive une étape dans le développement de la raison où celle-ci questionne ses convictions. Alors, le fondement de la foi en miracles n'est pas l'ignorance, comme le pensent les philosophes français des Lumières, mais « la raison elle-même forcée à chercher en dehors de soi les fondements de sa conviction qu'elle ne pouvait pas trouver en soi-même »¹³⁸. Ainsi, sans savoir qu'elle doit se regarder elle-même, la raison cherche la le divin dans les objets d'intuition, puisqu'il lui manque encore le concept plus élevé de Dieu et qu'elle le trouve dans l'élément le plus éloigné de l'esprit. Comme la raison ne sait pas que c'est elle-même, les vérités de la religion lui semblent étrangères et incompréhensibles. Mais en même temps, on peut affirmer de manière dialectique que trouver Dieu dans le sensible révèle sa vérité dans le fait que l'attention de la raison se dirige du *visible* vers l'*invisible*. Et, « juste en donnant priorité à l'invisible sur le visible, le fondement historique a du faire de la religion le premier et le plus vieux objet d'investigation pour les esprits pensants. Par là, le fondement historique [...] était *indispensable comme préparation* pour le

¹³⁷ **Ibid.**, p. 53. On peut voir dans la note de Reinhold, que celui-ci fait une distinction entre la raison *subjective* et la raison *objective*, mais, malheureusement, cette distinction n'est pas développée ultérieurement.

¹³⁸ **Ibid.**, p. 54.

philosophique. »¹³⁹ Ainsi, la religion historique avec son objet divin sensible devient en même temps l'*Aufhebung* de celui-ci ; elle dirige la raison du sensible, de l'*être*, vers le non sensible, et nous oserons dire, vers l'*essence* de la divinité. Tout se passe par le mouvement interne et nécessaire de la raison. La possibilité même de la religion philosophique tient, selon Reinhold, au fait que la religion a en soi-même, quelque chose de compréhensible pour lui offrir son essence, même si elle ne s'est pas totalement débarrassée de l'élément sensible. Le stade du développement de l'esprit qui correspond à la religion philosophique est la philosophie grecque où « l'idéal métaphysique de la divinité a été développé, au moins, dans toutes ses contours essentiels. »¹⁴⁰ Exprimé dans le style de l'époque, qui est également cher à Hegel, ce mouvement de la raison est un mouvement du crépuscule vers l'aube rouge qui s'approche du jour de la raison, à chaque pas de la raison.

Mais là où la religion philosophique, à savoir la raison, gagne sur la religion historique, elle y perd également puisqu'il lui manque le sentiment, l'aspect cordial de la religion car elle n'est rien d'autre que la raison froide et sa connaissance du divin est une connaissance *vide*. Pourtant, cette connaissance vide, que l'on ne peut pas s'empêcher de penser avec l'intelligence pure hégélienne¹⁴¹, dévoile son aspect positif en préparant la voie pour la religion morale où la foi et la raison trouveront leur unité.

Après cette longue exposition de la « dialectique historique » de Reinhold, nous pouvons faire les remarques suivantes :

Au sens non hégélien du terme, il faut reconnaître que Reinhold se révèle être un bon dialecticien puisqu'il conduit parfaitement ses discussions en laissant la parole à ses adversaires dans un quasi-dialogue. Au sens hégélien du terme cette fois-ci, il faut avouer que plusieurs éléments que nous avons discutés précédemment révèlent de fortes ressemblances entre les deux penseurs. Le fait que l'approche historique de Reinhold se complète avec une sorte de dialectique de l'esprit humain nous semble assez remarquable. Pourtant, son historisme et sa « dialectique » sont dépourvus d'une unité systématique. La dialectique que nous appellerons *intuitive* de

¹³⁹ *Ibid.*, p. 55. (Les italiques m'appartiennent)

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 56.

¹⁴¹ Hegel, **Phénoménologie de l'esprit**, trad. J.-P. Lefebvre, Aubier, 1991, pp. 356-363 (PhG, 474-485).

Reinhold ne présente pas d'unité complète avec une terminologie et des procédés propres. Par ailleurs, le fait que cette lecture dialectique ne se trouve pas dans les autres œuvres de Reinhold nous fait penser que ce procédé n'est pas employé volontairement, mais qu'il est plutôt contingent. Nous avons décidé d'appeler « dialectique inavouée », une dialectique qui n'aura pas de suite dans la pensée reinholdienne. Mais, nous souhaitons à nouveau souligner que les affinités, ou plutôt les ressemblances existantes entre Reinhold et Hegel sont plutôt les indications d'un Reinhold dialecticien pour soi-même que celles d'un Reinhold qui serait précurseur de la dialectique hégélienne. En effet, les sources de la dialectique hégélienne, que nous développerons dans un chapitre ultérieur, sont à trouver chez Fichte et Schelling. Il faut avouer qu'en comparaison avec l'influence de ces deux figures proches, Reinhold le dialecticien ne peut être considéré que comme une figure secondaire. La question de savoir si Reinhold a *directement* inspiré la dialectique historique hégélienne reste pourtant ouverte et doit être résolue grâce aux informations biographiques plutôt que philosophiques.

2.2.6 La philosophie élémentaire et l'idéalisme allemand

Le rôle de Reinhold dans la formation de l'idéalisme allemand peut être pensé sous deux rubriques principales et nous allons essayer de les discuter dans leurs fonctions intermédiaires entre Kant et surtout Fichte.

2.2.6.1 La philosophie comme système et le principe fondamental

Dans la continuité du précepte kantien, Reinhold insiste sur la nécessité d'un *système* pour la philosophie. Kant lui-même avait conscience du fait que la philosophie doit être un système bâti de manière organique autour d'une idée grâce à laquelle elle ne sera plus un amas arithmétique de savoirs.

Pourtant, la philosophie en question n'étant rien d'autre que la philosophie kantienne, ce projet de système exprime également le besoin même de la philosophie kantienne, puisqu'il lui manque, en premier lieu, l'unité de la raison en général,

c'est-à-dire celle de la raison théorique et de la raison pratique, et l'unité au sein de la raison théorique quant à l'origine ultime de la faculté de savoir, un fait qui est attesté par Kant lui-même¹⁴².

Ainsi, pour être une science qui soit similaire aux autres sciences de l'époque qui connaissent un développement majeur, la philosophie doit fournir, pour elle-même et pour les vérités de la religion, des raisons et des principes universellement valables¹⁴³. Ces raisons et principes universellement valables doivent être ultimes, c'est-à-dire qu'ils ne doivent pas être conditionnés par d'autres principes et qu'ils doivent, par contre, conditionner tous les autres principes philosophiques. Ce fondement ultime ne peut pas être une définition, car une définition est une explication faite « par genre proche et différence spécifique » et qu'elle est « inapplicable au cas de la définition *absolument première* »¹⁴⁴ ; cela veut dire que la possibilité de définir un principe par quelque chose d'autre que lui-même détruit sa nature absolue.

Ainsi, bien que la question demeure kantienne, la solution proposée par Reinhold dépasse les limites de la pensée kantienne sous différents aspects. Ceci est dû au fait que, selon Reinhold, l'une des insuffisances de la philosophie critique est qu'elle n'a pas élaboré une théorie de la représentation, un concept d'une importance absolue. En effet, toujours selon Reinhold, la source fondamentale de notre faculté de connaître réside dans notre faculté de représentation.

Son affirmation que le concept de représentation est le genre le plus général semble trouver son origine chez Kant lui-même. Comme l'indique Sven Bernecker¹⁴⁵, la conception hiérarchisée du concept de représentation dans la *Critique de la raison pure* convient parfaitement à la conception de Reinhold :

Le genre est la *représentation* en général (*repraesentatio*). En dessous d'elle, il y a la représentation avec conscience (*perceptio*). Une *perception* qui se rapporte exclusivement au sujet, en constituant une modification de son état, est *sensation* (*sensatio*) ; une perception objective est *connaissance* (*cognitio*). Celle-ci est ou bien *intuition* ou bien *concept* (*intuitus vel conceptus*). (...) Le concept est ou bien un concept empirique ou bien un

¹⁴² Crp, A 15 / B 29.

¹⁴³ Reinhold, *Philosophie élémentaire*, p. 45.

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 226, note 5.

¹⁴⁵ Sven Bernecker, « Reinhold's Road to Fichte: The Elementary-Philosophy of 1795/1796 », *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*, éd. George di Giovanni, Springer, 2010, pp. 221-240, p. 227.

concept pur, et le concept pur (...) s'appelle notion. Un concept issu de notions, dépassant la possibilité de l'expérience, est Idée, autrement dit : le concept rationnel.¹⁴⁶

Pourtant, la position de Reinhold dépasse le parallélisme dans l'origine. La conception de la représentation comme genre est complétée par ce qu'il appelle son « principe de conscience » qui est formulé ainsi : à toute représentation appartient « un sujet représentant et un objet représenté, qui doivent être, tous deux, *distingués* de la représentation à laquelle ils appartiennent. »¹⁴⁷ Par conséquent, le fondement ultime se révèle être la conscience dans laquelle se passe tout le processus cognitif. Mais, par l'intermédiaire de la représentation, on distingue dans la conscience un sujet et un objet qui sont à la fois liés et qui doivent être à distingués l'un de l'autre.

A partir de cette introduction, le « système » de Reinhold, sa philosophie élémentaire, se présente sous la forme d'une longue analyse des concepts tels que la forme de la représentation, la matière, le spontanéité, l'excitabilité ; en somme, une analyse de concepts opposés en vue d'une déduction des concepts de la philosophie critique : d'abord les formes de l'intuition, à savoir l'espace et le temps, puis les catégories de l'entendement et ainsi de suite. Pour la problématique de notre travail, nous n'entrerons pas dans l'analyse des contradictions et des impasses de la philosophie élémentaire ; cependant, il nous semble important de souligner ses aspects pertinents eu égard à Fichte¹⁴⁸.

Il convient de faire tout d'abord attention à la transformation du sens du concept de déduction chez Reinhold. Cette transformation est d'une grande importance puisqu'elle détermine le sens et l'emploi de la déduction chez Fichte et chez Schelling. Par conséquent, il importe de regarder de plus près le changement de la signification de ce terme chez Reinhold, en ayant à l'esprit le sens qu'il revêt dans la pensée de Kant.

2.2.6.2 La déduction kantienne

¹⁴⁶ Crp, A 320 / B 376-7.

¹⁴⁷ Reinhold, *Philosophie élémentaire*, p. 46.

¹⁴⁸ Pour un excellent compte-rendu de la théorie de la représentation de Reinhold, voir Frederick Beiser, *The Fate of Reason*, pp. 226-265.

La déduction transcendantale des catégories est sans doute l'un des chapitres les plus importants de la *Critique de la raison pure*. Outre le fait que Kant a révisé et réécrit ce chapitre dans la deuxième édition, son importance relève également du fait qu'elle est indispensable dans les trois *Critiques*. Kant lui-même affirme que la déduction transcendantale est « associée à des difficultés si nombreuses et contraint à pénétrer si profondément dans les premiers soubassements de la possibilité de notre connaissance »¹⁴⁹ qu'il lui semble nécessaire de préparer le lecteur à l'ampleur et l'importance d'une « voie que personne n'a encore foulée ». Dans la deuxième édition de la *Critique*, Kant critique Locke et Hume d'avoir fait une déduction *empirique* des concepts de l'entendement¹⁵⁰, concepts qui, selon lui, n'ont aucune origine dans l'expérience.

Pourtant, même chez Kant, la déduction empirique et la déduction transcendantale vont de paire dans l'esthétique et la logique transcendantales. A titre d'exemple, la déduction des catégories commence par leur déduction empirique. Les catégories n'étant pas empiriquement observables, Kant les déduit par leur médiation empirique, à savoir les *jugements* : on peut observer et faire expérience des catégories à travers les jugements exprimés qui ne sont autres que les produits de l'entendement. Ainsi, aux douze types de jugements correspondent les douze catégories de l'entendement. Nous laissons de côté la question de savoir comment la déduction empirique précède toujours la déduction transcendantale et comment la déduction transcendantale donne comme résultat *exactement* les mêmes catégories (avec la question « pourquoi douze ? »), ainsi que la question de savoir si la déduction transcendantale *assume* l'empirique ou non, pour nous concentrer sur la déduction transcendantale.

Au début de la déduction transcendantale, Kant évoque une distinction faite par les anciens juristes qui paraît quelque peu obscure dans le cadre du texte¹⁵¹. D'après cette distinction, parmi les questions liées à la légitimité des prétentions (de propriété, par exemple), seul ce qui est de droit (*quid juris*) peut être appelé une déduction, et ce qui relève du fait (*quid facti*) n'est pas une déduction. Sans faire cas de la dimension obscure de ce passage et de la place de cette terminologie juridique dans le texte, on assigne souvent et immédiatement la

¹⁴⁹ Crp, A 98.

¹⁵⁰ Crp, B 127

¹⁵¹ Crp, A 84 / B 116.

première expression à la déduction transcendantale et la deuxième à l'empirique pour conclure qu'une démonstration empirique ne peut montrer que l'usage dans le fait (c'est-à-dire les jugements) des catégories, et non leur *nécessité*. Pourtant, l'emploi de l'ancienne terminologie juridique demeure obscur ; et c'est précisément cet accent mis par Kant sur l'emploi juridique qui permettra d'éclairer la distinction qui existe entre sa pensée et celle de Reinhold.

La déduction au sens compris par Kant se distingue, tout d'abord, de celle au sens cartésien. Formulée dans *Les Règles pour la direction de l'esprit*, une déduction au sens cartésien est « l'opération par laquelle on infère une chose d'une autre »¹⁵² ; considérée comme une deuxième voie qui conduit à la connaissance (la première étant l'intuition), elle concerne l'*origine* d'une connaissance quelle qu'elle soit. Sa définition n'est pas différente de son usage dans la logique où l'on parle, par exemple, d'une déduction syllogistique. Par conséquent, l'emploi du terme « déduction » dans un sens juridique doit avoir une signification particulière pour Kant, et cette signification est éclairée par Dieter Henrich dans l'article qu'il a consacré à ce sujet¹⁵³. Comme le montre clairement Henrich, l'emploi fait par Kant relève des *Deduktionsschriften* (écrits de déduction) des jurisconsultes qui datent du 14^e siècle et dont les contemporains de Kant avaient connaissance. Les *Deduktionsschriften* désignent une « argumentation (faite) pour justifier d'une manière convaincante une prétention concernant la légitimité d'une possession ou d'un usage »¹⁵⁴. Ainsi, pour Kant, l'aspect *quid facti* correspond, d'après le sens juridique, au récit des faits empiriques qui mènent au problème à résoudre, tandis que l'aspect *quid juris* concerne la légitimité de la prétention. Pour Kant, Locke a commis l'erreur d'inférer les concepts d'entendement de l'expérience comme leur *origine*, c'est-à-dire que son argumentation est *quid facti*¹⁵⁵. Pourtant, selon Kant, il est impossible de déduire les concepts de l'entendement de l'expérience, tout comme il est impossible de les déduire d'une origine du tout. Quant à l'origine transcendantale de nos connaissances, Kant l'assume telle qu'elle est : il n'essaie pas d'en donner une explication de *genèse*. Ce qui est important et possible pour Kant, et c'est ce qu'il comprend par déduction, c'est la *légitimité* de l'usage des catégories de

¹⁵² Descartes, **Règles pour la direction de l'esprit**, Œuvres de Descartes, éd. Victor Cousin, 1826, t. 12, p. 207.

¹⁵³ Dieter Henrich, « Kant's Notion of A Deduction and the Methodological Background of the First Critique », **Kant's Transcendental Deductions**, éd. Eckart Förster, Stanford UP, 1989, pp. 29-46.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹⁵⁵ **Crp**, A 94 / B 127.

l'entendement. En d'autres mots, la déduction kantienne ne vise pas à fournir une origine aux formes de l'intuition ni aux catégories ; par contre, elle vise la démonstration des *règles* pour l'usage légitime des catégories.

C'est cet usage kantien de la déduction qui se transforme, avec Reinhold, en déduction cartésienne dans le sens où elle devient la démonstration des formes et des catégories d'une origine ultime et évidente. En suivant la pensée de Reinhold, Fichte, dans sa *Wissenschaftslehre*, et Schelling, dans ses textes de jeunesse vont essayer de déduire de l'unité du sujet transcendantal ce que Kant a simplement assumé dans sa *Critique*.

2.2.6.3 Le fondement absolu

Le deuxième point avec lequel Reinhold a contribué à former l'idéalisme allemand concerne la proposition fondamentale de laquelle tout le reste sera déduit. Comme nous l'avons évoqué plus haut, cette proposition ne peut pas être une définition, mais elle doit tenir à un fondement absolu. Pour Reinhold, ce fondement absolu doit demeurer un *fait* évident qui n'a besoin de rien d'autre que lui-même pour sa validité. Et ce fondement n'est lui-même rien d'autre que la conscience : « Le principe de conscience est *intégralement* déterminé par lui-même et se distingue par là de *tous* les autres principes possibles. Je dis *intégralement* parce qu'il n'y a pas en lui un caractère qu'il ne pourrait ou devrait déterminer *simplement par lui seul*. »¹⁵⁶

Pourtant, une fois posé comme tel, le principe de conscience selon Reinhold constitue, à nos yeux, le problème insurmontable de sa théorie et la véritable cause de son échec. Même son insistance dogmatique¹⁵⁷, contre Kant, sur la chose en soi par rapport à l'origine matérielle des représentations reste secondaire par rapport au problème qui réside au sein de son principe de la conscience. Nous allons à présent tenter de formuler ce problème fondamental.

Premièrement, le principe de la conscience comme principe fondamental ne peut pas répondre à l'exigence d'être absolu et évident. Y compris dans sa

¹⁵⁶ Reinhold, *Philosophie élémentaire*, p. 227.

¹⁵⁷ Richard Kröner, *Von Kant Bis Hegel*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1961, p. 323.

formulation, elle est une entité *composée* d'autres éléments qui ne peuvent pas être ramenés à elle-même et qui sont de nature hétérogène. Les concepts de sujet, d'objet et de représentation nécessitent, à leur tour, des définitions indépendantes de celle de la conscience. De plus, la définition de la conscience nécessite de réunir les concepts de sujet et d'objet, et ce besoin détruit la nature supposée évidente de la conscience.

Deuxièmement, selon la formulation du principe de la conscience, la relation entre le sujet, l'objet et la représentation dans la conscience est exprimée par « l'action de distinguer et de rapporter »¹⁵⁸ de ces éléments entre eux. Nous pensons que le problème fondamental qui a fait échouer le projet reinholdien est le suivant :

D'une part, la conscience sur laquelle Reinhold établit son principe est la conscience *empirique*. Parce qu'elle est empirique, elle est une conscience *conditionnée*, ce qui implique qu'elle ne puisse pas servir de fondement absolu. D'autre part, Reinhold n'a pas pu voir qu'il s'agit là de *deux actes distincts* : l'acte de *se rapporter* à un objet et celui de *se distinguer de* l'objet. La même conscience empirique et conditionnée ne peut pas agir en même temps comme l'instance de l'acte de distinguer et celle de se rapporter à travers la représentation. Elle est soit la conscience de quelque chose, soit la conscience de l'acte en question, mais elle ne peut pas être les deux à la fois. Dans le premier cas, elle est conscience d'un objet extérieur et elle est alors déterminée par son objet ; pourtant, dans le deuxième cas qui est l'acte de se distinguer, le sujet *se découvre* soi-même comme étant distinct de son objet, et l'objet de la conscience devient le sujet même. Pour qu'une telle chose soit possible, il faut un *dédoublement* au sein de la conscience, ce qui sera d'ailleurs la solution apportée par Fichte pour dépasser l'impasse de Reinhold¹⁵⁹. Le projet de Reinhold est voué à l'échec parce que la conscience empirique, la seule que reconnaît Reinhold, ne permet pas de fonder une double relation au sein de la conscience. La conscience empirique peut seulement se rapporter à son objet; un deuxième rapport, celui du sujet à soi-même exige un dédoublement du sujet en sujet empirique et sujet *transcendantal*. Ainsi, non seulement l'acte est double, mais le terme « sujet » contient deux références distinctes dans ses deux instances : le sujet

¹⁵⁸ Reinhold, **Philosophie élémentaire**, p. 128.

¹⁵⁹ Nous pouvons formuler les deux actions de la conscience en termes fichtéens de la manière suivante : la conscience empirique d'un objet peut être exprimée comme $A = \sim A$ (où A signifie le sujet et $\sim A$ signifie son objet) et le sujet transcendantal par rapport au sujet empirique devient $A \neq A$ (où les A sur les deux côtés du symbole d'égalité signifient respectivement le sujet empirique et le sujet transcendantal).

qui se rapporte à l'objet, le sujet *empirique* n'est pas le même sujet que celui qui se rapporte à soi-même, à savoir le sujet *transcendantal*. Ce qui manque à Reinhold est un sujet transcendantal, qui est seulement indiqué par Kant comme une supposition inévitable, sans être pourtant affirmé comme un élément constitutif de la déduction¹⁶⁰. En outre, son idée selon laquelle le fondement doit être un fait évident sera critiqué par Fichte pour n'être pas absolu puisque, chaque fait étant conditionné, un fait ne peut pas être le fondement inconditionné. Pour Fichte, le fondement absolu doit plutôt être un *acte* absolu de la conscience transcendantale. Ainsi, la « découverte » fichtéenne du sujet transcendantal comme fondement absolu du système sera, *malgré l'interdit kantien*, la clef des systèmes postkantien à venir.

Pour résumer, soulignons à nouveau les éléments de la pensée de Reinhold qui ont une importance pour la philosophie ultérieure. Tout d'abord, l'insistance de Reinhold sur la nécessité de transformer la philosophie en une science par un système uni inspire tous les philosophes de l'idéalisme allemand, lesquels sans exception construisent des systèmes similaires. Ensuite, la nécessité que le système soit construit sur une proposition fondamentale exprimant un fait évident sera assumée comme une condition *sine qua non* jusqu'à Hegel, lequel mettra fin à cette présupposition.

Comme nous l'avons évoqué plus haut, bien que la portée de Reinhold puisse être résumée principalement en deux points, son importance dans la genèse de l'idéalisme allemand ne doit pas être sous-estimée. Son projet de fournir un fondement unique et absolu à la philosophie kantienne afin de la transformer en une science place la pensée postkantienne dans une voie qui commence avec Fichte et qui finit avec Hegel. En ce sens, malgré la position absolue et anhistorique que Reinhold confère à sa pensée, le fait que sa pensée elle-même soit inscrite dans l'histoire de la philosophie comme une préparation de ce qui vient par la suite peut être considéré comme une ironie de l'esprit.

¹⁶⁰ Crp, A 107. « Il doit y avoir une condition qui, précèdent tout expérience et rendant celle-ci possible, donne sa validité à une telle supposition transcendantale. »

TROISIEME PARTIE

Fichte et “la transcendance de l’ego”

3.1 L’intérieur et l’extérieur

Prête attention à toi-même : détache ton regard de tout ce qui t’entoure et tourne-le vers ton intériorité ; telle est la première exigence de la philosophie à l’égard de son disciple. Il n’est question d’aucune chose qui te soit extérieure ; il n’est question que de toi-même.¹⁶¹

Le passage que l’on vient de citer correspond au premier paragraphe de la première « Introduction » que Fichte a publié en 1797 dans *Philosophisches Journal*. Il révèle une dimension surprenante lorsqu’on le lit à la lumière d’un passage extrait d’un autre texte qui a été rédigé 150 ans auparavant :

Je fermerai maintenant les yeux, je boucherai mes oreilles, je détournerai tous mes sens, j’effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles, ou du moins, parce qu’à peine cela se peut-il faire, je les réputerai comme vaines et comme fausses ; et ainsi m’entretenant seulement moi-même, et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même.¹⁶²

Les premières phrases de la 3^e *Méditation* de Descartes, fondateur de la philosophie moderne, résonnent de manière étonnante dans les méditations du philosophe allemand d’une autre époque. Ces deux extraits offrent un exemple parfait pour illustrer le sens du verbe « abstraire » (issu du latin *abstrare*: arracher, séparer, isoler) qui exprime l’acte philosophique fondamental de la pensée moderne. Tel Descartes qui s’abstrayait de son environnement, de son *extérieur*, afin de trouver un fondement incontestable, Fichte nous invite à trouver notre intériorité en répétant le geste cartésien. Cette séparation met en scène deux instances : tout d’abord, celui qui se sépare, et ensuite ce qui est séparé par et de ce qui se sépare. La première instance désigne le sujet moderne, la deuxième est son objet qui trouve son

¹⁶¹ Fichte, « Premier Introduction à la Doctrine de la science », dans **Œuvres choisies de philosophie première**, trad. Alexis Philonenko, Vrin, 1999, p. 245 ; *SW*, I, p. 422. (Désormais **OCP**)

¹⁶² Descartes, **Discours de la méthode & Méditations métaphysiques**, Flammarion, 2008, p.167 ; **AT** p. 34.

véritable sens dans sa version allemande : *Gegen-stand* : ce qui est là-devant (par rapport au sujet). Ainsi, par le geste cartésien, l'homme en tant que sujet se positionne à l'origine de tout être, et la certitude de sa représentation remplace le concept de la vérité sa condition¹⁶³.

Cette répétition est-elle une réitération vide d'une méthodologie ancienne ou est-elle plutôt la *ré-pétition* (*Wieder-holung*) d'une piste fondatrice qui ne trouve son sens véritable que dans le contexte du projet moderne ? Quel est le rapport intime qui existe entre les deux philosophes ; ce rapport est-il, en fait, un rapport naturel, voire inéluctable ?

Ce rapport intime, cette essence commune commence à se révéler dès que l'on revient au fondement de la philosophie moderne, c'est-à-dire au sujet absolu. De la même manière que le doute méthodologique a mené Descartes vers le sujet envisagé comme chose pensante, sur lequel il fonde la nouvelle philosophie et dont il déduit le monde comme son objet, le point de départ absolu de Fichte est le même sujet absolu cartésien. Ainsi, il apparaît clairement que l'on est toujours dans le même paradigme, à savoir celui de la pensée moderne qui est basée sur la subjectivité, et que ce qui vient après, avec ses figures cruciales représentées par les philosophies kantienne et fichtéenne, n'est rien d'autre que la radicalisation de cette même pensée.

Cependant, affirmer que le sujet fichtéen est parfaitement identique au sujet cartésien serait une simplification qui ignorerait le parcours que la pensée de la subjectivité a parcouru entre ces deux figures. Mais nous dépasserions les limites de notre travail en montrant toutes les étapes et les médiations de ce parcours. Pour cette raison, il nous paraît plus significatif de prendre comme fil conducteur une question énoncée dans l'« Introduction » de Fichte, avec une autre question qui est formulée dans la deuxième « Introduction ». Cette question nous semble en effet cruciale pour comprendre que la philosophie moderne s'achève nécessairement en idéalisme.

¹⁶³ Descartes, **3^e Méditation**, AT p. 35 : « toutes les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies. » Les deux conditions fondamentales, à savoir être clair et être distinct sont en fait les attributs des représentations que le sujet a des choses. Alors la certitude de la représentation subjective devient le fondement de la vérité. Ainsi, il n'est pas surprenant qu'en radicalisant Kant, Reinhold mette au centre de la philosophie la faculté de représentation. En fait, sa théorie n'est que l'achèvement de ce qui se trouve déjà dans le commencement de la philosophie moderne.

3.1.1 De la subjectivité à l'objectivité ou la fin du dogmatisme

La question fondamentale (toujours cartésienne !) que se pose Fichte dans la première « Introduction » est la suivante : « Quel est le fondement du système des représentations accompagnées du sentiment de nécessité et de ce sentiment de nécessité lui-même ? »¹⁶⁴ La même question est reformulée comme suit dans la deuxième « Introduction » : « Quelle est l'origine du système de représentations accompagnées du sentiment de nécessité ? Ou : Comment en venons-nous à attribuer une valeur objective à ce qui n'est cependant que subjectif ? Ou, puisque l'objectivité est caractérisée par l'être : Comment parvenons-nous à admettre un être ? »¹⁶⁵

En d'autres termes, comment peut-on fonder l'être par la raison, par la pensée ? Fonder l'être par la pensée n'est, en fait, rien d'autre que montrer l'*identité de l'être et de la pensée*. Tant que la démonstration de cette identité reste inachevée, on ne pourra jamais être certain de la réalité du monde. Nous avons des représentations, certes, et nous les avons *effectivement* [*wirklich*] ; c'est-à-dire que même si ma représentation se révèle finalement trompeuse, je suis certain que j'ai *cette* représentation dans mon esprit. Pourtant, comme nous l'avons déjà dit, la représentation que j'ai effectivement peut n'être, en fait, rien d'autre qu'un rêve, comme nous suggère l'argumentation de Descartes dans sa première *Méditation*¹⁶⁶.

Le problème n'est pas seulement fichtéen ni d'ailleurs kantien : il a été constaté, au tout début de la philosophie moderne, par son fondateur, à savoir Descartes. Ce sont les trois arguments sceptiques (mes sens peuvent me tromper, je peux être en sommeil, et un mauvais génie peut me tromper) qui ont amené Descartes à douter de toutes les choses jusqu'à ce qu'il arrive à la seule chose indubitable : l'existence du sujet déterminé comme chose pensante. Cette découverte a fourni à Descartes non seulement le fondement absolu de la réflexion philosophique, mais l'a également amené à affirmer que l'homme peut connaître son esprit plus aisément que son corps¹⁶⁷. A son tour, cette dernière affirmation ajoute une autre dimension à la structure du sujet : le sujet humain peut être pensé sans corps, mais il est impossible de le penser sans esprit ou âme. Alors le sujet est désormais déterminé par le fait qu'il possède un esprit, par son intériorité, en

¹⁶⁴ Fichte, **OCPP**, trad. A. Philonenko, Vrin, 1999, p. 245 ; **SW I**, p. 423.

¹⁶⁵ Fichte, **ibid**, p. 267, **SW I**, pp. 455-456.

¹⁶⁶ Descartes, **Méditations**, **AT** p. 19.

¹⁶⁷ C'est la thèse de toute la deuxième **Méditation**.

opposition avec la matérialité et l'extériorité. Le fait que notre expérience du monde externe se réalise à travers les sens trompeurs a conduit Descartes à affirmer que la certitude que le sujet a de soi-même est beaucoup plus proche de la vérité que celle qu'il a de l'existence du monde « en dehors ». Mais cette certitude subjective a un prix: pour l'avoir, Descartes a dû sacrifier le monde extérieur, et l'expérience empirique devait être considérée comme incertaine et trompeuse. Par conséquent, pour la philosophie cartésienne, la certitude subjective, « intérieure » ne peut être affirmée qu'au détriment de la vérité objective, « extérieure ». Le problème demeure donc insoluble jusqu'au ce que l'on démontre le lien entre l'intérieur et l'extérieur de manière nécessaire. Pourtant, comme nous l'avons souligné dans la première partie de notre travail, le fondement de ce lien, c'est-à-dire le principe de causalité, est rendu impossible par le scepticisme de Hume. D'un autre côté, la question de Fichte atteste que ce lien à trouver continue d'être la tâche de la philosophie.

Cette question ou plutôt ce problème fait penser à la question que Kant se posait dans la section A 197 / B 242 de la *Critique de la raison pure* : « comment cette représentation, à son tour, sort-elle d'elle-même et acquiert-elle, au-delà de la signification subjective (...) une signification objective ? ». La question de la causalité qui s'impose dans la preuve du schématisme de la catégorie la plus critique de la métaphysique occidentale après Hume et qui est en même temps celle du projet kantien, repose elle-même sur la distinction faite par le dernier empiriste qu'est David Hume. Par conséquent, il n'est pas surprenant que cette catégorie joue un rôle central dans la relation entre l'intérieur avec l'extérieur, c'est-à-dire dans l'unité de l'expérience. Pour considérer le problème dans sa totalité, il nous faut donc à nouveau nous tourner vers Hume.

Au tout début de la section 4 de son *Enquête sur l'entendement humain* Hume distingue, parmi les objets de la raison humaine, les *relations des idées* et les *choses de fait*¹⁶⁸. Par « relations des idées », Hume entend tous les objets de la pensée humaine et leurs relations entre eux. Hume affirme que le principe qui conditionne ces relations est celui de la non-contradiction. Toutes les idées mathématiques et géométriques sont soumises à ce principe et les théorèmes de ces domaines possèdent, par ce même principe, la modalité de nécessité : par exemple, le

¹⁶⁸ Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding*, Cambridge University Press, 2007, p. 28.

fait que la somme des angles internes du triangle est égale à 180 est nécessaire, et un nombre autre contredirait le concept même du triangle. Toutefois, bien que nous parlions de nécessité dans le domaine des relations des idées, ce domaine n'est qu'un domaine *idéal*, c'est à dire qu'il est un domaine clos et qu'il ne concerne que l'intériorité sous deux aspects: d'une part, les objets mathématiques et géométriques sont des idées qui n'existent que dans l'esprit humain et, d'autre part, ces idées ne se réfèrent pas aux choses empiriques.

Quant aux choses de fait, on doit tout d'abord avouer que ce sont également des objets de l'esprit : si les représentations sont des images des choses réelles dans notre esprit, alors nous n'avons pas d'autre moyen pour penser le monde que la représentation. Pourtant, ces représentations diffèrent des relations d'idées d'une manière fondamentale en ceci qu'elles se réfèrent aux objets de l'expérience empirique, à savoir à l'*extérieur*. Cependant, toujours selon Hume, le principe qui gouverne ce domaine n'est pas le principe de la non-contradiction, mais celui de la causalité, puisque les choses de fait admettent la possibilité d'être autre que ce qu'elles sont. Par exemple, le fait qu'il pleut aujourd'hui est un fait empirique mais il est bien possible qu'il fasse beau. Certes, les deux états n'existent pas en même temps, ils sont pourtant possibles tous les deux et cela ne crée pas de contradiction au sein des choses de fait, au sens où parler d'une triangle carré créerait une contradiction logique.

La question est alors celle-ci : le principe de causalité qui est le principe fondamental de l'expérience empirique, appartient-il au même domaine ? La réponse de Hume est bien évidemment négative : on ne peut pas observer la causalité dans les phénomènes, et comme, en tant qu'empiriste, Hume ne peut pas admettre une autre source de la connaissance que l'expérience, la seule solution pour lui est d'affirmer que la causalité n'est rien de plus qu'une habitude.

La « solution » de Hume qui rend impossible toute la pensée sur le monde, et dont le seul aspect positif réside dans le fait qu'elle a réveillé un philosophe allemand de son sommeil dogmatique à peu près un siècle plus tard, nous présente la situation suivante : le principe gouvernant le monde empirique ne se trouve pas dans le monde qu'il gouverne. En d'autres termes, l'unité, le principe régulateur de l'expérience n'est pas à trouver dans la même expérience, mais dans le *sujet* de l'expérience (à

savoir son fondement). Le fait que Hume a jugé que la causalité est une habitude ne change rien concernant le lieu de ce principe : même si elle est une habitude, elle est toujours une habitude *humaine*. Et elle est à trouver dans le sujet, même s'il ne peut être compris que comme une généralité statistique, au lieu d'une nécessité universelle.

Dans tous les cas, l'idée que le principe fondamental de l'expérience se trouve hors de l'expérience devient l'idée fondamentale de la philosophie critique et de toute la pensée postkantienne dans le sens où ce que l'on appelle « l'idéalisme allemand » n'est rien d'autre que la philosophie qui fonde l'expérience, c'est-à-dire l'*extérieur*, dans le sujet, à savoir à l'*intérieur*. C'est précisément cette idée fondamentale selon laquelle le fondement de l'expérience est à trouver dans les structures idéelles du sujet qui fait de la philosophie moderne un *idéalisme*. Même l'idéalisme de Kant, qui conserve la dimension empirique de l'expérience comme sa composante essentielle, ne mène pas l'idéalisme à son apogée et s'appelle un « idéalisme transcendantal ». Avec Fichte, pourtant, il devient un idéalisme absolu qui place au fondement de l'expérience le sujet absolu¹⁶⁹. Nous avons discuté, dans le chapitre précédent, comment Reinhold a effectivement constaté que le principe absolu ne peut pas se trouver dans l'expérience, dans le conditionné, et comment, à son tour, son principe de conscience ne parvient pas à fournir ce fondement puisqu'il tenait à la *conscience empirique* conditionnée. Une fois posée en ces termes, la question de la nécessité des représentations s'impose de la manière la plus immédiate et, en revenant par notre détour historique à la question de Fichte, nous abordons la réponse de la philosophie fichtéenne.

3.1.2 La philosophie critique à l'épreuve du scepticisme

Parmi les textes parus après la publication de la *Critique de la raison pure* qui ont pour but de critiquer la nouvelle philosophie transcendantale, l'essai publié en 1792 et intitulé « Aenesidemus ou Sur les fondations de la philosophie élémentaire livrée par Prof. Reinhold à Jena avec une défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison », est sans doute le plus important concernant

¹⁶⁹ « Cela vient de la manière unilatérale dont il [Kant] a pensé le moi, dans la Critique de la raison pure ; il le pensait seulement comme ce qui ordonne le divers, et non comme ce qui le produit. », Fichte, **Doctrines de la science nova methodo**, trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Librairie Générale Française, 2000, p. 201.

ces deux perspectives. D'une part, au lieu de critiquer la philosophie kantienne du point de vue de la métaphysique classique à laquelle Kant lui-même met fin et qu'il rend impossible à soutenir, ce texte critique la philosophie kantienne d'un point de vue sceptique comparable à celui de Hume, à travers une prise de position explicitement exprimée par son auteur anonyme. D'autre part, ce texte joue un grand rôle dans la genèse de la philosophie de Fichte qui est signalée dans le compte-rendu que ce dernier a consacré à ce recueil. Fichte connaît l'auteur depuis ses années d'étudiant et il pense également qu'il est l'auteur du compte-rendu sarcastique de son livre, *Essai d'une Critique de toute révélation*¹⁷⁰, à savoir Gottlob Ernst Schulze.

Le recueil de Fichte que l'on vient de mentionner, qui a été publié la même année, crée un malentendu à cause de son titre extrêmement « kantien »¹⁷¹. En fait, ce n'est pas seulement le titre du recueil qui signale son adhérence à la nouvelle philosophie. Fichte lui-même a présenté une copie à Kant pour connaître son opinion. Concernant ses aspirations philosophiques, Fichte avoue dans ses lettres à Kant que la philosophie critique est la philosophie à laquelle il souhaite consacrer toute sa vie. En 1797, dans sa première « Introduction », Fichte affirme toujours que son système « n'était que le système kantien ; c'est-à-dire : il contient la même conception de la réalité, mais il est dans sa méthode absolument indépendant de l'exposé kantien. »¹⁷² Cette réaffirmation de Fichte reflète bien la position des philosophes qui sera plus tard baptisée l'« idéalisme allemand », et sa formulation la plus laconique sera la suivante : « La philosophie n'est pas encore parvenue à sa fin. Kant a donné les résultats ; les prémisses manquent encore. »¹⁷³

Pourtant, le même Fichte avait écrit dans une de ses lettres que le livre de Schulze a « à [ses] yeux ébranlé Reinhold, rendu Kant suspect et a ébranlé tout [son] système dans ses fondements. »¹⁷⁴ Plusieurs lettres écrites durant la période où Fichte rédigeait son compte-rendu sur *Aenesidemus* attestent du même « ébranlement » qu'il a éprouvé quant à ses propres convictions philosophiques. Par conséquent, il ne semble pas exagéré d'affirmer que ce texte a bouleversé la pensée de Fichte au point

¹⁷⁰ Daniel Breazeale, « Fichte's Aenesidemus Review and The Transformation of German Idealism », *The Review of Metaphysics*, 34, Mars 1981, pp. 545-568, p. 547.

¹⁷¹ Fichte lui-même, dans sa lettre à Kant de 6 août 1792, fait mention de l'erreur commise par la *Literatur-Zeitung* et insiste que ce n'est pas lui qui est responsable de ce malentendu. **AK XI**, p. 350.

¹⁷² Fichte, **OCP**, p. 242 ; **SW I**, p. 420.

¹⁷³ Schelling, dans sa lettre à Hegel en 6 janvier 1795. *Hegel. Correspondance*, t. I, p. 20.

¹⁷⁴ Cité dans: Bernward Gesang, « G. E. Schulzes 'Aenesidemus' - das Buch das Kant für Fichte 'verdächtig' machte », **Fichte-Studien**, t. 33, 2009, pp. 17-30, p. 17.

qu'il a transformé « Fichte l'élève de Kant » en « Fichte le philosophe » qui commence à fonder sa propre philosophie. A ce propos, M. Guérault va jusqu'à dire que la « *Wissenschaftslehre* commence avec le compte-rendu d'Aenesidemus »¹⁷⁵ D'ailleurs, la rédaction même du recueil a engendré chez Fichte deux idées fondamentales qui seront les piliers de son système quelques années plus tard : premièrement, la solution au problème de la chose-en-soi kantienne ; et deuxièmement, la découverte de l'ego transcendantal. Ces deux *avancées* dans la séparation de l'esprit de la philosophie kantienne de sa lettre constituent en même temps le point de divergence entre le maître et son disciple le plus fidèle. Mais qu'en-est-il des critiques de Schulze qui ont eu une telle influence sur Fichte, et qui ont transformé son compte-rendu en un texte proprement philosophique ?

3.2 Aenesidemus et la naissance de la philosophie de Fichte

3.2.1 Critique sceptique de Schulze

Comme nous l'avons mentionné dans le chapitre précédent, le recueil de Schulze attaquait non seulement la philosophie élémentaire de Reinhold, mais également la très populaire philosophie critique de Kant lui-même. Ceci était dû tant au succès de Reinhold dans la popularisation de la philosophie critique qu'au fait que les critiques de Schulze visaient le même point chez les deux figures. Avant d'analyser ces critiques, il convient de clarifier la position de Schulze lorsqu'il s'identifie à un sceptique de manière comparable à Hume.

3.2.2 Le scepticisme et le dogmatisme

Si le dogmatisme peut être défini comme une attitude affirmative concernant la possibilité de la connaissance du monde tant qu'il est, le scepticisme ne se présente pas comme une attitude négative qui dénie la possibilité de la connaissance, ou comme la version opposée du dogmatisme. En fait, une telle attitude serait elle-même dogmatique puisqu'en niant la possibilité de la connaissance, elle affirmerait son impossibilité absolue, et dans ce sens, les deux attitudes seraient identiques au

¹⁷⁵ Cité par D. Breazeale, "Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy", *The Review of Metaphysics*, Vol. 35, Nr. 4, Juin 1982, pp. 785-821, p. 807.

sens où toutes les deux affirment quelque chose. Le scepticisme- au moins dans la version représentée par Hume et Schulze- évite une telle attitude affirmative. Par contre, il conserve son attitude négative en montrant que ce que le dogmatiste affirme de manière nécessaire sont « des questions totalement indécises qui, sur le fondement des principes que la philosophie a à sa disposition jusqu'au présent, ne permettent pas une simple réponse de 'oui' ou 'non'. »¹⁷⁶ Donc, au lieu de nier absolument tout, le sceptique critique une philosophie soit par la démonstration de ses contradictions internes soit par la démonstration d'une autre explication possible que celle du dogmatiste. Dans ses critiques à l'égard de Kant et de Reinhold, Schulze se sert de ces deux voies.

3.2.3 Critique de la philosophie critique

Tout d'abord, concernant sa critique « interne », Schulze attaque ses adversaires en utilisant à leur encontre les principes mêmes qu'ils ont mis à l'œuvre en exposant leurs systèmes. La critique de Schulze procède également en montrant que ces derniers ont commis plusieurs erreurs, erreurs qui rendent leurs systèmes impossibles à soutenir.

L'essentiel de cette critique tient au principe kantien de ne jamais appliquer les catégories de l'entendement aux choses hors de l'expérience empirique¹⁷⁷. De manière complémentaire, Kant affirme, dans le chapitre consacré au paralogisme de substantialité de l'âme, que la psychologie rationnelle dérive du concept métaphysique de « substance » des prédicats de l'âme définie comme substance¹⁷⁸ et qu'elle remplace l'être par le concept. Par là, les prédicats dans la définition de substance sont transférés à l'âme et de cette façon, la psychologie rationnelle prétend expliquer une entité jamais à rencontrer dans l'expérience. En fait, par cette illusion transcendantale, on présuppose que l'existence d'un concept dans l'esprit est le preuve de l'existence de cet objet dans la réalité : S'il y a de la substance, et s'il y a de l'âme –deux faits supposés incontestables parce que l'on a ces concepts-, alors la

¹⁷⁶ Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* (désormais *Aenesidemus*), 1792, p. 101.

¹⁷⁷ Kant, *Crp*, B 146: § 22: *La catégorie n'a pas d'autre usage pour la connaissance des choses que son application à des objets de l'expérience*

¹⁷⁸ *Crp*, A 349.

définition de la substance est valable pour l'âme aussi, et tout ce que l'on peut dire sur le *concept* de substance sera valable pour la *réalité* de l'âme également.

Pour Schulze, les deux philosophes ont commis la même erreur dans leurs systèmes. Tout d'abord, l'erreur la plus évidente est que Reinhold non seulement admet l'existence d'une « faculté » de représentation en s'appuyant sur l'existence des représentations dans notre esprit, mais qu'il assigne le principe de *causalité* dans la relation de cette faculté aux représentations qu'elle crée : la faculté de représentation est la cause, tandis que les représentations sont les effets. Selon Schulze, l'erreur commise ici est double : d'une part, Reinhold contredit la philosophie critique en assignant une catégorie à un « objet » hors du champ d'expérience ; d'autre part, il dérive la cause de l'effet, une erreur constatée auparavant par Hume lui-même dans sa critique de la causalité¹⁷⁹.

Concernant la philosophie critique, Schulze attaque le même point que celui contre Reinhold : avec sa philosophie transcendantale, Kant affirme que la nécessité des jugements synthétiques *a priori* réside dans l'esprit humain, plus précisément, dans les douze catégories de l'entendement. Les fonctions *a priori* de l'entendement donnent à la connaissance humaine une nécessité objective que les données empiriques ne peuvent jamais fournir. Par conséquent, ce n'est pas la « chose en-soi » qui fonde la vérité, mais la structure transcendantale humaine dans son commerce avec l'empirique. De cette manière, Kant transfère la nécessité de la connaissance à une faculté qu'il appelle « entendement » mais dont il ne peut jamais fournir la preuve empirique.

Les critiques de Schulze relatives à ce point spécifique se basent sur l'idée que ce tableau kantien assigne une causalité à l'esprit humain selon lequel l'esprit est la cause et les jugements synthétiques *a priori* sont ses effets¹⁸⁰. Pourtant, cela semble être une simplification ou plutôt un raccourci qui consiste à réduire le rôle de l'entendement à une cause alors que Kant lui-même n'affirme jamais une telle chose. Affirmer que la connaissance est le produit de l'entendement ne signifie pas que l'entendement *cause* le jugement. Si l'on regarde de plus près, on doit avouer que l'entendement ne fonctionne jamais seul ; il n'est que l'une de deux sources de la faculté de connaissance humaine : l'autre source est la sensibilité sans laquelle les

¹⁷⁹ Schulze, *ibid.*, pp. 104-105.

¹⁸⁰ C'est une idée qui appartient plutôt à Reinhold qu'à Kant.

catégories sont vides¹⁸¹ et ne servent à rien. Par conséquent, si l'on doit assigner une causalité à une partie de cette relation, cela peut bien être l'expérience sensible car « toute notre connaissance commence avec l'expérience »¹⁸². En d'autres termes, la critique de Schulze qui accuse Kant d'assigner une causalité à l'esprit humain ne semble pas être bien fondée et l'on peut même lui retourner sa propre critique en arguant que a) être *une* des *origines* de la connaissance humaine ne veut pas dire nécessairement être *la* cause, et b) la relation entre l'entendement, ou plus généralement, l'esprit et les jugements synthétiques à priori *peut* être expliquée par un principe autre que celui de causalité, quel qu'il soit.

Toutefois, l'essentiel de la critique de Schulze est toujours pertinent lorsqu'il questionne la raison qui siège derrière l'affirmation selon laquelle la constitution de quelque chose dans la réalité *doit* être ainsi parce que nous ne pouvons pas la penser autrement¹⁸³. De plus, Kant ne présente aucune explication ou fondement quant à la nature de l'esprit humain. Selon Schulze, la nature de l'esprit présente trois possibilités : l'esprit est ou a) une chose en-soi, ou b) un noumène, ou c) une idée transcendante. La philosophie kantienne ne peut pas fournir une quatrième possibilité qui serait autre que celles mentionnées. Pour Schulze, ces trois réponses sont vouées à l'échec car:

- a) si l'esprit est une chose en-soi, on ne peut pas savoir quel effet il peut avoir sur nous, et, on ne peut pas assigner une causalité à une chose en-soi¹⁸⁴ ;
- b) s'il est un noumène, alors il n'est rien d'autre qu' « un produit vide de la pensée »¹⁸⁵ parce que, selon Kant lui-même, un concept « sans intuition permanente, condition indispensable de la réalité objective d'un concept »¹⁸⁶ ne peut nous fournir aucune connaissance ;
- c) et s'il est une idée transcendante, il ne peut pas nous fournir la « connaissance d'un objet transcendantal dans le sens de quelque chose qui existe en dehors de nos représentations »¹⁸⁷ car « les

¹⁸¹ Crp, A 51 / B 75.

¹⁸² Crp, B 1.

¹⁸³ Schulze, *ibid.*, p. 140.

¹⁸⁴ Schulze, *ibid.*, pp. 154-158.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 159.

¹⁸⁶ Kant, Crp, B 412.

¹⁸⁷ Schulze, *ibid.*, p. 164.

Idées transcendantales ne sont jamais d'un usage constitutif » mais seulement d'un usage régulateur¹⁸⁸.

Dans leur ensemble, les critiques de Schulze peuvent être résumées ainsi : tout d'abord, la philosophie kantienne ne fournit pas d'explication relative à la nature de l'esprit humain ; ensuite, aucune alternative d'explication ne peut fournir une vraie réponse puisque chacune contredit les principes de la philosophie kantienne elle-même ; enfin- et cela semble être le point le plus important- une fois la séparation entre l'intérieur et l'extérieur posée comme étant fondamentale, on ne peut jamais rétablir leur unité puisque c'est la seule chose la plus importante qui nous manque : un critère ou « un principe par lequel nous pouvons déterminer dans quelle mesure nos représentations et leurs caractéristiques conviennent à ce qui est objectif et ses caractéristiques, ou dans quelle mesure quelque chose présente dans nos pensées réfère à quelque chose d'extérieur »¹⁸⁹. Comme indiqué au début du chapitre présent, le principe de l'empirique n'est pas à trouver dans ce qu'il conditionne, à savoir dans l'empirique ; par conséquent, Kant le transforme en une catégorie de l'entendement. Mais alors le principe se trouve cette fois-ci dans l'entendement humain et le problème devient le même qu'auparavant, et l'on est à nouveau face au problème de l'intérieur et de l'extérieur. Le seul principe qui pourrait fournir l'unité des deux domaines serait un *troisième* principe qui gouverne les deux domaines ensemble. Mais, répétons-le une fois encore, la séparation absolue de l'expérience en intérieur et extérieur rend impossible toute tentative d'identité ultime¹⁹⁰. Alors tous les éléments de l'exposition kantienne, y compris l'entendement avec ses catégories ne sont rien que des *présuppositions* pour lesquelles Kant ne peut jamais fournir de fondements véritables et par là, la philosophie critique aboutit, selon Schulze, à un sophisme¹⁹¹.

Ainsi, ce sont les critiques sceptiques que Fichte devait confronter dans son compte-rendu et devant lesquelles il découvrait les fondements de sa propre philosophie. A présent, nous pouvons aborder ces fondements.

¹⁸⁸ Kant, *Crp*, p. A 644 / B 672.

¹⁸⁹ Schulze, *ibid.*, p. 141.

¹⁹⁰ Le même problème mènera finalement la *Wissenschaftslehre* elle-même à son échec. Voir les chapitres suivants.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 173

3.3 La réponse de Fichte

Comme nous l'avons souligné plus haut, malgré l'antipathie de Fichte à l'encontre de Schulze et l'effet négatif de son livre sur ses propres convictions philosophiques, le livre *Aenesidemus* joue, pour Fichte, un rôle philosophique majeur comme l'atteste la première phrase du texte : « Il est indéniable que la raison philosophant doit tous les avancements remarquables qu'elle a fait aux observations du scepticisme »¹⁹². Ce point de vue affirme deux choses à deux niveaux différents : d'une part, sur le plan général, que l'activité de penser comprend deux aspects, à savoir l'aspect positif et l'aspect négatif. Si le dogmatisme est l'aspect positif de la pensée, l'aspect négatif est représenté par le scepticisme et l'unité de la pensée doit comprendre les deux aspects. D'autre part, sur le plan spécifique, le scepticisme accomplit, selon nos penseurs postkantien, une fonction positive en montrant les problèmes et les contradictions internes de la philosophie kantienne. Par ailleurs, le scepticisme ouvre les voies qui mènent à la scientificité de la philosophie puisque le livre de Schulze montre d'une manière évidente que l'objectif de « réaliser la philosophie comme une science n'est pas encore atteint »¹⁹³.

Un autre point important à noter est que Fichte suit Reinhold dans l'idée que la philosophie doit être scientifique et que, pour être scientifique, elle doit être bâtie comme un système sur un principe absolu¹⁹⁴ dont tout le reste sera déduit. Pourtant, Fichte est en désaccord avec Reinhold en ce qui concerne le *contenu* de ce système et ce sont les critiques de Schulze qui mèneront Fichte à la découverte des deux idées fondamentales de sa philosophie. Analysons-les à présent de plus près.

3.3.1 Le « cercle kantien » et le moi absolu

Le premier problème à résoudre est celui de la chose en-soi kantienne. En fait, selon Fichte, ce problème n'appartient pas à la philosophie critique. Au contraire, c'est un point problématique abusé par le scepticisme dans son attaque contre Kant¹⁹⁵. Pour Fichte, la philosophie transcendantale a anéanti ce problème, ainsi que celui de la transition de l'intérieur vers l'extérieur, par « le cercle que l'on

¹⁹² Fichte, *SW I*, p. 3.

¹⁹³ Fichte, *ibid.*

¹⁹⁴ Fichte, *SW I*, p. 20.

¹⁹⁵ Fichte, *SW I*, p. 19.

ne peut pas dépasser »¹⁹⁶ et l'argument peut être trouvé chez Kant lui-même : il est impossible pour l'esprit humain, par sa nature, de penser une chose indépendamment de la faculté de représentation¹⁹⁷. Si l'objet est déterminé par le sujet à travers la représentation, alors objet veut dire « objet représenté » et cela signifie que l'objet en tant qu'objet représenté suppose toujours un sujet qui le représente. Et si l'esprit humain ne fonctionne que de cette manière, alors un objet non-représenté, c'est-à-dire une chose en-soi indépendante de l'être représenté sera une contradiction logique : une chose *représentée comme non-représentée*. Si les conditions de notre expérience se trouvent dans notre esprit et si nous ne pouvons pas avoir une autre expérience que la présente, conditionnée par les formes de notre intuition empirique et les catégories de l'entendement, alors nous n'avons pas de possibilité de dépasser le cercle « transcendantal » dans lequel nous nous enfermons absolument. Nous sommes dans un monde appelé « expérience » que nous avons construit par nous-mêmes, et l'idée d'une chose en-soi est non seulement une contradiction, mais elle est aussi superflue. De cette façon, l'aventure moderne de l'identification de l'être à être-représenté atteint sa forme la plus radicale et par le pas ultime de Fichte, qui n'est rien d'autre qu'une *ré-pétition* du pas cartésien, le non-représenté est considéré comme néant.

3.3.2 Les deux consciences

Il faut noter que cet argument de Fichte réside dans une présupposition qui le différencie de Kant, dans une mesure plus importante qu'il ne le pensait. En affirmant qu'« avec la chose, on pense toujours à soi-même comme l'intelligence qui s'efforce à la connaître »¹⁹⁸, Fichte semble réitérer le précepte kantien selon lequel « Le : *je pense* doit nécessairement pouvoir accompagner toutes mes représentations »¹⁹⁹ ; cependant, il y a une grande différence entre l'aspect fondamental de la conscience chez Kant et chez Fichte.

L'une des parties les plus importantes de la déduction transcendantale est sans doute le chapitre concernant la triple synthèse dans l'imagination transcendantale que nous avons traitée dans la première partie de notre travail. Mis à

¹⁹⁶ Fichte, **SW I**, p. 15.

¹⁹⁷ Fichte, **SW I**, p. 19.

¹⁹⁸ Fichte, **SW I**, p. 19.

¹⁹⁹ Kant, **Crp**, B 131.

part la temporalité originaire qui était le point central de notre discussion dans la première partie, un autre aspect mérite attention pour pouvoir comprendre le point décisif à partir duquel Fichte se différencie de Kant même s'il voit son « pas au-delà » du kantisme dans la continuité de celui-ci. Cette différence concerne le problème de la conscience ou le sujet transcendantal qui est le point central de la philosophie fichtéenne.

Concernant le sujet transcendantal, les deux versions de la déduction transcendantale présentent la même attitude, bien que la direction prise par chacune des démarches philosophiques diffère l'une de l'autre. La troisième étape de la triple synthèse s'achevant dans le concept, le fondement de ce concept est, à son tour, l'unité de la conscience²⁰⁰. La nécessité de cette unité s'annonce déjà dans la deuxième étape de la synthèse, à savoir celle de la reproduction dans l'imagination, puisque sans la rétention de l'instant passé, aucune reproduction ne sera possible. Mais pour que cette rétention ait une totalité, la recognition dans le concept est nécessaire. Toutefois, la conscience empirique est loin de procurer cette unité fondamentale de la conscience puisque « il ne peut y avoir dans ce flux de phénomènes internes un Moi stable ou permanent »²⁰¹. Et sans ce Moi permanent, on ne peut jamais parler de l'unité de l'expérience du sujet. Ou les représentations ne seront pas *mes* représentations, ou elles seront dépourvues de l'unité de l'expérience. Alors, ce fondement unitaire doit être cherché ailleurs. Mais, selon Kant, cet « ailleurs » n'est jamais une entité réelle dans le sens d'un objet dont nous avons une intuition. De la conscience de l'unité de la synthèse, Kant s'achemine vers l'unité d'une conscience transcendantale, mais il souligne que « [c]ette conscience pure, originaire, immuable » qu'il appelle *aperception transcendantale*, est une « supposition transcendantale »²⁰² et rien de plus.

Cependant, plus que la définition du terme, l'argumentation de Kant montre de la manière la plus évidente la différence qui existe entre sa conception et celle de Fichte. La direction suivie par Kant se fonde sur la conscience empirique ; ensuite, à partir de la conscience empirique, Kant parvient à la *supposition* logique d'une *aperception transcendantale* en s'appuyant toujours sur « l'unité de la conscience

²⁰⁰ Crp, A 103.

²⁰¹ Crp, A 107.

²⁰² Crp, A 107.

dans la synthèse du divers de toutes nos intuitions »²⁰³. La répétition continue de la « synthèse du divers » est due à la volonté de souligner la primordialité de la conscience empirique, la seule conscience dont nous pouvons avoir une intuition. L'aperception originaire est un concept obtenu par une abstraction pour servir de fondement formel à l'unité du Moi. En fait, Kant fait allusion à cette nature « abstraite » de l'aperception dans la version de 1787 : « Cette relation ne s'effectue donc pas encore par le fait que j'accompagne chaque représentation de conscience, mais parce que j'*ajoute* une représentation à l'autre que je suis conscient de leur synthèse. »²⁰⁴ Par conséquent, la conscience empirique, ou plus précisément, la synthèse du divers dans la conscience empirique constitue le fondement et la condition pour être capable de supposer, par abstraction, un moi transcendantal. C'est en ce sens que Kant affirme que « l'unité *analytique* de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité *synthétique* » : l'unité synthétique du divers des intuitions *précède* l'unité analytique d'un concept sans intuition.

Ainsi, ce qui est fondamental pour Kant est la conscience empirique et l'unité synthétique de cette conscience. Le moi transcendantal n'est jamais un élément constitutif de la déduction transcendantale. La conscience transcendantale de soi dans la forme de l'aperception transcendantale n'a aucune priorité par rapport à la conscience non plus. C'est-à-dire que Kant n'affirme jamais une primordialité de la conscience de soi par rapport à la conscience. Mais pour Fichte, c'est la conscience de soi qui fonde la conscience empirique. En outre, ce qui n'est qu'une supposition abstraite pour Kant (même son expression « *il doit y avoir* une condition »²⁰⁵ précédant toute expérience, au lieu de « il y a ... ») l'atteste) sera pour Fichte le fondement absolu de la *Wissenschaftslehre*. Abordons à présent l'étape finale de la rupture de Fichte.

3.3.3 Du « fait de la conscience » à l' « acte »

Soulignons d'abord que ce que « découvre » Fichte dans son compte-rendu d'*Aenesidemus* n'est que l'*idée* fondamentale de son système. Son exposition, à son tour, ne viendra qu'avec la formulation de la *Wissenschaftslehre*. Pour cette raison,

²⁰³ Crp, A 106. Mes italiques.

²⁰⁴ Crp, B 133.

²⁰⁵ Crp, A 107.

nous nous bornons à prendre en considération cette idée seule pour discuter de son développement philosophique dans les chapitres suivants.

Nous avons précédemment montré comment la conscience empirique ne permettait pas à Reinhold de l'employer comme le fondement inconditionné du système philosophique. Nous savons également que concernant la conscience empirique, Fichte partage l'avis de Schulze selon qui la conscience conditionnée ne peut pas fournir un fondement absolu.

Avec le projet et les problèmes posés par la pensée de Reinhold, Fichte a conscience qu'il doit chercher le fondement absolu ailleurs. Et les circonstances dans lesquelles cette idée vient à son esprit sont aussi cartésiennes que son paradigme philosophique. Son neveu raconte : « devant un poêle d'hiver et après les méditations longues et continues concernant le principe philosophique le plus haut, il a été saisi brusquement, comme si par quelque chose évidente, par l'idée que seul le Moi, le concept du pur sujet-objet, pourrait servir comme le principe le plus haut de la philosophie. »²⁰⁶ Afin de procéder à la formulation philosophique de cette épiphanie, retournons à nouveau à notre fameux compte-rendu.

Il est à présent évident que la conscience empirique est incapable de fournir un fondement absolu. Mais, selon Fichte, cette erreur est due à une autre erreur qui n'est pas aussi évidente que celle-ci. Cette erreur fondamentale consiste à penser que le système philosophique doit commencer à partir d'un *fait* évident. Mais, par définition, un fait est toujours un fait *conditionné*, car par sa nature empirique, il présuppose toujours un autre fait qui est lui-même conditionné. Alors, pour résoudre le problème, Fichte affirme qu'au lieu d'exprimer un fait (*Tatsache*), le premier principe de la philosophie doit exprimer un acte (*Tathandlung*) du Moi absolu²⁰⁷. Conformément à la distinction kantienne entre « empirique » et « pratique », Fichte remplace le fait empirique conditionné par l'acte pratique inconditionné. Regardons maintenant de plus près ce que veut dire Fichte par cette transposition.

La philosophie transcendantale cherche le fondement de l'expérience, lequel fondement est à trouver, selon Kant, dans la structure transcendantale de l'esprit humain. Pour Fichte, l'expérience est définie comme « le système des

²⁰⁶ Cité par D. Breazeale, « Fichte's *Aenesidemus* Review ... », **op. cit.**, p. 551, note 14.

²⁰⁷ Fichte, **SW I**, p. 8.

représentations intérieures ou extérieures accompagnées du sentiment de nécessité »²⁰⁸, et la tâche de la philosophie n'est autre que la démonstration du fondement de toute expérience. En d'autres termes, le problème à résoudre est toujours le problème fondamental cartésien : l'union de la certitude subjective (« le *sentiment* de nécessité ») avec la vérité objective.

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, ce fondement ne se situe pas dans l'expérience et doit être dans le sujet de l'expérience. Toutefois, le sujet en tant que conscience empirique est lui-même quelque chose de conditionné, ce qui implique qu'il ne peut pas servir de fondement. Pour résoudre ce problème, Fichte distingue deux « couches » dans le concept de sujet, à savoir le sujet empirique et le sujet transcendantal. Cette distinction, ou plutôt séparation, n'est pas une séparation arbitraire du philosophe ; sa possibilité réside dans la faculté fondamentale du sujet, à savoir l'abstraction.

Pourtant, s'agissant de la perspective selon laquelle on examine la chose, il faut distinguer, selon Fichte, deux niveaux différents et même opposés. L'un est celui de l'acte même, et l'autre est l'analyse et l'exposition de cet acte par le philosophe. Nous allons examiner ces deux niveaux qui ne sont pas isolés l'un de l'autre, après avoir discuté dans un premier temps l'acte absolu du sujet transcendantal.

3.3.4 Le sujet transcendantal comme acte

« Ce qu'elle [la *Wissenschaftslehre*] prend comme objet de sa réflexion n'est pas un concept mort, tout entier passif par rapport à la recherche et dont elle ne ferait quelque chose que par le fait de sa propre pensée – c'est au contraire une réalité vivante et active, qui produit des connaissances de soi-même et par soi-même et que le philosophe se contente de contempler. »²⁰⁹

Ce passage qui donne l'impression d'être extrait de l'avant-propos de la *Phénoménologie* de Hegel, explique de manière parfaite l'identité de son objet à son sujet : c'est le sujet lui-même. Ce à quoi on a affaire ici est le sujet dans son

²⁰⁸ Fichte, *OCPP*, p. 246 ; *SW I*, p. 423.

²⁰⁹ Fichte, *ibid.*, p. 265 ; *SW I*, p. 454.

dédoublément en sujet et objet, ou en sujet transcendantal et sujet empirique. Quant à l'observation de l'objet, la méthode cartésienne que nous avons posée au début de notre chapitre fournit le procédé fondamental pour parvenir au Moi fondamental.

Dans son expérience quotidienne, le moi est immergé dans ses rapports empiriques avec le non-moi. Cette « situation » du moi, appelé par Fichte comme « en-soi » désigne l'existence et la conscience immédiate du sujet. Pourtant, le sujet, par sa nature active même, peut dépasser l' « en-soi » et devenir « pour-soi »²¹⁰. En fait, il va devenir actuellement ce qu'il est déjà immédiatement ou potentiellement²¹¹. La voie pour parvenir au pour-soi passe seulement par « la réflexion en soi-même » (*Zurückkehren in sich*) qui appartient, à son tour, au moi également²¹². Le pour-soi auquel le philosophe arrive par cette réflexion qui, en fait, n'est rien d'autre que l'abstraction de l'empirique, est le moi pur de Fichte qui n'est pas une conscience empirique. Le moi pur est le fondement de la conscience et il est pur acte. La manière dont le philosophe entre en relation avec son moi pur est, pour Fichte, une *intuition*. Mais au lieu d'être une intuition empirique dont l'objet est un *fait*, Fichte qualifie cette intuition d'*intellectuelle* : « Je nomme intuition intellectuelle cette intuition de soi-même, supposé chez le philosophe²¹³, dans l'effectuation de l'acte par lequel le Moi est engendrée par lui. »²¹⁴ L'intuition intellectuelle ne se relie pas à un objet préexistant et « en dehors » ; elle engendre son objet en même temps qu'elle le trouve. Comme on peut le voir à la fin de la seconde Introduction, Fichte est conscient qu'il emploie un terme risqué. Kant lui-même reconnaît seulement un type d'intuition propre à l'homme qui est l'intuition empirique²¹⁵. En fait, ce principe est d'une importance fondamentale pour la philosophie critique. L'autre type d'intuition, à savoir l'intuition intellectuelle, ne se trouve pas chez l'homme, mais peut-être chez d'autres êtres vivants dont on n'a pas la moindre connaissance. De plus, seul Dieu peut avoir une intuition intellectuelle puisqu'il n'a pas besoin d'une relation

²¹⁰ Nous voyons ici l'une des sources directes de la terminologie hégélienne. Le couple « en-soi / pour-soi » se présentera plus tard chez Hegel. En outre, l'absence du troisième terme qui se présentera dans la dialectique hégélienne, à savoir l' « en-et-pour-soi », peut être interprétée comme le point crucial où le système de Fichte échoue : l'identité du moi et du non-moi.

²¹¹ Fichte, *ibid.*, p. 268 ; **SW I**, p. 458.

²¹² Fichte, *ibid.*, p. 269 ; **SW I**, p. 458.

²¹³ Le terme « philosophe » désigne moins ici un titre académique que l'individu qui se met à pratiquer la philosophie sur la base de sa propre personnalité, comme Fichte suggère à ses étudiants que « chacun doit la trouver en soi-même, sinon il ne le connaîtra jamais ». (*Ibid.*, p. 272 ; **SW I**, p. 463)

²¹⁴ Fichte, *ibid.*, p. 272 ; **SW I**, p. 463.

²¹⁵ Kant, **Crp**, B 307: « l'intuition intellectuelle [...] n'est pas la nôtre, et dont nous ne pouvons même pas envisager la possibilité ».

empirique (c'est-à-dire finie) avec le monde. Dieu ayant *créé* le monde, il le *sait* intellectuellement. Fichte reconnaît l'interdit kantien concernant l'intuition intellectuelle mais il transpose celle-ci en acte fondamental du sujet absolu qui, en s'engendrant soi-même, n'est pas loin d'être un dieu lui-même.

Ce rapprochement apparaît de manière plus évidente dans la suite de l'argument. Cet acte fondamental du sujet est pour Fichte le fondement de toute objectivité. Dans la séparation du sujet en sujet empirique et sujet absolu, l'un devient l'objet de l'autre. Mais, comme nous avons affaire à deux niveaux, il convient d'élucider ce que l'on doit entendre par « sujet » et « objet ». Les deux séries que Fichte distingue sont a) la série du Moi, que le philosophe observe et, b) la série des observations du philosophe²¹⁶. Les deux séries sont en fait parallèles dans le sens inverse. Ce que le philosophe observe dans son activité philosophique est l'activité du sujet absolu comme fondement. Mais les deux séries convergent dans un cercle, puisque l'intuition intellectuelle par laquelle le philosophe parvient au moi pur l'engendre en même temps. L'expression « en même temps » doit elle-même être entendue dans le sens d'une temporalité originaire, puisque selon Fichte l'intuition intellectuelle est atemporelle et ne tombe dans le temps que dès lors qu'elle est rendue sensible dans la conscience empirique²¹⁷.

Nous pensons que la conception hégélienne de l'idée de liberté peut nous être utile en ce qui concerne l'« engendrement » du moi pur par l'intuition intellectuelle²¹⁸. Chez Hegel, la liberté et la conscience de la liberté sont inséparables l'une de l'autre. Ce qui revient à dire qu'on ne peut pas parler de liberté sans que le sujet supposé libre n'ait *conscience* de sa liberté. La présence de la liberté dans la conscience est identique à la liberté actuelle. On ne peut pas dire que l'on est libre mais qu'on ne le sait pas ; et si l'on se dit libre, même si l'on est enchaîné, on commence à être actuellement libre. Le sujet absolu de Fichte peut être dit d'une nature similaire. Dans la conscience immédiate quotidienne, le sujet transcendantal ne se dévoile pas, il est non-existant. Mais dès que l'on se dirige vers soi-même pour découvrir son moi, ce moment de découverte est en même temps un moment de création, puisque la seule voie par laquelle l'on a accès au moi pur est l'intuition intellectuelle. Comme le moi pur n'existe pas avant d'être découvert, le même acte

²¹⁶ Fichte, *ibid.*, p. 266 ; SW I, p. 454.

²¹⁷ Fichte, *Doctrine de la science nova methodo*, pp. 214-215.

²¹⁸ Hegel, *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, 10/18, 1965, p. 76.

marque en même temps sa création. Et comme tout cela se passe dans l'unité du moi, cet engendrement est en même temps un auto-engendrement.

Bien que Fichte affirme que cet acte n'est pas une conscience, ni une conscience de soi (une autre question plus fondamentale survient : dans quelle conscience se passe cette intuition intellectuelle ?), il met en parallèle les deux moi avec la conscience de soi et la conscience (de quelque chose) qui sont toujours liées, à savoir le moi et le non-moi vont toujours de pair, mais dans leur relation, la conscience de soi est la conscience conditionnante, tandis que la conscience de quelque chose est la conscience conditionnée. Une autre question importante s'impose : si la conscience de quelque chose est conditionnée par la conscience de soi conditionnant, qu'en est-il de l'objet, de ce « quelque chose » de la conscience de quelque chose ? N'est-elle pas conditionnée par son objet ? Pour nous éclaircir la question, il importe de distinguer deux choses : d'une part, on peut dire que la conscience est *conditionnée* par la conscience de soi, c'est-à-dire l'existence de la deuxième n'est possible que par la première ; et d'autre part, on peut dire que la conscience est *déterminée* par son objet, c'est-à-dire que son contenu vient de ce « quelque chose » dont elle est la conscience. Alors, les deux consciences sont possibles en même temps puisqu'elles représentent deux choses totalement différentes.

Ainsi, par l'intuition intellectuelle que Kant réserve à Dieu, seul le sujet absolu engendre et se pense soi-même, avec Fichte ; en devenant objet pour soi-même, il fonde l'objectivité même. A la question de savoir si c'est la seule voie possible, et si les choses ne peuvent pas être différentes, la réponse est claire : « C'est ainsi parce que je le fais ainsi. »²¹⁹ Réponse qui évoque curieusement l'affirmation de Heinrich Heine sur la religion : « La religion, comme tout absolutisme, ne doit point se justifier »²²⁰. Elle ne doit pas être justifiée puisque si elle accepte de se justifier (par la raison, par exemple), elle accepte de s'expliquer par *quelque chose d'autre* qu'elle-même et s'expliquer soi-même par quelque chose d'autre que soi-même ne peut signifier qu'une seule chose : renoncer à la revendication d'absoluité. Dieu ne s'explique pas puisqu'il n'y a rien en dehors de lui pour l'expliquer. Pour le

²¹⁹ Fichte, *ibid.* p. 270 ; SW I, p. 460.

²²⁰ Heinrich Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclam, 1997, p. 76.

sujet absolu également, il n'y a rien en dehors de lui qui pourrait lui servir de fondement. Il est fondement de soi-même.

L'expression logique de la nature fondamentale et absolue du sujet n'est pas moins théologique que l'expression que nous venons de citer. Rappelons à nouveau que le projet postkantien de transformer la philosophie en une science avait l'ambition de formuler une proposition fondamentale qui sera l'expression d'un principe fondamental du système. Reinhold pensait que ce principe était le principe de conscience et que sa philosophie élémentaire a pu fournir la proposition fondamentale. Toutefois, son principe s'avèrait moins fondamental que Fichte ne le croyait et celui-ci l'a remplacé par son ambitieux principe de l'expression de l'être suprême. La proposition fondamentale de Fichte, à savoir *Moi = Moi* semble être inspirée par la définition que Dieu donne de lui-même : « Je suis celui qui suis »²²¹. Cette expression dit en fait qu'il n'y a pas d'autre prédicat externe pour désigner Dieu. En tant qu'être absolu et suprême, tout les prédicats sont compris en lui et une proposition qui dirait « Je suis x » reconnaîtrait qu'il y a un x qui est en dehors de Dieu et cela voudrait dire qu'il n'est pas absolu. Du point de vue du *Moi*, la proposition *Moi = Moi* signifie en même temps que le sujet est un *moi infini* avec tous ses prédicats réunis, qui va être limité par le non-moi dans une opposition absolue.

Toujours dans la même rubrique, sa forme logique, $A = A$, exprime l'absoluité du sujet : Je suis sujet *et* objet. Mais il y a un autre aspect de cette formulation qui révèle la découverte de Fichte : « La proposition **A est A** n'a pas le même sens que la proposition : **A est**, ou : **il existe un A.** »²²² « A » seul ne peut pas exprimer la *relationalité* qui se trouve au sein du moi et grâce à laquelle le moi est *actif*. Il ne s'agit pas d'un être simple (à savoir un en-soi), mais d'un sujet actif en relation avec soi-même (pour-soi). Dans cette relation, le moi absolu, le sujet se divise en deux sujets : l'un est le sujet-sujet, et l'autre est le sujet-objet.

Et c'est précisément sur ce point, selon Hegel, que le problème fondamental réside. Car, l'identité que Fichte place au fondement de son système est une identité, bien entendu. Pourtant, cette identité se dévoilera être une non-identité. Pour quelle raison ? Nous avons à plusieurs reprises souligné que les systèmes philosophiques

²²¹ **Exode**, 3:14.

²²² Fichte, **ibid.**, p. 18 ; **SW I**, p. 93.

des penseurs de l'idéalisme allemand sont tous des systèmes d'identité. Par « identité », ceux-ci comprennent l'identité de l'identité et de la non-identité. En d'autres termes, l'identité fondamentale dont il est question est l'identité de la pensée et de l'être, ou l'identité du sujet avec son objet. Dans ce contexte, l'identité de Fichte est en fait l'identité du sujet avec soi-même, et non son identité avec son *objet*. La proposition « Moi = Moi » exprime seulement cette identité, à savoir la moitié du tout. Et comme l'identité avec le non-moi n'est pas incluse, l'identité du sujet est, en vérité, une non-identité. Qui plus est, pour que le sujet puisse effectuer une distinction en lui-même, il lui faut avoir *appris* l'altérité par une autre source que lui-même puisqu'il ne connaît que l'identité. La négation du moi identique, le « non », doit venir d'ailleurs et c'est la seule possibilité pour que le sujet identique puisse avoir connaissance de cette altérité. Sans l'identité primordiale du moi et du non-moi, l'identité du moi sera incapable d'établir son unité avec le non-moi, un non-moi qui demeure problématique dans le système fichtéen. C'est pour cette raison que, plus tard, Hegel insiste dans toute sa *Phénoménologie* sur l'identité fondamentale de la conscience avec son objet, et réitère chaque figure de conscience avec son objet correspondant et vice-versa. Par conséquent pour Hegel, la proposition fondamentale de Fichte, « Moi = Moi » n'est jamais un point de départ, mais le résultat d'un long processus à la fin duquel le sujet va avoir conscience de soi. Plus généralement, la conscience de soi ne peut venir qu'après la conscience de quelque chose, qu'après la médiation de la conscience immédiate.

3.4 Le moi « en-soi »

Au début du chapitre présent, nous avons montré et souligné le parallélisme ou plutôt la continuité fondamentale entre Descartes et Fichte, une continuité qui se révèle tant dans le contenu que dans la méthodologie. Les deux philosophes plaçaient le sujet comme fondement absolu et mettaient l'accent sur la faculté fondamentale du sujet, c'est-à-dire sur la faculté d'abstraction. Cette faculté avait un double usage : d'une part, c'est grâce à elle que le philosophe pouvait parvenir au sujet pur, et d'autre part, c'est aussi par elle que le sujet pouvait s'abstraire de son « en-soi » et devenir « pour-soi ». Dans le paradigme moderne, cette abstraction est indispensable si l'on veut arriver au sujet pur qui, en général, est immédiatement immergé dans l'expérience, dans l'unité immédiate de la conscience empirique. En fait, la

conscience engagée dans les affaires quotidiennes ne peut connaître aucune distinction théorique, ni se reconnaître comme sujet isolé du monde. Par conséquent, pour arriver au sujet moderne, il faut nécessairement briser l'unité immédiate de l'expérience à travers l'abstraction de l'une des parties de cette unité.

Si l'on regarde de plus près les abstractions effectuées par Descartes et Fichte, on voit aisément que ce dont ils font l'abstraction est l'élément empirique, l'extérieur, afin que seul le sujet pur apparaisse. Mais, pour Fichte, ceci n'est pas la seule possibilité d'abstraction. Selon lui, une autre abstraction dans le sens inverse est également possible, et c'est surtout l'abstraction choisie qui détermine la position philosophique fondamentale dans laquelle on s'inscrit. Ces deux positions fondamentales sont le dogmatisme et l'idéalisme²²³.

Concernant l'acte d'abstraction, le dogmatiste fait abstraction de l'intelligence, du sujet, pour arriver à la chose en soi indépendante du sujet qui en fait l'expérience²²⁴. Le système philosophique bâti sur cette abstraction, à savoir le dogmatisme, ne peut pas penser le sujet indépendamment de l'objet, d'un extérieur en soi, qui n'est autre, pour Fichte, qu'une « pure fantaisie » qui « ne possède aucune réalité »²²⁵.

L'idéaliste, à son tour, fait abstraction de l'empirique, de la chose et arrive, comme nous l'avons vu, à l'intelligence pure, au sujet absolu. L'objet du système bâti sur cette abstraction, à savoir l'idéalisme, est à présent le sujet indépendant qui n'a besoin d'aucune extériorité pour exister. De manière contraire, cet objet est, cette fois, un « Moi-en-soi » sans laquelle l'idéalisme « cesserait d'être ce qu'il est et se muerait en Dogmatisme »²²⁶

Ainsi, la situation présente de l'exposé fichtéen semble avoir fondé la philosophie sur un fondement solide qui est le sujet absolu. Pourtant, mis à part les

²²³ Pour Fichte, ces deux positions s'identifient essentiellement de la manière suivante : le dogmatisme prend pour fondement « l'indépendance de la chose » tandis que l'idéalisme commence avec « l'indépendance du Moi ». (OCPP, p. 251 ; SW I, pp. 430-431) Fichte voit là l'avantage de l'idéalisme sur le dogmatisme : la chose, le fondement du dogmatisme, est quelque chose de conditionné, fini, mais le Moi est *infini*, parce qu'il est *libre* (op. cit., p. 276 ; SW I, p. 468) : « Si la philosophie part du fait elle se situe d'emblée dans le monde de l'Être et de la finitude et il lui sera difficile de trouver un chemin vers l'infini et le supra-sensible ; si elle part de l'action elle se place à l'endroit même où se lient ces deux mondes et d'où elle pourra les embrasser d'un seul regard. »

²²⁴ Fichte, OCPP, p. 247 ; SW I, p. 426.

²²⁵ Fichte, op. cit., p. 249 ; SW I, p. 428.

²²⁶ Fichte, op. cit., p. 248 ; SW I, p. 428.

conséquences que Fichte tire de ce tableau, nous pensons voir des points très problématiques qui peuvent être considérés comme des réponses à l'échec du *système* fichtéen. Selon nous, le point crucial est le « moi-en-soi » que Fichte oppose à la chose en soi du dogmatisme comme son remède et la victoire ultime de l'idéalisme. En fait, Fichte avait déjà aboli la chose en soi kantienne à travers le « cercle kantien », l'expérience conditionnée par la nature transcendante de l'esprit humain. La chose en soi était une contradiction logique, une pure fantaisie, une abstraction vide. Pourtant, Fichte oppose à la chose en soi dogmatique, un autre « en-soi » qui sera aussi dogmatique que son opposé. Nous allons tenter d'expliquer pourquoi.

Tout d'abord, tout ce que l'on peut dire sur la chose en soi du dogmatisme vaut également pour le moi-en-soi fichtéen : il est une contradiction logique, et une abstraction vide et unilatérale qui n'exprime que la *moitié* de la totalité.

Il est une contradiction, puisque, comme nous l'avons vu, il ne peut pas y avoir un objet sans le sujet qui le pense, il ne peut pas y avoir un sujet isolé sans un objet (plus précisément : sans un non-moi) quelconque qu'il représente non plus. Dans le cas du sujet empirique, on voit aisément qu'il est toujours en relation avec un objet, il n'y a pas de problème dans ce domaine. Mais comment peut-on affirmer que le sujet transcendantal est un « moi-en-soi » indépendant de tout objet ? Fichte lui-même n'affirme-t-il pas que l'intuition transcendante va toujours de pair avec l'intuition empirique ?²²⁷ Il est certain que l'objet de l'intuition transcendante n'est pas l'expérience empirique, mais cela ne veut pas dire qu'il est également sans objet. Son objet est *le sujet de l'intuition empirique*, et seul ce lien fondamental rend possible l'unité de l'expérience ; mais Fichte rate cette unité pour la seule raison qu'il considère un « moi-en-soi » unilatéral comme fondement. En ce sens, son idéalisme devient l'image inversée du dogmatisme qui est l'objet même de son attaque. Remplacer la chose en soi par le moi-en-soi revient à remplacer une abstraction par une autre abstraction, et répéter la même chose dans le sens inverse. Toutefois, nous n'affirmons pas que l'en-soi soit identique au pour-soi. Quant aux caractéristiques de l'être et du moi comme « en-soi » et « pour-soi », ce sont les *modalités*, ou modes d'être de l'être et du moi. Il est évident que la « nature » active du moi le différencie de l'être passif. Mais le problème n'est pas là. Il se présente

²²⁷ Fichte, *op. cit.*, p. 272 ; SW I, p. 464.

plutôt dans la conclusion qu'en tire Fichte en isolant le moi comme moi-en-soi. Par cette abstraction, l'identité fondamentale de l'expérience, à savoir l'identité du sujet (l'identique) et de l'objet (le non-identique), exprimé par l'affirmation que les deux intuitions vont toujours ensemble, est anéantie par Fichte lui-même.

La seconde conclusion que nous tirons est la suivante : le moi et le non-moi sont posés chez Fichte de manière absolument opposée, de telle façon qu'il devient impossible d'établir leur unité. Fichte affirme lui-même dans la première Introduction que « En raison du concept même de fondement, le fondement tombe *en dehors* du fondé. En tant que tels, fondement et fondé sont *opposés* l'un à l'autre, liés l'un à l'autre et par là-même *le second est expliqué par le premier.* »²²⁸

Selon cette conception, le fondement et ce qu'il fonde s'excluent absolument, et nous sommes à nouveau face au problème du *lien* entre les deux. En d'autres termes, nous n'avons pas échappé à la quatrième antinomie kantienne où le lien entre le fondement et le fondé avait été problématisé dans le cadre de la philosophie critique. A la différence que l'approche kantienne avait pour but de démontrer les apories inhérentes à sa formulation, tandis que la pensée fichtéenne reproduit l'antinomie dans sa forme pré-kantienne.

Par ailleurs, non seulement le fondement et le fondé sont distingués, mais ils sont également dans une opposition aussi absolue que la première. Par là, l'unité qui seule devrait être appelée « absolue » est absolument brisée et l'une de ses parties absolument opposées, à savoir le fondement, est déterminée comme absolu. Cependant, l'on voit clairement qu'une partie, précisément par ce qu'elle n'est qu'une partie de la totalité, ne peut jamais être absolue. Un élément séparé et étranger altérera sans cesse son absoluité.

Pour finir, la formulation en opposition à (qui s'oppose à) la relation entre le fondement et le fondé détruit par avance toute possibilité d'explication et d'entendement de leur relation, puisqu'elle se révèle comme une non-relation. C'est pourquoi, l'affirmation selon laquelle le second (le fondé) est expliqué par le premier (le fondement) perd toute sa plausibilité et devient elle-même l'expression du problème. Si l'on place la séparation au fondement, toute tentative d'union échoue en

²²⁸ Fichte, **op. cit.**, p. 246 ; **SW I**, pp. 424-425. (Les italiques sont à moi)

non-identité absolue. Il n'est pas surprenant, selon nous, que Fichte définisse le fondement de la relation entre le moi et le non-moi comme un choc extérieur (*Stoß*), comme s'il est quelque chose d'inattendu qui va briser l'identité du moi pur.

Avant de clore ce chapitre, nous pensons qu'il est important d'évoquer un autre point qui peut paraître secondaire, mais qui se trouve être en cohérence avec l'ensemble du tableau : la distinction fichtéenne de la philosophie en dogmatisme et idéalisme n'est pas moins absolue que le reste des oppositions que crée sa pensée. Selon Fichte, il ne peut y avoir que deux systèmes de philosophie et ces deux systèmes existeront sans que l'un puisse réfuter l'autre puisqu'ils sont incapables de le faire²²⁹. Leur opposition est une opposition définie par leurs axiomes, par leurs points de départ, par leurs présuppositions et non pas par la chaîne d'argument qui est basée sur ces axiomes. Au même titre qu'un croyant et un athée ne peuvent pas débattre ensemble de l'existence de Dieu, précisément parce que leurs points de départ sont absolument opposés, l'idéalisme et le dogmatisme ne peuvent pas se réfuter l'un l'autre puisque le dogmatisme pose la chose en-soi comme principe fondamental et nie le sujet, tandis que l'idéalisme, en niant la chose en-soi, pose le sujet absolu comme fondement.

En outre, l'opposition absolue créée au sein de la philosophie a son fondement, selon Fichte, non pas dans l'être, encore moins dans la pensée de l'être, mais dans le *caractère personnel* de celui qui choisit son camp²³⁰. On est dogmatiste, si l'on ne peut pas penser son soi indépendamment des choses ; et on est idéaliste si l'on est d'un caractère ferme qui permet de se penser « en-soi », sans référence au non-moi. Bien que cette conception soit beaucoup plus proche de l'idéologie que de la philosophie et qu'elle explique, non pas la distinction de la philosophie, mais la *motivation* individuelle des individus dans leurs choix, nous pensons que le vrai problème réside ailleurs. En concevant la philosophie en deux parties opposées dont le fondement réside dans les caractères subjectifs de ses partisans, Fichte abolit le fondement de la philosophie qui est la *raison*, même s'il soutient que la pensée dogmatique est « également fondée en la raison »²³¹. La philosophie est le penser par la raison qui, selon Kant, envisage toujours l'unité absolue à travers les différences. La conception fichtéenne détruit l'idée de la philosophie comme système scientifique

²²⁹ Fichte, *op. cit.*, p. 250 ; *SW I*, pp. 429-430.

²³⁰ Fichte, *op. cit.*, pp. 252-253 ; *SW I*, pp. 432-435.

²³¹ Fichte, *op. cit.*, p. 274 ; *SW I*, p. 466.

en s'efforçant d'y parvenir. Si l'on veut se débarrasser de l'absurdité d'accepter une scission au sein de la raison qui en ferait *deux* raisons opposées, on doit avouer que cette philosophie relève de l'*entendement* et non pas de la raison. Au lieu d'être l'activité la plus suprême de la raison, la conception fichtéenne de la philosophie semble être, dans cette perspective, définie par la nature limitée et différentielle de l'entendement.

3.5 La fin du sujet cartésien

Par conséquent, le sujet absolu fichtéen et son idéalisme absolu peuvent être considérés comme l'achèvement véritable de la philosophie cartésienne. Le paradigme moderne, débuté avec le sujet en tant que fondement absolu de l'être, se parachève par une philosophie dont le succès et l'échec ont tous deux la même origine : le sujet absolu. La détermination du sujet en tant qu'instance de la transcendance chez Fichte mène la philosophie moderne à son apogée, et la liberté (du sujet, lui-même défini comme sujet libre) devient l'idée centrale des systèmes de l'idéalisme allemand. Pourtant, la conception du sujet comme absolu le sépare, comme suggère l'étymologie du mot « absolu » (*ab-solvere* : rendre libre, séparer), de son unité avec l'être et s'échoue dans le solipsisme. Par une coïncidence étymologique (ou peut-être n'est-ce pas une coïncidence), le sujet absolu, le sujet libre et le sujet abstrait signifient la même chose.

Si l'on veut parler d'une « fin » dans la philosophie, on peut toujours parler, tel Heidegger²³², de deux fins concernant le sujet moderne : dans notre cas, la première fin est son parachèvement (*Vollendung*) dans la philosophie fichtéenne, sa fin « en-soi », si l'on veut ; et la seconde- nous nous risquons à employer un terme anachronique mais toujours pertinent- est sa « déconstruction »²³³ historique par la *Phénoménologie* de Hegel, sa fin « pour-soi ».

La philosophie de Fichte représente le parachèvement du cartésianisme puisqu'elle est, en effet, le point ultime auquel la pensée du pur sujet peut parvenir. Cartésien aussi bien dans sa méthodologie que son contenu, le système fichtéen commence avec un sujet « en-soi » qui va servir de fondement à tout le reste.

²³² Heidegger, *Essais et conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, collection *tel*, 1958, pp. 86-87.

²³³ Il faut souligner que Hegel ne procède jamais à une déconstruction véritable, puisqu'il veut montrer une ou plutôt *la* raison historique derrière le concept, tandis que la déconstruction vise cette raison même en la lui dérobant.

Pourtant, ce sujet absolu est posé immédiatement et non pas déduit de quelque chose. Certes, Fichte, comme Descartes, y arrive par une abstraction, voire même une négation du monde, mais ce processus reste purement méthodologique et ne concerne pas l'absoluité immédiate du sujet.

Par ailleurs, l'être-posé immédiat du sujet le fige dans une nature atemporelle et sans aucune relation avec aucune altérité. L'isolation de l'altérité comporte deux aspects qui sont également importants : d'une part, l'altérité dans la forme du non-moi ou objet est aussi pensée de manière isolée du moi et par là c'est le moi-en-soi même qui reproduit, comme résultat logique, la chose en-soi, elle-même isolée. D'autre part, l'altérité comme un autre moi est pensée à partir du moi (de *mon* moi) et, ce qui est pire, autrui devient un concept dérivé qui est d'une nature quasi-objet : « Le concept de Toi procède de la composition de « cela » et du Moi. (...) Dans l'acte ainsi défini je suis le se-posant-soi-même **comme Moi** et non le posant en général ; et tu es le Moi posé dans le même acte **par moi** et non **par soi-même**. »²³⁴

Le solipsisme au niveau théorique auquel parvient Fichte sera remédié dans sa philosophie pratique où il affirmera que « l'homme ne devient homme que parmi les hommes ». ²³⁵ Pourtant, la primauté du sujet absolu déterminera sa méthodologie dans l'intégrité de son système²³⁶. En fin de compte, le fait d'isoler le sujet absolu rend le projet fondamental impossible : un système d'identité de l'identique et du non-identique. Si l'on commence par la non-identité, comme nous avons essayé de le montrer, on n'arrivera jamais à l'identité. Alors, la prochaine étape sera la démonstration de cette identité fondamentale. Mais en ce qui concerne la problématique de notre travail, c'est la position du sujet qui va affronter le plus grand défi : la nécessité de démontrer l'identité fondamentale du moi avec le non-moi va amener Hegel ²³⁷ à le penser de manière temporelle et historique dans sa *Phénoménologie*. Toute la *Phénoménologie* est en fait une historicisation du sujet qui a pour but de dévoiler les médiations qu'il subit dans son « devenir-sujet » à travers

²³⁴ Fichte, **op. cit.**, pp. 300-301 ; SW I, p. 502.

²³⁵ Fichte, **Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science**, trad. Alain Renaut, PUF, « Epiméthée », 1984, p. 54.

²³⁶ Pour les implications de la primauté du moi concernant la reconnaissance sociale, voir Franck Fischbach, **Fichte et Hegel. La reconnaissance**, PUF, « Philosophies », 1999, pp. 16-66.

²³⁷ Remarquons en passant que la seule version de la **Wissenschaftslehre** que Hegel a lu était la première (celle de 1794-1795). Voir Dieter Henrich, **Between Kant and Hegel**, Harvard UP, 2003, p. 288, note 7.

les « figures » non-absolues. Elle montre, enfin, que le sujet posé absolument, ne l'est pas sans son mouvement vers son être absolu, un être absolu qui n'est que le *résultat* d'une longue aventure. Dans ce contexte, dire que le sujet *devient* absolu par la médiation de l'*altérité* équivaut à une critique très sévère de la modernité, même si la philosophie hégélienne s'installe au sommet de la philosophie de la subjectivité absolue. En fait, comme nous allons le voir, le *Geist* qui est énoncé par Hegel est déterminé comme subjectivité absolue : non pas le *sujet* absolu mais la *subjectivité* ; c'est-à-dire le *Geist* est plus que le sujet individuel, isolé, atemporel. Cela veut en même temps dire que le sujet moderne n'est pas ce qu'il croit être ; il a une histoire à travers laquelle il est *devenu* ce qu'il est. Chez le dernier philosophe de la modernité²³⁸, on trouve également la critique interne la plus dure de la modernité même.

Cependant, nous n'en sommes pas encore là. L'entreprise de bâtir un système philosophique fondé sur l'idée de liberté reste encore inachevée ; nous n'en sommes pas encore à une conception nouvelle de l'absolu, et encore moins à l'idée que le fondement et le fondé, ou l'infini et le fini ne sont pas opposés. Un jeune disciple de Fichte, l'enfant prodige de la philosophie, Schelling va ouvrir la voie pour une autre conception de l'absolu à travers la philosophie fichtéenne, avant de la quitter complètement pour fonder sa propre philosophie, une philosophie de la nature, ou du non-moi, dans les années suivantes. Sa philosophie consistera en une conception de l'absolu qui va envelopper et développer l'*unité absolue* du moi et du non-moi.

²³⁸ Hegel a été toujours nommé comme le premier philosophe modern, ou bien le premier philosophe de la modernité, etc. Notre identification opposée apparaît moins contradictoire avec le fait que toute la philosophie moderne finit, en fin de compte, par arriver à son point de départ.

QUATRIEME PARTIE

LA FORMATION DE LA DIALECTIQUE IDEALISTE

4.1 La *Differenzschrift* et la limite du formalisme

Le texte *Differenzschrift* montre l'identité ainsi que l'unité de l'identité ($A=A$) et de la non-identité ($A \neq \sim A$), de manière plus élaborée à travers la dialectique interne des deux termes et des propositions. Mais, le contenu concret à être exprimé par ces formules continue de faire défaut. Nous en sommes toujours aux symboles « A », « B » ou aux opérateurs logiques tels que « = » ou « \neq ». Cependant, même si la démonstration hégélienne demeure formelle, elle a le mérite de constituer, à titre de critique de l'idée d'un système philosophique fondé sur une seule proposition qui suppose exprimer l'absolu, le pas intermédiaire entre des systèmes formels de l'identité et un système absolu de l'identité.

Nous allons tout d'abord examiner l'aspect positif de la démonstration hégélienne, avant d'en discuter les aspects qui posent problème.

Le texte *Differenzschrift* peut être considéré comme le coup initial de Hegel contre le projet de fonder un système philosophique sur une proposition inconditionnée - idée qui dominait la scène philosophique postkantienne depuis Reinhold. Lorsque Reinhold affirmait que la philosophie comme système *devrait* être fondée sur une proposition inconditionnée, son projet ne pouvait formuler ce devoir-être de manière concrète et cohérente ; il ne restait, en conséquence, qu'une idée abstraite de fondement.

Plus tard, Fichte commence son système par l'identité absolue du sujet transcendantal et avec la proposition logique de cette identité absolue, à savoir $A=A$. Cette proposition fondamentale de l'identité ouvre la voie à un nouveau trajet philosophique dans lequel Schelling, encore jeune philosophe, démontrait des déductions des catégories kantienne à partir de cette identité fondamentale avant de construire son système de l'idéalisme transcendantal. Par ailleurs, les travaux de jeunesse de Schelling ont contribué à la formation de la dialectique hégélienne que nous allons prendre en compte dans les chapitres ultérieurs.

4.1.1 La critique hégélienne du fondement absolu

De son côté, la critique hégélienne montre la nature insoutenable de cette conception à travers une démonstration dialectique de la proposition fondamentale. Ce faisant, Hegel n'attaque pas seulement *une* formulation de l'identité ; il montre également que la philosophie, si elle veut se constituer comme un système de l'Absolu, doit abandonner tout projet de fondement qui serait exprimé au moyen d'une seule proposition, quelle qu'elle soit.

Hegel souligne, d'une part, que la vérité est dans le tout et, par là, que l'absolu ne peut être exprimé dans une seule proposition. Il souligne d'autre part que toute tentative de fonder l'Absolu sur une proposition fondamentale qui conditionnerait, à son tour, toute une série linéaire de propositions conditionnées, aura pour conséquence/pour effet de mutiler l'Absolu en le rendant dépendant de la série qu'il doit conditionner, et qu'ainsi, l'Absolu sera conditionné. Car, l'absolu comme point de départ d'une série de déterminations, ne serait rien sans la série qu'il conditionne. Par conséquent, l'absolu ne peut pas être pensé sans ce qu'il conditionne ; ce qui revient à dire que l'inconditionné, c'est-à-dire l'absolu dépend du conditionné : il n'est plus ni inconditionné, ni absolu.

On peut y voir le retour de la thématique (ontologique ou cosmologique) kantienne analysée dans la quatrième antinomie, sous sa forme logique : la relation de l'être nécessaire au monde. Comme l'exprimait cette antinomie, si cet être nécessaire appartient à la série des conditions dans le monde, il cesse d'être nécessaire et inconditionné pour devenir une partie conditionnée de la série. Par ailleurs, si l'on affirme que cet être nécessaire et inconditionné n'appartient pas à la

série, alors il ne peut avoir d'effet sur une série avec laquelle il n'a aucun lien. Le point le plus important, comme chaque proposition de réflexion, c'est à dire d'entendement, c'est-à-dire comme proposition conditionnée, présuppose une autre proposition comme sa condition, et cette nouvelle proposition va à son tour en nécessiter une autre ; ainsi, au lieu de parvenir à un fondement absolu, la série va se prolonger à l'infini. Par conséquent, la tentative de fonder le système, ou le tout à partir d'un commencement absolu est de toute manière vouée à l'échec. La seule solution est de penser l'absolu non pas comme un commencement ponctuel, comme le degré zéro d'une série, mais comme une totalité absolue à l'extérieur de laquelle il n'y a rien. De cette manière, on est *dans* l'absolu et on *pense* l'absolu. Mais comment ? La question peut être formulée ainsi : Si l'on est déjà dans l'absolu, alors comment peut-on penser cet absolu sans commencement ni fin, et par *où* doit-on commencer en tant qu'êtres raisonnables finis ? En d'autres mots, quelle est la *méthode* pour penser l'absolu ? Il convient d'examiner le cœur du système, à savoir la *Science de la logique*, pour avoir une réponse claire.

S'il est possible d'évoquer une « méthodologie » hégélienne, elle sera formulée en des termes succincts et n'inclurait qu'une seule règle, celle de commencer par l'immédiat :

C'est ainsi que le commencement doit être absolu ou, ce qui revient au même, abstrait ; il ne doit reposer sur aucune prémisses ni être le produit d'aucune médiation, ni se justifier par aucune raison [*noch einen Grund haben*] ; c'est plutôt lui qui doit être la raison [*Grund*] de toute science. Il doit donc être quelque chose d'absolument immédiat, ou plutôt, l'*immédiat* même.²³⁹

Comme on est toujours déjà dans l'absolu, et comme l'absolu n'a jamais de « dehors », il apparaît évident que le commencement doit être *dans* l'absolu. Mais l'absolu n'est jamais un absolu posé, identique à soi-même ; il est plutôt un absolu qui comporte une différenciation et un devenir dans soi-même. Par conséquent, l'absolu qui marque le commencement est une identité abstraite, c'est-à-dire l'immédiat. La pensée de l'absolu commence à partir de l'immédiat et, tout le reste suit par le propre mouvement du sujet de recherche qui n'est autre que la pensée même. Ainsi, le mouvement de la pensée qui passe par les développements de l'être s'achève en parvenant à l'absolu médiat, à savoir l'absolu *concret*. De cette manière,

²³⁹ Hegel, *Science de la logique*, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1947, t.1, p. 58.

« la ligne de progression scientifique devient circulaire ».²⁴⁰ La démarche hégélienne suit toujours le même tracé : l'immédiat, la médiation et le médiat. La même formule va se présenter dans la dialectique proprement dite et la relation entre l'absolu et la pensée en tant que telle deviendra plus claire. Mais avant de nous pencher sur la question de l'absolu, nous allons exposer la critique hégélienne dans sa forme logique.

4.1.2 La critique logique

Si l'on pose comme identité fondamentale ou comme fondement absolu la proposition $A = A$ à partir de laquelle toute une série ou tout le système sera déduit, cette proposition va demeurer abstraite et unilatérale²⁴¹ puisqu'elle présuppose son opposé. S'il s'agissait là d'une identité pure sans séparation quelconque, alors il ne serait même pas possible de la formuler sous la forme $A = A$, et on ne pourrait l'exprimer que sous la forme d'un A seul. Mais, comme cette identité exprime de manière formelle l'identité absolue du Moi fichtéen ($\text{Moi} = \text{Moi}$), elle exprime l'acte du sujet absolu de se séparer de soi-même, c'est-à-dire l'acte d'introduire la séparation au sein du sujet ; alors, l'expression de l'identité $A = A$ exprime cet être un comme un être séparé, c'est-à-dire en deux parties non-identiques, sous la forme d'un sujet et d'un objet. Par conséquent, la proposition d'identité $A = A$ peut être formulée comme suit :

$$A_{\text{Sujet}} = A_{\text{Objet}}$$

Le sujet et l'objet constituant les deux aspects non-identiques du sujet un et identique, la proposition $A = A$ *présuppose en même temps* $A \neq A$ et se révèle être conditionnée par elle. Pour mieux élucider cet argument, nous en proposons une meilleure démonstration ; cette argumentation étant dialectique, il est possible de la formuler sous la forme d'un dialogue entre une question et une réponse imaginaire, afin que la vérité se manifeste de manière évidente :

Si un interlocuteur affirme que « A est égal à A », alors un autre peut poser la question suivante : « on parle de l'égalité (c'est-à-dire l'identité) *de quoi et de quoi*

²⁴⁰ Hegel, *op. cit.*, p. 61.

²⁴¹ Hegel, *Differenzschrift*, p. 122.

? ». Cette question montre qu'une relation d'identité présuppose déjà une *relation* entre *deux* termes distincts, non-identiques. La distinction peut être opérée à l'intérieur d'un *même* sujet à partir d'un point qui servira de critère pour distinguer un aspect d'un autre. Dans notre cas, le premier aspect est le sujet absolu considéré comme sujet et le deuxième aspect est le sujet empirique considéré comme objet. Par conséquent, le fondement de la possibilité d'affirmer l'identité $A = A$ est en fait la proposition opposée : $A \neq A$! Et la présupposition de cette relation soustrait à la proposition $A = A$ toute revendication d'absoluité et la révèle comme conditionnée par son opposé.

Pour la démarche inverse, dans la proposition de la non-identité, nous allons voir la dialectique beaucoup plus mieux que la proposition d'identité. La proposition de non-identité qui est exprimée sous la forme $A \neq A$ présuppose en réalité une identité originaire simplement du fait qu'elle exprime les deux termes opposés par le même symbole A . Il est également possible d'exprimer cette non-identité par la proposition $A = B$, aussi. Ici, le besoin d'exprimer A et B comme étant identiques relève de la reconnaissance préalable de la non-identité de A et de B . Le fait même que nous sachions que A et B sont différents, non-identiques, c'est-à-dire que $A \neq B$, rend possible l'affirmation selon laquelle que $A = B$.

Par conséquent, la dialectique établie entre l'identité et la non-identité montre bien que chaque proposition abstraite est destinée à être conditionnée par la proposition opposée. D'autre part, étant donné que ni l'une ni l'autre n'exprime *qu'une partie* du tout, ni l'une ni l'autre ne peut à elle seule exprimer l'absolu. Et comme deux moitiés ne constituent pas un tout au niveau de l'entendement, ces oppositions fixes sont prises dans un mouvement de va-et-vient au sein d'un cercle vicieux ; les antinomies de la raison pure sont la meilleure solution que l'entendement puisse trouver : elles ne sont pas des solutions véritables, mais seulement l'expression de l'incapacité de l'entendement. Pour Hegel, ces antinomies ne relèvent pas de la raison qui est « la faculté de la totalité »²⁴², mais de l'entendement qui fixe les oppositions de manière absolue, faute de les concevoir comme « moments » de l'absolu. Il convient de noter au passage, qu'il serait prématuré à ce stade de la pensée hégélienne de parler du subjectif et de l'objectif comme moments de l'absolu. En effet, comme nous allons tenter de le montrer à cette étape de notre

²⁴² Hegel, *Differenzschrift*, p. 131.

travail, bien que les termes opposés peuvent être démontrés dans leur *union absolue*, ils ne sont pas encore pensés comme moments du *mouvement* de l'absolu. En fait, malgré sa critique fondamentale à l'encontre des tentatives d'exprimer l'absolu en une seule proposition fondamentale et des conceptions du système philosophique qui en découle, la *Differenzschrift* présente deux défauts majeurs par rapport à ce qui est développé ultérieurement dans la *Phénoménologie* de manière plus complète :

i) La démonstration reste formelle, donc abstraite. Selon la définition de la tâche de la philosophie, telle qu'elle est formulée dans la *Differenzschrift*, la pensée philosophique relève des oppositions au sein de la pensée *et* de la société pour les réconcilier dans la pensée. Ces oppositions ne sont pas seulement des oppositions philosophiques, intellectuelles ou théorétiques ; elles servent également « de support aux intérêts humains de tout poids » et « se sont transformées en des oppositions différentes au fur et à mesure des progrès de la culture »²⁴³. On voit déjà, avant la *Phénoménologie*, dans laquelle la pensée sera exposée dans son contenu concret, que la philosophie ou la pensée qui n'a, en fait, d'autre sujet qu'elle-même, reflète « l'originalité vivante de l'esprit »²⁴⁴. Être son propre sujet ne revient pas à dire que la pensée se pense elle-même de manière abstraite et vide. En effet, ce dont il s'agit est de penser l'esprit vivant dans ses formes, ou pour employer un terme de la *Phénoménologie*, dans ses *figures concrètes* qui sont des manifestations en opposition à l'identité originelle. Mais, comme nous l'avons indiqué plus haut, le contenu concret ne se manifeste pas encore dans cette démonstration formelle et logique.

ii) Le deuxième défaut, qui découle du premier que nous avons indiqué précédemment, peut être formulé ainsi : comme on le verra dans l'analyse ultérieure de la démonstration formelle de l'identité et de la non-identité, le succès de la démonstration de l'identité ou de l'unité des termes opposés est empêché par le fait que cette démonstration formelle ne parvient pas à démontrer le mouvement ou le *devenir* qui se réalise entre les deux termes opposés. En fait, la démonstration formelle sans contenu concret ne voit pas le devenir concret du contenu ; par conséquent, les métamorphoses qui s'effectuent entre les deux extrêmes de la relation logique restent, en fait, inexpliquées. On parvient à voir l'identité des termes

²⁴³ Hegel, *Differenzschrift*, p. 110.

²⁴⁴ *Op. cit.*, p. 109.

et des propositions opposées et la non-identité des termes identiques, mais on a l'impression que tout se passe soudainement ; en d'autres mots, on ne parvient à voir que les *résultats* de ces métamorphoses, mais *on ne voit pas comment on va de l'un et arrive à l'autre*.

4.2 La tâche de la philosophie

Si l'on en revient à nouveau au besoin de la philosophie²⁴⁵ selon Hegel, lequel besoin se manifeste « si le pouvoir d'unifier disparaît de la vie humaine et si les oppositions perdent leur relation vivante, leur interaction, et gagnent l'indépendance »²⁴⁶, en d'autres termes, quand les termes opposés sont réifiés, il apparaît que la philosophie entre en scène pour « dépasser ces oppositions consolidées »²⁴⁷.

Mais comment dépasser ces oppositions qui ont été consolidées ? Comme Hegel le répète à plusieurs reprises, l'*entendement* qui ne conçoit que les oppositions dans leur opposition absolue et qui ne parvient pas à concevoir l'Absolu, et qui n'opère qu'à travers ces oppositions consolidées ne peut pas les dépasser. C'est la *raison* qui va dépasser et unifier ces oppositions.

Quant à la question de savoir comment la raison peut dépasser les oppositions consolidées, la réponse de Hegel indique ce qui sera pleinement élaboré dans la *Phénoménologie* quelques années plus tard :

...mais du point de vue de la division en deux, il est nécessaire de tenter de dépasser l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité consolidées, ainsi que d'interpréter l'évolution accomplie du monde intellectuel et réel *comme un devenir*, son être comme des produits, *comme un acte de produire*.²⁴⁸

²⁴⁵ Expression d'une grande importance quant à la pensée de *l'identité: le besoin de la philosophie* exprime, d'une part le besoin humain *de* faire de la philosophie et, d'autre part, *ce dont* la philosophie a le besoin. La formulation exprime l'identité des deux aspects, à savoir l'aspect subjectif et l'aspect objectif, de l'activité philosophique.

²⁴⁶ Hegel, *Differenzschrift*, p. 110.

²⁴⁷ *Ibid.*

²⁴⁸ Hegel, *Differenzschrift*, p. 110. (Les italiques sont à moi)

Ces expressions qui indiquent un déplacement de point de vue de l'achèvement fini vers le mouvement, vers le devenir et vers le processus, en délaissant les concepts fixes, font écho aux formulations. Ceci constitue le développement le plus important du système hégélien en comparaison aux textes antérieurs, et à la concrétisation du projet mentionné justement dans sa forme la plus achevée dans la *Phénoménologie de l'esprit* qui verra le jour six ans plus tard. Pourtant, la *Differenzschrift* échoue dans cet aspect, car tout ce qu'elle peut démontrer se résume à l'identité formelle sans pour autant parvenir à montrer le mouvement interne *par lequel* l'identique devient le non-identique et réciproquement.

4.2.1 La *Phénoménologie de l'esprit* et la fin du formalisme

Ce n'est pas par hasard que, dans la Préface de la *Phénoménologie*, Hegel critique Fichte et Schelling de formalisme²⁴⁹ et affirme que « le caractère insuffisant du formalisme (...) ne disparaîtra pas de la science tant que la connaissance de l'effectivité de l'absolu n'aura pas parfaitement pris la claire mesure de sa nature. »²⁵⁰ A travers cette affirmation, Hegel souligne qu'on ne dépassera jamais les limites du formalisme en parlant de l'identité (abstraite et vide) de l'absolu, et que pour parvenir/aboutir à une pensée véritable, il faut viser l'effectivité (*Wirklichkeit*) de l'absolu. L'effectivité désigne ce qui est effectif, ce qui produit, ce qui se meut derrière l'apparence, ou plus précisément, ce qui se produit comme phénomène.

Cette nouvelle formulation de la tâche de la philosophie est complétée par l'injonction que le vrai doit être pensé non seulement comme *substance*, mais également comme *sujet*. Toujours dans le cadre de la subjectivité, ce qui faisait défaut à l'époque de la *Differenzschrift* pour penser l'absolu dans son mouvement, se présente maintenant comme l'identité vivante de la substance et du sujet.

Mais cette fois-ci, cette identité n'est pas posée comme identité formelle et vide, et il est à présent possible de fonder son mouvement interne. Le sujet est la négativité simple, c'est-à-dire :

²⁴⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991, p. 37 (PhG XIX).

²⁵⁰ *Ibid.*

La substance vivante n'est, en outre, l'être qui est *sujet* en vérité, ou, ce qui signifie la même chose, qui est effectif en vérité, que dans la mesure où elle est le mouvement de pose[r] de soi-même, ou encore, la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. Elle est en tant que sujet la pure *négativité simple*, et par là même précisément la scission du simple, ou le redoublement en termes opposés, qui à son tour est la négation de cette diversité indifférente et de son opposition²⁵¹

A travers le sujet conçu comme négativité simple, le moteur du devenir de l'absolu est enfin trouvé : c'est « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif »²⁵², c'est-à-dire ce qui est proprement effectif dans l'esprit. Par là, ce qui demeurerait dans la *Differenzschrift* à l'état de promesse non tenue et sans contenu trouve sa formulation et sa démonstration concrètes : « Le vrai est le Tout. Mais le tout n'est que l'essence s'accomplissant définitivement par son développement. »²⁵³

Cependant, ce mouvement, ou ce développement, n'est pas un mouvement effectué sur une ligne droite qui s'étendrait vers un infini indéterminé, bien que le mouvement de l'esprit vivant ne s'arrête jamais. L'esprit ne se perd pas dans une altérité infinie et absolue, il est toujours « chez soi ». Bien qu'on doive supposer une altérité pour pouvoir penser tout mouvement puisque, pour qu'il y ait du mouvement, celui-ci doit s'effectuer d'un point vers un *autre*, ce point d'arrivée ne se situe pas dans un au-delà, car auquel cas, cela reviendrait à détruire tout discours d'identité. Comme c'est le cas dans le développement d'un être vivant, l'organique devient autre à soi-même en devenant soi-même : l'arbre est l'autre de la graine mais il l'est en même temps comme son *effectivité*. Hegel conçoit de la même manière l'Absolu tout entier avec sa réalité et sa pensée : quelque chose d'analogue à l'organique, à la vie qui se différencie au sein d'elle-même.

La formulation de l'Absolu comme un tout et non comme un au-delà inaccessible introduit/souligne un autre point très important dans le cadre de notre thèse : l'inséparabilité du fini et de l'infini, en d'autres termes, l'annulation de la séparation et de l'opposition entre l'immanent et le transcendant. Formuler l'absolu comme un tout en devenir permet de dépasser l'antinomie à laquelle se confronte

²⁵¹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 38 (PhG XXI).

²⁵² *Ibid.*

²⁵³ *Op. cit.*, p. 39 (PhG XXIII).

l'entendement lorsqu'il tente de penser ensemble le fini et l'infini, le conditionné et l'inconditionné. L'absolu en tant que tout en devenir ne se trouve pas dans un au-delà absolu, séparé du monde fini, mais il rend possible la pensée d'une unité où tout mouvement, toute activité finie se trouve déjà dans l'infini, ou plus précisément, dans l'absolu. Comme on se meut dans un cercle clos où l'on peut aller infiniment plus loin et toujours cependant se trouver « dedans », même si l'on pense abstraitement, on vit et pense, en tant qu'être fini, dans la substance infinie sans pourtant s'en départir.

4.3 Les mouvements de la terminologie hégélienne

Au moins dans sa première partie qui précède la discussion sur les différences entre les systèmes de Fichte et de Schelling, le texte de la *Differenzschrift* se sert de manière exclusive de la terminologie kantienne. En fait, cette terminologie est tellement dominante que l'on pourrait même affirmer qu'il est pour l'instant impossible de parler d'une terminologie proprement hégélienne.

L'on observe effectivement une opposition entre les facultés d'entendement et celles de la raison, et nous ajouterons que Kant les a également pensées de manière opposée. Tandis que l'entendement est la faculté limitée et la faculté des limites dans le sens qu'il fonctionne à travers les limites fixées comme c'est également le cas chez Kant,²⁵⁴ la raison, au contraire, ne s'arrête jamais aux limites du conditionné et les dépasse vers l'unité absolue inconditionnée.²⁵⁵

Hegel fait écho à Kant en ces termes :

La philosophie, comme totalité de savoir produite par la réflexion, devient un système, un tout organique des concepts, dont la loi suprême n'est pas l'entendement, mais la Raison. L'entendement doit présenter de façon correcte les termes opposés de ce qu'il pose, ses propres limites, son fondement et sa condition ; en revanche, la Raison unifie ces termes en contradiction, elle les pose tous deux ensemble et les dépasse tous deux.²⁵⁶

²⁵⁴ Pour ne donner qu'un exemple, **Crp**, A 327/ B 383.

²⁵⁵ Voir, entre autres, **Crp**, A 326 / B 382.

²⁵⁶ **Differenzschrift**, trad. fr. p. 121.

Ce qu'il y a d'important ici, ce n'est pas seulement le parallélisme terminologique que l'on observe entre Kant et Hegel concernant les notions d'entendement et de raison, mais également le fait que la conception hégélienne du système partage le même registre que celui de Kant, tel qu'il est donné dans l'« Architectonique de la raison pure »²⁵⁷.

Il est fort probable qu'en élaborant sa pensée, Hegel avait toujours à l'esprit l'idée du système kantien et, s'il ne s'agit pas encore de *son* système achevé, il pense toujours à partir du *paradigme* du système hérité de Fichte et de son ami Schelling. Mais sa terminologie, ou si l'on veut, sa « boîte à outils » conceptuelle subira des transformations importantes au cours de la trajectoire suivie par sa pensée, trajectoire dont nous pensons qu'il est utile de remarquer/souligner les arrêts, ou les nœud significatifs. On peut dire qu'en construisant la pensée philosophique en système, Hegel demeure kantien, même s'il ne l'est plus quant à sa méthode et au contenu du système. En fait, l'idée kantienne du système, c'est-à-dire « l'unité des diverses connaissances sous une Idée » trouve sa réalisation la plus complète d'une part dans *La Science de la logique* qui a pour idée centrale, ou suprême, l'idée de l'*Idée* même, et d'autre part dans *L'Encyclopédie* où l'esprit est exposé à travers ses moments subjectif, objectif et absolu.

Mais, outre la différence mentionnée dans le paragraphe antérieur, il convient d'ajouter que, tandis que les inférences dialectiques de la raison, ou, cela revient au même, l'emploi *théorique* de la raison qui vise une connaissance quelconque, mène inévitablement chez Kant à l'illusion transcendantale, cette faculté suprême humaine est la seule faculté qui, chez Hegel, peut dépasser les limites de l'entendement et mener vers le seul savoir véritable, c'est-à-dire celui de l'absolu.

Pourtant, si l'on examine la terminologie de la *Phénoménologie* et les changements qui ont lieu par rapport aux textes antérieurs au système, plusieurs points méritent attention. Tout d'abord, la primauté et la supériorité de la raison comme faculté humaine laissent place à l'esprit qui est supérieur à la raison. Cette fois, la raison est toujours la raison kantienne dans le sens où elle est la faculté suprême de l'être humain ; mais, elle est l'objet d'une évaluation critique qui vise à montrer ses défauts. Elle est certes la raison moderne, mais elle est aussi la raison

²⁵⁷ Cf. Crp, A 832 / B 860, A 833 / B 861.

individuelle, dépourvue de conscience historique. La raison est réduite au niveau de l'instinct, ce qui veut dire qu'elle manque de réflexivité : bien qu'elle se cherche elle-même dans la nature et dans l'élément de l'être, c'est-à-dire de la choséité immédiate, elle n'a pas conscience de son entreprise. Toute la partie de la *Phénoménologie* consacrée à la raison, dans son usage aussi bien théorique que pratique, est une série d'attaques sévères qui visent l'exposé des impasses de la raison moderne, anhistorique.

En raison de sa nature isolée, à savoir limitée, et son rattachement nécessaire à la chose immédiate, la raison ne connaît ni accepte la transcendance qui est le domaine de l'historique, du social, bref, de l'*esprit*. C'est pourquoi, c'est l'esprit, et non la raison qui atteindra le savoir absolu. Pourtant, il est nécessaire de souligner que par esprit, Hegel ne pense pas à une *faculté* humaine comme le sont l'entendement et la raison. L'esprit est, d'une part :

la *substance* et l'essence universelle, identique à soi, perdurante –il est le *fondement* et *point de départ* non déplacé et non dissous de l'activité de tous- et leur *but* et *finalité* comme en soi pensé de toutes les consciences de soi. –Cette substance est pareillement l'*œuvre* universelle qui s'engendre par l'*activité* de tous et de chacun comme leur unité et identité, car elle est l'être *pour soi*, le Soi-même, l'activité.²⁵⁸

Alors l'esprit est raison²⁵⁹, mais il l'est à partir du moment où la raison prend conscience de soi-même comme toute *réalité effective*. On peut même affirmer que tant que la raison est conçue comme une simple faculté humaine, coupée de son histoire et de sa vérité, elle est la raison moderne abstraite. Mais dès que la raison dirige son regard vers elle-même et devient pour-soi, alors elle n'est plus une simple faculté humaine, mais elle se voit comme elle est véritablement : la raison gouvernant le monde dans différentes formes historiques, ou plus précisément, la *raison comme monde*.

D'autre part, l'esprit se réalise sous la forme de la conscience de soi, une conscience de soi qui est, dans son fondement, « un *Je* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Je* ». ²⁶⁰ L'esprit est non seulement l'unité de l'être et de la raison, mais il

²⁵⁸ Hegel, *Phénoménologie*, p. 300 (PhG 377-378).

²⁵⁹ *Phénoménologie*, p. 299 (PhG 376).

²⁶⁰ *Phénoménologie*, p. 149 (PhG 113).

est aussi l'unité des consciences de soi comme société. Il est la conscience de soi qu'a une société de soi-même (Nous), mais cette conscience est partagée et réalisée en chacun, qui est un membre de cette société (Je).

Cependant, les transformations et les déplacements terminologiques ne s'arrêtent pas là. Après la *Phénoménologie*, après l'introduction au système, un nouveau concept va apparaître comme concept central du système hégélien : l'*Idée*. En tant que concept suprême, l'*Idée* exprime « l'unité du concept et de l'objectivité ».²⁶¹ Par conséquent pour Hegel, l'*Idée* n'est pas un concept abstrait, une entité appartenant à la raison seule, mais *la* réalité telle qu'elle est *conçue* par la raison. Il n'est pas surprenant que les exemples choisis par Hegel pour illustrer l'*Idée* sont des entités qui expriment une communauté et une historicité : ce sont l'Etat et l'Eglise²⁶² où la réalité (l'Eglise ou l'Etat effectifs, concrets) et le concept (union du fini et de l'infini, du particulier et de l'universel) coïncident. Dès que les deux éléments cessent de coïncider, dès que l'objectivité, la réalité se sépare de son concept, alors l'Etat ou l'Eglise ou une entité quelle qu'elle soit, vont également périlcliter et s'éloigner de la vie des hommes vers leur propre fin, qui n'est autre que d'être l'ossuaire de l'histoire du monde.

Mais, après une observation plus détaillée, il apparaît que ce dont il est question est plus que le déplacement d'un concept vers un autre plus abouti. On ne peut comprendre la raison qui motive l'introduction d'un nouveau concept sans porter attention au mouvement de la pensée hégélienne dans et en dehors de l'idéalisme allemand.

L'aventure de la pensée hégélienne depuis ses débuts jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit* se situe toujours dans le cadre défini par l'effort de dépasser la philosophie kantienne par un système qui est fondé sur la subjectivité absolue. Hegel demeure kantien dans sa problématique (c'est-à-dire construire un système qui va fournir un fondement à l'unité de l'expérience ainsi qu'à l'unité de la raison théorique et pratique) mais il dépasse les limites de la philosophie transcendantale (à savoir que Hegel réintroduit la transcendance dans la philosophie théorique) comme l'ont fait Fichte et Schelling avant lui. Dans ce contexte, le concept kantien de raison, qui était au début suffisant pour critiquer la philosophie

²⁶¹ Hegel, *Science de la logique*, t. II, p. 463.

²⁶² *Ibid.*

kantienne supposée être fondée sur l'entendement, va être remplacé, dans la *Phénoménologie*, par le concept de l'esprit qui comprend ce qui fait défaut non seulement dans le concept de raison, mais également dans toute la philosophie kantienne. La succession dont il est question dans la *Phénoménologie* avant le chapitre propre sur l'esprit n'est pas une succession *chronologique* mais une succession *logique* de formes de la pensée qui sont exposées dans leur *mouvement interne*. S'il y a une histoire et une historicité dans la *Phénoménologie*, et l'historicité commence par le chapitre de l'esprit, il s'agit plutôt d'une histoire (*Geschichte*) dans le sens du récit d'un *avènement* (*geschehen*) de la pensée dans ses propres figures, plutôt qu'une succession dans le temps. Le fait que l'introduction des exemples historiques ne suit pas l'ordre chronologique des faits historiques en est la preuve la plus évidente.

D'ailleurs, le remplacement du concept d'esprit par le concept d'Idée, après la *Phénoménologie*, est d'une toute autre nature que le remplacement de la raison par l'esprit. D'autre part, la compréhension de la raison qui motive cette nouvelle préférence est liée étroitement au déplacement de point de vue à l'intérieur du système hégélien dans son développement.

Comme nous l'avons indiqué plus haut, le projet de la *Phénoménologie* a pour point de départ le dépassement et l'achèvement de la philosophie kantienne par un système de la subjectivité, une entreprise que Hegel partage avec Fichte et Schelling. C'est pourquoi nous avons proposé d'employer le terme « idéalisme allemand » pour la période limitée à l'activité philosophique à Jena (approximativement entre 1790 et 1800). Selon nous, la *Phénoménologie*, conçue comme parachèvement de cette activité, demeure dans le même cadre et la solution qu'elle trouve pour construire le système d'identité s'exprime à travers le concept de l'esprit et l'histoire de son devenir. Le concept de l'esprit constitue l'expression et le fondement du système hégélien de la subjectivité absolue. L'esprit n'est pas tel ou tel sujet singulier, mais il est *la* subjectivité qui peut, seule, faire l'expérience de l'absolu. La *Phénoménologie* est l'histoire de ce trajet de la subjectivité à travers ses erreurs (c'est-à-dire les apparentes oppositions) vers le savoir absolu, vers le savoir *de* l'absolu.

Mais ce voyage *vers* l'absolu n'est pas l'absolu lui-même, pensé par lui-même. Le voyage du fini vers l'infini n'est pas l'infini, c'est-à-dire l'absolu pensé en son infinité, en son infini mouvement. Pour accomplir cela, il faut changer de perspective, quitter la trajectoire de la subjectivité et diriger le regard vers l'absolu même qui trouve son expression dans le concept hégélien de l'*Idée*.²⁶³ C'est pourquoi, selon nous, ce nouveau changement de termes ne correspond pas au remplacement d'un concept devenu inapte par un concept plus parfait ; cette fois-ci, ce remplacement va plutôt de pair avec le changement de perspective, et peut-être de paradigme, au sein de la pensée hégélienne. Pourtant, ce remplacement, au sens de changement de perspective ne détruit jamais l'unité du système hégélien. Tous ces concepts particuliers sont, en réalité, les différents aspects de l'absolu dans ses particularités. Hegel va exprimer ceci beaucoup plus clairement dans un texte plus tardif qui est composé des notes de ses étudiants à Berlin : « L'idée ou la raison est aussi la notion [*Begriff*], mais de même que la pensée se détermine comme notion, la raison se détermine comme pensée subjective. »²⁶⁴ Par conséquent, la raison est toujours déterminée comme quelque chose de subjectif, mais elle n'est pas la raison isolée et abstraite d'un sujet individuel ; dans la perspective de l'absolu, elle appartient à la partie de la subjectivité totale. Ainsi, l'Idée non seulement contient de la réalité (contrairement à Kant), mais elle se présente également comme l'unité de l'objectif et du subjectif, à savoir l'absolu.

4.4 La formation de la dialectique hégélienne

4.4.1 La triade infâme : Thèse, Antithèse, Synthèse

Plus elle est compliquée et difficile, plus toute philosophie est sujette aux incompréhensions, mécompréhensions, vulgarisations, et ainsi confrontée au risque de perdre son contenu ainsi que son sens. En général, ces « erreurs » de lecture et de compréhension sont attribués, avec une vanité non négligeable, aux « amateurs », aux lecteurs ordinaires, bref, au public. Pour les non-spécialistes, Platon est le philosophe de la doctrine des Idées, Marx est le théoricien et l'initiateur du marxisme, Heidegger est le fondateur de l'existentialisme, et ainsi de suite. La

²⁶³ Hegel, *Science de la logique*, t. I, p. 57.

²⁶⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. J. Gibelin, folio « essais », t. I, p. 119.

discussion inaugurée par ces erreurs trouve sa forme standardisée et définie dans la scolastique d'aujourd'hui, à savoir dans l'activité académique de publication.

Mais, en matière d'ignorance aussi bien du public que des milieux académiques- à l'exception des spécialistes du sujet-, celle qui concerne/touche Hegel fournit sans doute le meilleur exemple. Comme l'illustre parfaitement Terry Pinkard au début de sa préface à la biographie de Hegel²⁶⁵, celui-ci est un philosophe idéaliste qui est « mis sur ses pieds » par Marx le matérialiste, qui se fait l'apologiste de l'Etat de Prusse, de l'absolutisme, du nationalisme, du militarisme, etc. Il semble qu'il y ait deux Hegel : d'un côté, le personnage historique et le philosophe qui se révèle à travers ses écrits, de l'autre, son image renversée qui est exactement le négatif, ou l'opposé du premier.

L'une des mécompréhensions liées à Hegel, probablement la plus célèbre, concerne la triade *Thèse-Antithèse-Synthèse*. Bien qu'elle soit totalement absente de l'œuvre hégélienne, cette triade est toujours attribuée au philosophe, sans qu'on prenne la peine de savoir si l'on comprend quoique ce soit par ces termes ou non.

Il y a plusieurs raisons à cette mécompréhension largement répandue. Tout d'abord, la difficulté du style hégélien ne permet pas de consulter les textes à leur source et nécessite une aide être compris. L'une de ces aides les plus anciennes est celle de Heinrich Moritz Chalybäus, qui est pourtant lui-même l'initiateur de ce malentendu. En effet, dans son livre *Historische Entwicklung der speculativen Philosophie von Kant bis Hegel* (première édition 1837) [Le Développement historique de la philosophie spéculative de Kant à Hegel], Heinrich Moritz Chalybäus a caractérisé la dialectique hégélienne en ces termes mêmes. Dans son exposé, Chalybäus semble présenter la philosophie hégélienne en adoptant les termes de l'idéalisme transcendantal de Fichte. Lorsqu'il résume la *Science de la logique*, l'être immédiat devient « la *position* absolue », en tant que « commencement absolu du système »²⁶⁶ ; de plus, la dialectique du chapitre sur l'être, à savoir celle de l'être, du néant et du devenir, est présentée comme étant « la première et la plus difficile thèse-antithèse-synthèse ».²⁶⁷ Toutefois, il est assez surprenant que, tandis que

²⁶⁵ Terry Pinkard, **Hegel. A Biography**, Cambridge UP, 2001.

²⁶⁶ Chalybäus, **Historische Entwicklung der Speculativen Philosophie**, 2^e éd. 1839, p. 324. (Les italiques m'appartiennent) Il faut également noter qu'au lieu du vocabulaire allemand (à savoir *Satz* et *Gegensatz* pour thèse et antithèse), Chalybäus emploie les termes de *These*, *Antithese* et *Synthese*.

²⁶⁷ Chalybäus, **op. cit.**, p. 328.

Chalybäus exprime le système hégélien par des termes qui sont étrangers à Hegel, son exposé tente de souligner l'originalité et l'importance de la « méthode » hégélienne. Chalybäus distingue la « vraie méthode » dialectique selon laquelle il doit y avoir une « relation interne essentielle » entre les moments, de la « [méthode] synthétique bien connue » où les moments opposés restent séparés sans entrer dans une relation véritable²⁶⁸. De plus, Chalybäus souligne, toujours à partir de la dialectique de l'être, l'identité des moments de « thèse » (en tant qu'indéterminé) et d'« antithèse » (en tant que déterminé)²⁶⁹ et affirme qu'une synthèse superficielle ne constitue jamais la véritable dialectique. Curieusement, à l'exception de sa conception de la terminologie et de la méthodologie hégéliennes, l'exposé de Chalybäus n'est pas aussi étranger à Hegel que l'on serait tenté de le croire. Par ailleurs, quand il remplace la terminologie hégélienne par la triade, disons, « synthétique », Chalybäus ne fournit aucune explication comme si cette terminologie était déjà courante et était peut-être même devenue un lieu commun. Par conséquent, ce remplacement terminologique n'est peut-être pas une initiative strictement personnelle de Chalybäus. On ne peut s'empêcher de se demander si Chalybäus aurait exposé la dialectique hégélienne de la même manière s'il avait su la conséquence qu'elle aurait sur la réception de Hegel. Toujours est-il que, par négligence ou non, Chalybäus s'est inscrit dans l'histoire comme le responsable d'un malentendu qui aura un impact sur les spécialistes de Hegel pendant deux siècles.

L'importante popularisation du discours marxiste, plus particulièrement durant le 20^e siècle, constitue une deuxième étape dans la « petite histoire » de ce malentendu. Cette popularisation a permis de distinguer Hegel des philosophes oubliés de sa génération, mais la réputation que lui a conférée la littérature marxiste a fait de lui un auxiliaire soumis qui demande à être corrigé par le marxisme. Si l'on suit Chalybäus, l'emploi de cette même triade terminologique a consolidé la réception populaire de Hegel à travers ces concepts.

Mais est-ce là la seule raison à cette complète ignorance qui a duré plus de deux siècles ? Les conditions historiques qui ont inauguré et popularisé cette terminologie ont été données dans les paragraphes précédents ; elles restent, néanmoins, extérieures à la philosophie et se révèlent insuffisantes si l'on se

²⁶⁸ Chalybäus, **op. cit.**, p. 402.

²⁶⁹ Chalybäus, **op. cit.**, p. 405.

demande la raison pour laquelle Chalybäus a transformé la terminologie hégélienne. Pourquoi ne pas conserver la terminologie proprement hégélienne et la remplacer par une autre ? Les réponses qui suggèrent le besoin de simplicité et d'intelligibilité (explications toujours données par des professeurs non-spécialistes qui imaginent certainement que le fait de remplacer un terme ardu par un terme absolument erroné favorisera sa compréhension) ne semblent pas fournir une explication plus claire. Le texte hégélien est-il devenu plus aisé et plus lisible grâce à cette seule transformation ? Cette triade constitue-t-elle le point le plus difficile du style de Hegel ? Tout devient-il transparent une fois un terme remplacé par un autre ? Par ailleurs, pourquoi choisir la triade *Thèse-Antithèse-Synthèse* à défaut d'autres termes ?

Selon nous, il sera possible de comprendre et de résoudre ce problème en répondant à la dernière question. Pour quelle raison Chalybäus a-t-il employé cette terminologie et à qui a-t-il emprunté ces termes ? Cet emprunt a été bien évidemment fait aux philosophes contemporains de Hegel, aux penseurs de l'idéalisme allemand.

Comme nous l'avons souligné, les termes « thèse », « antithèse » et « synthèse » apparaissent dans différentes combinaisons, à la fois dans les textes de Kant, de Fichte et de Schelling. Cependant, chez Kant, nous rencontrons uniquement les termes « thèse » et « antithèse ». Les antinomies de la raison où ces termes se manifestent ne se résolvent pas dans une synthèse. En matière de synthèse véritable, c'est à Schelling et non à Kant qu'il revient d'en montrer de manière persuasive la dialectique totale/complète : il s'agit de la dialectique des catégories de l'entendement où dans chaque groupe, la synthèse des deux premières catégories engendre/fournit la troisième. En réalité, ceci avait été affirmé par Kant lui-même, mais c'est Schelling qui parvient à montrer la relation et le mouvement par lesquels la synthèse s'effectue dans l'unité du sujet transcendantal²⁷⁰.

On peut ainsi affirmer que même si Kant fournit une dialectique au sens positif, ce point demeure caché et l'on ne voit pas de synthèse apparente dans le texte kantien. Mais si l'on se penche sur les textes de Fichte et de Schelling, l'on s'aperçoit que cette triade est omniprésente. Et quand Chalybäus voyait la triade hégélienne au lieu de Thèse-Antithèse-Synthèse, il a dû penser qu'il s'agissait de la

²⁷⁰ Voir Schelling, « Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général », trad. Marc Kaufmann, **Premiers écrits**, PUF, 1987, pp. 13-43.

version hégélienne de la triade *originale* et choisir celle-ci afin de rendre manifeste la continuité entre les pensées de ces philosophes. Pourtant, il importe de mettre l'accent sur un point relatif à la dialectique hégélienne et à sa terminologie, un point auquel nous allons revenir toute suite après l'explication de la terminologie hégélienne : les rôles de Fichte et de Schelling sont tellement importants que toute lecture qui réduit leur rôle à une influence terminologique constituée, pour le moins, une grave négligence.

4.4.2 La Triade et la dialectique hégéliennes

Nous avons argué plus haut que la *Differenzschrift* conservait la terminologie kantienne, ainsi que celle de Fichte et de Schelling. Les termes de thèse, d'antithèse et de synthèse étant les termes employés par tous les trois philosophes, on voit évidemment ces concepts dans la *Differenzschrift* aussi. Mais les occurrences de ces termes sont toujours limitées aux instances où Hegel discute des autres philosophies que la sienne. Cette terminologie disparaît lorsqu'il développe sa propre pensée.

Il convient de noter qu'elle disparaît mais qu'elle ne laisse place à aucune terminologie nouvelle. Il faut attendre l'introduction du système, à savoir la *Phénoménologie de l'esprit*, pour que la terminologie proprement hégélienne fasse jour. Concernant la célèbre triade et toute la terminologie hégélienne, la *Phénoménologie* est le texte où tout se fixe ; une fois décidée, cette terminologie sera utilisée sans exception durant le reste de la vie du philosophe.

Quelle est cette transposition hégélienne et quels avantages supposés sont à y être gagnés ? Pour y répondre, examinons de plus près les deux triades en comparaison avec la version allemande :

Les termes hégéliens		
	en allemand	en français
Thèse	<i>An-sich</i>	En-soi
Antithèse	<i>Für-sich</i>	Pour-soi
Synthèse	<i>An-und-für-sich</i>	En-et-pour-soi

On observe qu'au lieu d'employer la même terminologie que celle de ses contemporains, Hegel introduit une toute autre terminologie qui n'a rien à voir avec l'ancienne. Il semble que les termes hégéliens ont été remplacés parce qu'ils ne sont pas transparents comme les autres. Les termes « en-soi », « pour-soi » et, l'expression la plus surprenante, à savoir « en-et-pour-soi », demeurent opaques ; par ailleurs, il semble qu'au contraire les termes « thèse », « antithèse » et « synthèse » sont beaucoup plus transparents et intelligibles.

Pourtant, est-ce vraiment le cas ? La terminologie ancienne est-elle plus significative que la nouvelle ? En outre, est-elle plus intelligible parce qu'elle permet de les comprendre dans leur unité originelle ? Les trois moments cités sont toujours des variations d'une même « thèse » et l'on suppose voir clairement leur dialectique.

Cependant, n'est-ce pas déjà le cas avec la terminologie de Hegel ? La raison pour laquelle Hegel a transposé sa terminologie, la réponse à la question « pourquoi », est beaucoup plus évidente que l'on ne le croyait : elle est sous nos yeux, à condition que l'on sache où diriger notre regard. Or, pour savoir où diriger notre regard, il convient de se rappeler certains points cruciaux de la pensée hégélienne qui sont relatifs à la subjectivité.

Nous avons précédemment observé la découverte de la dialectique *en mouvement* et le contenu concret de la pensée sous la forme de deux achèvements qui ont permis au système hégélien d'acquérir sa forme ultime. En réalité, ces deux achèvements sont complémentaires, au sens où ils présentent deux aspects d'une même chose. La dialectique se débarrassait de sa nature statique grâce à l'idée que c'est l'esprit en tant que pure négativité qui met en mouvement l'être (substance en tant que sujet) et l'objet de pensée n'était rien d'autre que la pensée elle-même. Ainsi, par ces deux aspects réunis, la tâche de la philosophie se présente comme étant la pensée de l'Absolu dans son propre mouvement absolu.

Si l'on observe à nouveau notre triade, on peut voir de manière très évidente qu'elle n'exprime rien d'autre que cela même :

An-sich

En-soi

Für-**sich**Pour-**soi**An-und-für-**sich**En-et-pour-**soi**

Ce qui est commun aux trois moments est le même *soi* dans son mouvement dialectique. La triade hégélienne exprime précisément cela. L'unité des trois moments est fondée sur la subjectivité identique à elle-même, et le mouvement dialectique, le passage d'un moment à un autre est encore une fois fondé par la même subjectivité, cette fois-ci subjectivité comme pure négativité, donc mouvement infini.

Si l'on compare cette triade avec la précédente, on peut clairement voir que la triade hégélienne a des avantages sur l'ancienne et qu'elle est plus apte au système. Tout d'abord, même si la thèse est l'élément commun dans l'ancienne triade, elle pose deux problèmes fondamentaux qui, aux yeux de Hegel, ont constitué un obstacle aux systèmes de Fichte et de Schelling :

Tout d'abord, la triade ancienne reste *formelle* ; elle est dépourvue de tout contenu quel qu'il soit, ce qui revient à dire qu'on n'a aucune idée de la thèse. Si Hegel avait continué d'employer la même terminologie, il n'aurait pu rompre avec le formalisme qu'il avait si sévèrement critiqué chez Fichte et chez Schelling. Le formalisme en question remonte, y compris sur le plan terminologique, jusqu'à la pensée de Reinhold, à savoir celle du *Grundsatz* qui est la proposition fondamentale du système de la philosophie scientifique. Par conséquent, en changeant son vocabulaire, Hegel semble empêcher le formalisme également sur le plan terminologique.

Deuxièmement, on ne connaît pas non plus l'antithèse puisque celle-ci semble arriver « du dehors », telle une entité absolument différente et séparée de la thèse. Comme les mots utilisés le montrent clairement, le deuxième moment est défini comme étant absolument opposé au premier. Mais une telle sorte d'opposition absolue est attribuée à l'entendement qui fixe et absolutise les oppositions, lesquelles sont toujours relatives et se trouvent au sein de la même subjectivité identique (ceci constituait la critique de Chalybäus lui-même à l'encontre de la méthode « synthétique » !). C'est essentiellement la raison pour laquelle le système de Fichte échouait. Lorsque Fichte posait le moi et le non-moi comme étant absolument opposés, il pensait toujours dans les limites de l'entendement et ne pouvait pas

surmonter cette opposition absolue : « Cette synthèse (...) reste inévitablement incomplète si les deux premiers principes opèrent comme des activités *absolument opposées* »²⁷¹.

Par conséquent, l'on peut affirmer qu'il n'y a pas d'opposition absolue chez Hegel. L'opposition s'effectue dans le même sujet et aucune partie n'est absolument étrangère à l'autre. C'est pourquoi le deuxième moment, à savoir le « pour-soi », ne signifie nullement une opposition rigide, mais une *relation* de soi à soi-même : le soi devient *objet pour soi* dans son altérité. Il n'est pas la négation absolue de soi, mais la négation de l'« en-soi » abstraite, sans détermination. C'est la raison pour laquelle, Hegel nomme le premier moment l'« universel abstrait » ou parfois l'« être », afin de souligner également son immédiateté.

Le deuxième moment est la négation même au sein de l'identité abstraite et par laquelle l'essence se manifeste en niant l'être immédiat. Le « pour-soi » introduit l'altérité sur deux niveaux :

Premièrement, le soi devient un autre pour soi-même. Ainsi, le pour-soi est en même temps un *pour-autre* : l'autre pour soi.

Mais être pour-autre signifie en même temps *soi pour l'autre* : c'est le domaine de la différenciation, de la particularisation : « La chose est (...) *pour soi* ; mais elle est aussi *pour un autre* ; entendons qu'elle est pour soi un *autre* que ce *qu'elle* est pour un autre »²⁷².

Et troisièmement, le moment ultime, l'« en-et-pour-soi » est l'universel concret qui réunit l'être et l'essence, le concept véritable, l'absolu par rapport aux moments subjectif et objectif. Il s'agit de l'unité concrète établie à travers le mouvement propre de l'esprit qui se divisait en deux pour retourner enfin à soi-même.

Ainsi, il semble que nous soyons parvenus à penser la triade hégélienne dans son essence propre. Mais si l'on regarde de plus près, on pourra noter que nous l'avons uniquement pensé sous un aspect de la totalité, et que notre analyse reste unilatérale puisque nous avons uniquement pensé l'*identité* : nous avons montré le

²⁷¹ **Differenzschrift**, p. 140 (Les italiques m'appartiennent).

²⁷² **Phénoménologie**, p. 111.

sujet identique à travers les moments dialectiques, mais pour que notre analyse soit complète, il reste à penser l'autre aspect, c'est-à-dire la perspective de la non-identité.

L'identité implique une continuité sans changement ou plus précisément, une continuité *dans* le changement. Lorsque quelque chose change, une autre demeure inchangée, voire même statique, sans aucun mouvement. Cependant, la dialectique veut dire mouvement, mouvement de la pensée et de l'être en même temps. Même si nous prétendons que nous avons fondé la terminologie dialectique de Hegel, nous ne l'avons fait qu'à travers l'identité du sujet. Et même si nous prétendons que nous avons montré le mouvement dialectique du sujet en trois « étapes », notre exposé s'appuie unilatéralement sur l'identité du sujet qui ne présente, en effet, aucun mouvement en soi. Par conséquent, il nous faut penser le même tableau du point de vue de la non-identité afin que la dialectique et notre exposé soient complets.

Par conséquent, comment penser la non-identité et le mouvement dans la triade hégélienne ? Observons à nouveau les termes suivants :

en-soi	an-sich
pour-soi	für-sich
en-et-pour-soi	an-und-für-sich

Cette fois-ci, nous avons souligné les prépositions au lieu du pronom personnel et nous pensons que la non-identité, le mouvement, et surtout la *relation* sont précisément exprimés à travers elles. Examinons premièrement l'« en-soi ». L'élément de l'être, l'en-soi ne présente aucune relation, aucun mouvement au sein du même et ne dépasse pas les limites de l'immédiat. L'en-soi est l'être statique, « tel qu'il est ».²⁷³ Il est impossible de parler de différenciation, ni d'aucune relation quelle qu'elle soit à cette étape. D'autre part, afin d'illustrer l'importance de cette identité abstraite pour Hegel, on peut consulter ses journaux de jeunesse où il exprime son affection (!) pour la nature : contrairement aux inclinaisons de ses pairs qui, sous l'influence indéniable du romantisme, voyageaient dans les montagnes,

²⁷³ Si nous convions un autre philosophe qui est plus proche de Hegel qu'il ne le pense, à savoir Sartre, nous pouvons observer dans la pensée de celui-ci la même conception de l'en-soi. En effet, pour Sartre également, l'en-soi signifie l'être passif et immédiat, sans aucune relation à soi-même/lui-même. Voir Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, pp. 31-32.

Hegel les détestait. Il exprime son dégoût à leur égard dans son journal par cette phrase brève : « *Es ist so* », « C'est comme ça »²⁷⁴. Les montagnes, elles sont, et c'est tout, il n'y a rien à y déceler sauf leur être indifférent.

En ce qui concerne la préposition « pour », le mouvement de différenciation, de bifurcation au sein de l'être et la relation avec l'altérité sont exprimés de la manière suivante : premièrement, le soi devient *pour* quelque chose d'autre, même si cet autre est engendré par le soi même. Ayant déjà analysé les deux aspects de « l'autre » précédemment, nous nous contenterons de souligner à nouveau que le « pour » exprime à la fois la médiation pure, c'est-à-dire la médiation du soi par l'autre et celle de l'autre par le soi, ainsi que la relation, ou plus précisément, la « relationnalité » au sein de l'être, laquelle révèle l'essence.

Dans cette perspective, le troisième moment qui est l' « en-et-pour-soi » n'est autre qu'un retour à soi, et non un troisième élément comme le suggère le terme « synthèse ». En réalité, un passage de l'une des ébauches du système rédigée à l'époque de Jena exprime la même chose dans les termes de l'un et du divers :

Ce divers, en tant qu'il est en soi, exclut tout élément troisième. Puisque le troisième serait l'unité de deux opposés du divers ; mais cette unité même est une de ses membres. Alors son exclusion du troisième ne signifie pas qu'il peut toujours y avoir quelque chose extérieur à lui ; plutôt, il n'y a rien d'autre extérieur à lui. Chaque autre se trouve en lui ; il y a en lui l'autre de son propre soi ; l'unité, le contraire de soi-même, est en lui comme un de ses membres.²⁷⁵

Par conséquent, on ne le soulignera jamais assez, la dialectique hégélienne n'est absolument pas une pensée de l'« unité des opposés », comme l'affirme l'opinion générale, mais celle de l'unité absolue des *oppositions en phénomène*, oppositions qui ne sont jamais des oppositions absolues. Ou plus précisément, *elle est l'unité absolue qui se différencie en oppositions pour enfin s'unifier encore*. Le centre de gravité de la dialectique hégélienne se trouve dans la bifurcation de l'un absolu et le retour à soi de cette unité par la médiation de devenir-autre au sein de soi. Les pôles opposés ne sont pas irréels ; au contraire, l'un doit se diviser en

²⁷⁴ Karl Rosenkranz, **Vie de Hegel**, trad. Pierre Osmo, Gallimard, 2004, p. 149 ; **Georg Wilhelm Freidrich Hegels Leben**, Berlin 1844, p. 44.

²⁷⁵ Hegel, **The Jena System, 1804-5: Logic And Metaphysics**, tr. et éd. John W. Burbridge & George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, 1986, p. 139. (La traduction est de moi)

oppositions pour se réaliser, pour devenir phénomène. Mais ceci ne revient pas à dire que les oppositions existent, comme le pense l'entendement, indépendamment l'une de l'autre, ni de l'un absolu.

Un exemple peut mieux illustrer ce que Hegel entendait par cette triade à présent libérée de son ancienne aura mystique :

Prenons un concept : l'étudiant. Si l'on se demandait quel est l'étudiant « en soi », on dirait « c'est une personne qui est officiellement inscrite à un établissement d'éducation ». Ceci est à la fois une définition universelle de l'étudiant, et une définition *subjective* : subjective parce qu'elle affirme que chaque *sujet* qui est inscrit à une école, à une université est un étudiant. Ce fait est certifié par la carte d'*identité* de l'étudiant. Nous sommes ici dans le moment de l'en-soi : le moment subjectif, universel mais *abstrait*. Cette définition est abstraite puisqu'elle ne dit rien sur les personnes particulières qui ont toutes des cartes d'étudiant. On ne sait pas, par exemple, si cet étudiant-là est un bon étudiant ou non.

Pour émettre un tel jugement, il est nécessaire de définir tout d'abord le « bon étudiant » ; on peut le décrire comme quelqu'un qui étudie bien, qui participe à tous les cours et rend ses devoirs de la manière la plus parfaite possible. Ce que nous venons de décrire n'est rien d'autre que l'*essence* de l'étudiant : les conditions objectives du fait d'être étudiant. Ainsi, nous avons atteint, par le mouvement interne de la pensée même, le deuxième moment qui n'est pas l'opposé absolu (*Antithèse*) du premier, mais seulement sa négation déterminée et déterminante (déterminant l'essence en niant l'être). Cette fois, comme l'affirme Hegel, l'opposition n'est qu'une opposition en apparence et il convient d'ajouter que les deux extrêmes se complètent au lieu de se nier l'un l'autre.

Cependant, une autre possibilité vient à l'esprit : une personne peut accomplir tout ce qu'un étudiant doit faire sans pourtant être officiellement un étudiant. Notre définition objective de l'étudiant est également insuffisante puisqu'elle est dépourvue de l'aspect subjectif : nous sommes parvenus à une essence sans être concret. Nous atteignons ainsi le dernier moment, l'« en-et-pour-soi » qui, en tant qu'absolu, unifie l'aspect subjectif et l'aspect objectif dans le concept. L'étudiant conçu dans son absoluité est à la fois subjectivement et objectivement un étudiant. Il

est un personnage singulier, concret qui porte dans son être l'essence universelle d'étudiant avec sa carte d'identité d'étudiant.

Il importe de souligner un dernier point avant de conclure notre analyse : en pensant le concept d'étudiant, nous savons que nous l'avons seulement *analysé* d'une manière subjective et statique. Nous avons montré les aspects subjectif, objectif et absolu d'un concept de manière externe et abstraite. Cependant, nous pouvons faire la même analyse du point de vue d'un étudiant réel et existant en décrivant les moments d'être étudiant et ainsi concevoir l'automouvement d'un sujet étudiant. Cette démonstration va traverser les moments « subjectif-objectif-absolu » à travers les termes « en-soi, pour-soi, en-et-pour-soi » par rapport à l'élément vivant du même concept. On peut même affirmer, en respectant l'esprit de Fichte, que tandis que la triade « en-soi/pour-soi/en-et-pour-soi » trouve son emploi dans la perspective du sujet de l'expérience vivante, dans l'ordre de l'être (la *Phénoménologie*), la triade « subjectif/objectif/absolu » semble plutôt correspondre, quant à elle, au point de vue de l'exposition en système à partir de l'absolu, dans l'ordre de connaissance. Mais comme l'idéalisme allemand affirme toujours l'identité de l'être et de la pensée, ces deux groupes de termes expriment essentiellement la même chose.

4.4.3 La dialectique dans son devenir : Fichte, Schelling, Hegel

L'une des idées communes les plus répandues au sujet de la dialectique est que Platon en est le fondateur et que Hegel est le fondateur de sa version moderne. Comme toutes les idées générales, celle-ci a également une part de vérité mais cette part diminue à mesure que l'on procède à une analyse détaillée. Il est vrai que les noms de ces deux philosophes doivent être cités en premier, mais on peut également affirmer qu'à part Platon et Hegel, ainsi que les deux autres noms de l'idéalisme allemand, il n'existe pas d'autres philosophes pour lesquels le terme « dialectique » a un sens non-péjoratif.

Même si la dialectique moderne est conçue comme étant identique à la philosophie hégélienne, il serait exagéré d'affirmer que Hegel est l'unique auteur de cette dialectique et cela reviendrait à ignorer les rôles essentiels de Fichte et Schelling. L'intégralité du processus de réalisation du projet postkantien, à savoir celui de fonder la philosophie sur un principe inconditionné, peut être également

interprétée comme le développement de la dialectique. En réalité, il s'agit là d'un effort pour lier les plus anciens principes de la philosophie avec la subjectivité moderne. Avant d'évoquer ces anciens principes, nous allons tout d'abord aborder la première étape de cette évolution qui est la *Wissenschaftslehre* de Fichte.

4.4.3.1 La dialectique fichtéenne

Le principe inconditionné de Fichte est, comme nous l'avons souligné plus haut, la proposition « Moi = Moi » dont la forme logique est « A = A ». Par conséquent, si nous considérons ces deux propositions du point de vue de la matière et de la forme, la matière, le contenu est le « Moi » et la forme est celle de l'identité, exprimée par le signe « = ». Selon Fichte, cette proposition est inconditionnée quant à sa matière et à sa forme²⁷⁶ puisqu'elle ne repose que sur elle-même. On peut se demander si la proposition logique « A = A » est plus fondamentale que « Moi = Moi » ou non, car l'expression logique est plus « abstraite » et plus générale que l'identité du Moi qui devrait tout d'abord présupposer la forme d'identité. Mais si l'on considère le projet fichtéen, l'on remarque que la proposition logique, bien qu'elle soit inconditionnée, manque de *contenu* ; or, la proposition fondamentale devrait exprimer la forme et le contenu inconditionnés en même temps. Le contenu inconditionné, absolu, c'est le Moi absolu. Par conséquent, la proposition fondamentale « Moi = Moi » exprime le mode de relation (forme logique) d'un contenu (Moi absolu) de manière inconditionnée. Elle est l'expression de l'acte du Moi comme Moi de se poser absolument, acte pour lequel on ne peut fournir aucun autre fondement, ce qui revient à dire que l'on ne peut pas non plus en donner de connaissance discursive.

La deuxième proposition fondamentale, qui est dérivée de la première, est « Moi \neq \sim Moi » dans sa forme logique « A \neq \sim A ». Cette proposition est, selon Fichte, conditionnée quant à son contenu,²⁷⁷ mais inconditionnée quant à sa forme, c'est-à-dire qu'elle contient un contenu qu'elle n'a pas engendré par elle-même, et qu'elle l'emprunte à la première proposition en le *niant* : le non-Moi (alors toute négation présuppose une position). Cette proposition est pourtant inconditionnée, puisque la forme logique de la relation qui est exprimée en elle n'est plus la relation

²⁷⁶ Fichte, *OCPP*, p. 19 ; *SW*, I, p. 95.

²⁷⁷ *Op. cit.*, p. 24 ; *SW*, I, p. 101.

d'identité mais celle *d'opposition*.²⁷⁸ Pour Fichte, cette nouvelle forme n'est pas conditionnée par l'identité, elle est une forme inédite.²⁷⁹ Cet acte de poser est, à son tour, également effectué par le Moi qui, ainsi, pose ou plus précisément, op-pose un non-Moi. La dualité ou l'opposition entre le Moi et le non-Moi fonde la conscience empirique et fournit la possibilité de la connaissance dans la relation fondamentale du sujet avec l'objet.

Quant à la troisième proposition fondamentale, elle est conditionnée dans sa forme, et, c'est le point plus important, « à la différence du second principe, il n'est pas déterminé par un seul principe, mais deux. »²⁸⁰ Dans les deux propositions précédentes, le Moi et le non-Moi ont été posés absolument, c'est-à-dire que l'un est posé, l'autre est nié. La proposition « $A = A$ » exprime l'identité du Moi sans aucune référence à quelque chose d'autre. La proposition « $A \neq \sim A$ » exprime pourtant la distinction et l'opposition absolues entre le Moi et le non-Moi. Mais cette opposition n'est qu'une abstraction, car « le non-Moi doit être posé dans la conscience identique »²⁸¹ du même Moi empirique. En d'autres termes, du fait que c'est toujours le même Moi qui est l'auteur de toute position et que l'opposition sujet-objet se trouve toujours dans la conscience identique du Moi, on obtient la proposition « $Moi = \sim Moi$ » ou « $A = \sim A$ ». L'acte de poser et celui d'opposer, ainsi que leurs principes d'identité et d'opposition, déterminent ensemble cette troisième proposition qui exprime l'*unité réconciliée* du Moi et du non-Moi.

Lorsqu'on les observe de plus près, on s'aperçoit que ces principes reproduisent les catégories kantienne de qualité : réalité, négation, limitation. Comme Fichte le souligne lui-même, le Moi se pose comme existant,²⁸² puis, la catégorie de la négation est obtenue à partir de la deuxième proposition,²⁸³ et enfin, la limitation relève de la troisième proposition par laquelle le Moi et le non-Moi divisibles se délimitent l'un l'autre.²⁸⁴

²⁷⁸ Pour une analyse claire de l'argumentation de Fichte, voir : Philippe Grosos, **Système et Subjectivité. L'Enjeu de la question du système. Fichte, Hegel, Schelling**, Vrin, 1996, plus particulièrement pp. 68-70.

²⁷⁹ Nous avons tenté de montrer comment ces deux principes fondamentaux présupposent, en fait, l'une l'autre selon Hegel.

²⁸⁰ Fichte, **op. cit.**, p. 27 ; **SW**, I, p. 105.

²⁸¹ **Op. cit.**, p. 28 ; **SW**, I, p. 106.

²⁸² **Op. cit.**, p. 21 ; **SW**, I, p. 97.

²⁸³ **Op. cit.**, p. 27 ; **SW**, I, p. 105.

²⁸⁴ **Op. cit.**, p. 29 ; **SW**, I, pp. 108-109.

Pourtant, dans une perspective plus vaste, les principes par lesquels Fichte exprime les trois relations fondamentales du Moi sont, en fait, les trois principes fondamentales d'Aristote dans une perspective modifiée : le principe d'identité, le principe de non-contradiction et le principe du tiers exclu. Ces principes sont, pour Aristote également, des axiomes évidents qui ne peuvent être expliqués. Selon la formulation d'Aristote, une même qualité ne peut pas, en même temps, appartenir et ne pas appartenir au même sujet de la même manière.²⁸⁵ A titre d'exemple, un homme malade est un homme malade, et il ne peut pas être sain en même temps. Comme il a été déjà souligné, le principe de non-contradiction stipule qu'il n'est pas possible pour une chose d'être d'une manière et d'une manière opposée à celle-ci en même temps.²⁸⁶ Une chose doit être ou A ou $\sim A$, mais ne peut être les deux ensemble simultanément. Par conséquent, selon ces principes, il n'existe pas de troisième possibilité.²⁸⁷ On peut aisément voir, à travers l'enchaînement « naturel » des principes, que les trois principes expriment en réalité une seule et même chose : l'identité (et de manière détournée, la non-identité). Mais dans la version aristotélicienne, l'identique et le non-identique demeurent absolument opposés.

Pourtant, la démarche fichtéenne ne reproduit pas à l'identique les lois aristotéliciennes. Elle s'en distingue par les deuxième et troisième principes et fournit ainsi l'identité formelle des deux premiers principes. Lorsqu'il est pensé avec les principes aristotéliciens, le deuxième principe fichtéen exprime, de manière implicite, l'impossibilité du tiers exclu : un x doit être ou Moi ou non-Moi, il ne peut pas être les deux en même temps. La conjonction qui opère ici est un « ou » exclusif : une opposition absolue. Si l'on considère le troisième principe fichtéen, l'on voit que la conjonction opératrice est au contraire un « ou » inclusif puisqu'elle exprime la possibilité d'une identité dans l'opposition : un x peut très bien être A et $\sim A$ en même temps. Ainsi, l'on se débarrasse toujours d'un troisième terme quel qu'il soit, et le troisième principe se révèle être l'union des deux premiers principes. Dans ce cas, le troisième principe exprime à la fois la limitation et la *communauté* du Moi et du non-Moi. L'on sait que la communauté est une catégorie de la relation qui est précédée par le couple substance-accident et cause-effet. Ce sera Schelling qui, ayant fait sa propre lecture de Kant, prendra pour fondement les catégories de

²⁸⁵ Aristote, *Métaphysique*, 1005b 15-20.

²⁸⁶ Aristote, *op. cit.*, 1006a 25-30.

²⁸⁷ Aristote, *op. cit.*, 1011b, 25-35.

relation comme catégories essentielles. Mais, nous souhaitons faire une remarque avant de discuter ce point précis.

Le tableau que nous venons de dresser concernant la dialectique fichtéenne introduit une question ; en effet, l'on peut clairement voir que la dialectique fichtéenne n'est pas très éloignée de la dialectique hégélienne. En réalité, elle exprime l'identité pure, l'opposition et encore une fois l'identité dans l'opposition. Pourtant, nous avons précédemment souligné la critique hégélienne à l'encontre du système de Fichte. Par conséquent, comment est-il possible qu'il y ait une telle affinité ?

Rappelons tout d'abord que selon Hegel, le problème fondamental de la philosophie de Fichte ne réside pas dans son « essence » mais dans son système, contre lequel Hegel avance le vrai « système » de son ami Schelling. Pour l'essentiel, les deux philosophies s'avèrent identiques et nous sommes ici confrontés au même problème. Il est évident que la dialectique fichtéenne constitue le modèle fondamental de la dialectique hégélienne, mais cette identité n'est valable qu'au plan formel. Même si elles sont identiques, du point de vue formel, leurs contenus et les relations dynamiques qu'elles renferment diffèrent entièrement. Alors que pour Fichte l'identité du Moi absolu est constituée l'essentiel, elle n'est, pour Hegel, rien d'autre qu'une abstraction vide et son identité est une identité abstraite. Mais la différence de ces deux dialectiques se révèle de manière plus fondamentale lorsqu'on considère les démarches respectives des deux philosophes : Fichte commence avec l'identité absolue du Moi et exclut le non-moi qui fait échouer la réconciliation des termes opposés. Hegel, lui, commence par le non-Moi, mais ce non-Moi est déjà dans l'absolu et ne lui est pas opposé de manière absolue. Quant à leurs exposés, Hegel commence avec la conscience et passe à la conscience de soi, tandis que Fichte commençait par la conscience de soi. Hegel se sert de l'opposition conditionnée entre le Moi et le non-Moi dans la conscience empirique pour parvenir à l'identité absolue du Moi et du non-Moi dans la subjectivité absolue.

Nous avons déjà souligné que les termes « en soi » et « pour soi » proviennent de Fichte. La dialectique hégélienne découvre le deuxième aspect du « pour soi » qui est le « pour-autre » et affirme encore une fois l'unité des deux dans l'opposition. De plus, la dualité « forme-matière » qui, depuis Kant, définit

respectivement la structure transcendantale du sujet et le donné divers empirique, est supprimée par le parallélisme toujours en cours dans l'exposé hégélien. On ne dit plus, avec Hegel, que la matière de l'expérience vient du divers donné et que sa forme se trouve dans le *Gemüt*, mais que dans chaque figure de la conscience, le sujet et l'objet se déterminent l'un l'autre. Certes, cette correspondance n'est possible qu'à partir de l'identité fondamentale de la subjectivité, mais cette identité ne peut être rétablie à son tour qu'à travers l'opposition toujours partielle au sein de la conscience empirique.

4.4.3.2 La dialectique de l'Absolu chez Schelling

Les efforts philosophiques de jeunesse de Schelling où apparaît le développement de la dialectique fichtéenne, peuvent être résumés en trois rubriques qui forment un tout organique et qui sont développées dans ses trois textes de jeunesse : la déduction des catégories kantienne de l'unité du Moi absolu (« Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général » de 1794), la radicalisation de la philosophie fichtéenne pour bâtir un système (« Du moi comme principe de la philosophie ou sur l'inconditionné dans le savoir humain » de 1795), et la conciliation du sujet la philosophie transcendantale avec l'absolu du système de Spinoza (« Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme » toujours de 1795). Le développement de la dialectique effectué par Schelling touche en réalité les trois aspects de ses premiers écrits et chaque aspect est d'une densité si extraordinaire que tous méritent d'être étudiés de manière distincte et détaillée pour être élaborées de manière suffisante. Dans le cadre de notre travail, nous nous concentrerons exclusivement sur la dialectique de Schelling.

Tout d'abord, la pensée de Schelling, telle qu'elle se déploie dans le cadre de la philosophie transcendantale de Fichte, tente de trouver une solution à un problème qui est resté sans réponse depuis Kant : la déduction des catégories. Cette déduction diffère de la déduction kantienne qui ne se préoccupait que de la démonstration des règles d'usage des catégories au lieu d'en montrer une origine. Bien que Kant a lui-même démontré les relations internes entre les catégories au sein de chaque groupe et qu'il a affirmé que dans chaque groupe de catégories, la troisième catégorie est issue

de l'union des deux, lesquels, à leur tour, sont dans une relation d'opposition²⁸⁸. En termes non-kantiens, les deux premières catégories de chaque groupe sont des catégories qui s'opposent sous la forme d'une « thèse » et d'une « antithèse », et la troisième catégorie se présente à partir de leur « synthèse ». Mais, le problème lié à l'unité fondamentale des catégories et à leur nombre total demeure toujours sans réponse. Le système fichtéen, quant à lui, n'a que partiellement démontré leur déduction. L'entreprise est d'une importance majeure car, selon Schelling, les catégories sont les « formes grâce auxquelles se détermine la synthèse du Moi et du non-Moi » et où le Moi et le non-Moi sont formulés comme « thèse et antithèse »²⁸⁹, c'est-à-dire que ce dont il s'agit ici n'est rien de moins que le fondement de l'unité de l'expérience.

Suivant la démarche de Fichte, Schelling fonde le nombre des catégories dans chaque groupe par le biais des trois principes fondamentaux du Moi et du non-Moi, mais il y trouve les *formes* fondamentales qui devraient valoir pour toute science. Ces formes sont :

- i) la forme de l'inconditionnalité
- ii) la forme de la conditionnalité, et
- iii) la forme de la conditionnalité déterminée par l'inconditionnalité²⁹⁰.

Ces trois formes fournissent, par leurs formes logiques qui déterminent les propositions, les trois principes fondamentaux dont le contenu diffère chez Schelling de celui de Fichte. La forme de l'inconditionnalité fournit, par sa forme analytique, le principe de contradiction²⁹¹. Dans ce contexte, l'émergence du principe de contradiction, et non celui d'identité, paraît surprenant. Mais en réalité, l'un n'est rien d'autre qu'une reformulation de l'autre. Rappelons que Hume ne reconnaissait que deux principes fondamentaux qui conditionnent les deux domaines de l'expérience : le domaine de la pensée, à savoir de la subjectivité, était fondé sur le principe de contradiction puisque les objets de ce domaine, c'est-à-dire les propositions arithmétiques et géométriques, ne pouvaient admettre de contradiction : un triangle est un triangle ($A = A$) et ne peut être un carré ($A \neq \sim A$).

²⁸⁸ Kant, *Crp*, B 110-111.

²⁸⁹ Schelling, *Premiers écrits*, p. 127.

²⁹⁰ *Op. cit.*, p. 30.

²⁹¹ *Op. cit.*, p. 34.

Dans le domaine empirique, des faits contraires peuvent coexister sans créer de contradiction logique puisque le principe de contradiction est remplacé par le principe fondamental de causalité. Ainsi, Schelling trouve dans ce principe la forme synthétique et remplace le principe fichtéen de contradiction par le principe leibnizien de raison²⁹².

Pour finir, la troisième forme, qui n'est jamais une forme nouvelle, supplémentaire et qui est uniquement l'unité ou bien la « synthèse » des deux premières, fournit la forme mixte avec son principe de disjonction²⁹³.

Comme on le voit clairement, ce tableau schellingien prend exactement pour modèle les catégories kantienne de *relation* : la catégorie d'inhérence et de subsistance exprime l'être-posé absolu avec le principe de contradiction, la catégorie de causalité et de dépendance correspond à l'être-posé conditionné par le principe de raison, et enfin, la catégorie de communauté est formulée comme étant l'unité des deux avec le principe de disjonction. De plus, Schelling considère ces formes également comme les formes du syllogisme : la première est la forme catégorique, la deuxième la forme hypothétique, et la troisième est la forme disjonctive.

Mais, mis à part cette correspondance ingénieuse, le passage suivant de Schelling rend ce tableau quelque peu énigmatique. La clé pourrait être trouvée dans la conception kantienne des catégories mêmes :

Si l'on observe d'un peu plus près la table kantienne de ces formes, on constate effectivement que Kant, au lieu d'établir la forme originaire comme principe des autres formes, l'a posée au milieu de ces formes –dans une même série. Par une étude plus approfondie, on découvre immédiatement que les formes de la relation non seulement servent de fondement à toutes les autres formes, mais aussi qu'elles sont véritablement identiques à la forme originaire (l'analytique, la synthétique et la forme mixte)²⁹⁴.

Pour Schelling, la forme originaire de toutes les autres catégories est à trouver dans les catégories de relation ; de plus, ces catégories correspondent en effet aux trois formes fondamentales qu'il a démontrées à partir de l'économie de la position absolue. Comment est-il possible qu'un groupe parmi les autres puisse servir

²⁹² **Op. cit.**, p. 34.

²⁹³ **Ibid.**

²⁹⁴ **Op. cit.**, p. 37.

de fondement aux autres ? Plus précisément, pourquoi Schelling choisit-il le groupe des catégories de relation, et non un autre groupe ? Pour y répondre, il convient de revenir à nouveau à Kant.

4.4.3.3 Les catégories kantienne

Tout d'abord, la distinction kantienne entre les catégories *mathématiques* et les catégories *dynamiques* constitue l'aspect essentiel des fonctions des catégories qui déterminera leurs différences de nature. Les catégories mathématiques sont les catégories de quantité et de qualité, et elles « se rapporte[nt] à des objets d'intuition (aussi bien de l'intuition pure que de l'intuition empirique) », tandis que les catégories dynamiques, celles de relation et de modalité « se rapporte[nt] à l'existence de ces objets (soit dans la relation qu'ils entretiennent les uns avec les autres, soit en relation avec l'entendement) »²⁹⁵. Commençons par les catégories mathématiques.

Bien que l'on sache déjà, d'après les déductions de l'espace et du temps, que ces deux formes de notre intuition servent de base à la géométrie et à l'arithmétique- l'espace conçu comme forme de la juxtaposition et le temps conçu comme la forme de la succession-, la désignation « mathématique » des catégories de quantité et de qualité requièrent une explication tout à fait différente. Nous trouvons cette explication dans le tableau des principes de l'entendement pur.

Ces principes purs qui règlent l'application des catégories aux objets d'intuition en suivant le schématisme temporel constituent en réalité l'« interstice » où l'intérieur et l'extérieur se touchent et « créent » le monde tel que le sujet en fait l'expérience. Toutefois, il y a une différence de nature qui s'exprime dans la distinction mathématique/dynamique des catégories. Comme l'indiquent les titres des principes mathématiques, ceux-ci sont les « *axiomes* de l'intuition » pour les catégories de quantité et les « *anticipations* de la perception » pour les catégories de qualité. L'exposition des principes mathématiques montre que les catégories de quantité concernent les grandeurs extensives, c'est-à-dire que leur fonction est de déterminer le nombre des objets d'intuition. Mais puisque les catégories sont des concepts purs, la forme de quantité, en tant que forme, doit être déjà présente dans l'entendement. On peut bien entendu affirmer la même chose pour toutes les

²⁹⁵ Kant, *Crp*, B 110.

catégories, mais ce qui est important ici est le rôle joué par celles-ci dans la *constitution* de l'expérience. Cela veut dire que le fait qu'un objet de l'expérience doive être quantifié réside dans la constitution de cet objet dont nous ne pouvons faire l'expérience : l'objet se donne à notre intuition comme étant déjà déterminé quantitativement, mais le processus de cette détermination ne se trouve pas dans notre expérience *empirique* ; il se passe plutôt, disons, *en coulisses*.

Quant aux principes de qualité, c'est-à-dire les « anticipations de la perception », ils sont aussi déterminés de manière quantitative, mais cette fois comme grandeurs *intensives*. Réalité, négation et limitation sont conçues en termes de « degré » où l'objet de l'intuition est donné selon un degré et la réalité se transforme en une sorte de « densité » dans l'objet. C'est la raison pour laquelle les catégories de qualité sont classées comme mathématiques. Leurs principes sont des « anticipations » puisque, comme les « axiomes », elles ne sont basées sur aucune présupposition et qu'elles constituent, en revanche, les présuppositions mêmes. Dans l'intuition, la qualité de l'objet est déjà donnée en forme, sinon en contenu, et cet aspect de la constitution de l'objet nous échappe également.

A leur tour, les catégories dynamiques concernent les relations entre les objets existants (relation) ou la relation entre notre entendement et ses objets (modalité). Ici, l'on *fait l'expérience* des phénomènes qui sont l'objet des catégories dynamiques. En d'autres termes, pour que je puisse parler des relations entre les phénomènes, je dois en faire l'expérience empirique, sinon, et c'est une possibilité dans le domaine empirique, je ne peux parler de rien. A titre d'exemple, dans le cas des boules de billard, leur mouvement se réalise dans l'expérience empirique et l'absence de mouvement ne changerait rien dans la constitution des boules. En ce sens, une relation causale qui existerait entre elles serait purement accidentelle et son absence ne changerait rien dans mon intuition des boules, de la table, etc. Mais si l'on considère l'apparition des boules unes et identiques avec certaines qualités, tout est déjà là et ni la quantité ni la qualité des boules ne peuvent jamais être séparées de leur être-donné. C'est pourquoi :

les principes de l'usage mathématique auront la teneur d'une absolue nécessité, c'est-à-dire une teneur apodictique, alors que ceux de l'usage dynamique s'accompagneront certes aussi du caractère d'une nécessité *a priori*, mais uniquement sous la condition de la pensée empirique intervenant

dans une expérience, par conséquent de manière seulement médiate et indirecte²⁹⁶

Quant aux catégories de modalité, elles ne concernent que la relation de l'entendement à l'objet et n'y déterminent rien. La modalité dans le jugement, par exemple une possibilité ou une nécessité, ne concerne pas l'objet : celui-ci y est indifféremment. Par conséquent, tout jugement de modalité n'exprime que *ma* relation à mon objet : l'objet n'est pas nécessaire « en soi », parce qu'il *est* simplement ; je le juge nécessaire parce que *je* le trouve nécessaire. Ainsi, au lieu d'exprimer l'identité de la raison et de l'être, ce groupe de catégories exprime la non-identité et, par là, ne doit pas être considéré comme catégorie du tout. Mis à part la démonstration concernant ces catégories qui est présentée dans « Sur la possibilité... », Schelling tentera de démontrer une nouvelle déduction des catégories de modalité à la fin de son « Du Moi... », pour les réhabiliter comme de véritables catégories.

4.4.3.4 Les catégories de Schelling et l'Absolu

Ainsi, Schelling voit dans les catégories de relation, catégories aux principes « dérivés », la forme originaire de toutes les autres catégories. Malgré la nature dérivée de ses principes, ces catégories sont en effet d'une grande importance puisqu'elles régulent l'expérience empirique où le subjectif et l'objectif se touchent l'un et l'autre de manière tellement essentielle que c'est exactement là que Kant problématise explicitement la correspondance du subjectif avec l'objectif et qu'il cherche le fondement pour l'unité de la « succession subjective de l'appréhension » et de la « succession objective des phénomènes » dont il est question dans la relation de causalité.²⁹⁷

Une fois que la forme originaire est trouvée, il ne reste qu'à démontrer son application aux autres groupes de catégories. C'est ainsi que le problème de la cohérence interne des catégories, avec celui de leur origine pourra être résolu. Quant à la question concernant le groupement des catégories en quatre groupes et leurs déterminations, Schelling affirme qu'« [i]ls sont directement donnés avec la proposition de fond la plus élevée et auraient pu entièrement développés à partir

²⁹⁶ Kant, *Crp*, A 160/ B 199-200

²⁹⁷ *Crp*, A 193 / B 238.

d'elle de la manière la plus simple –en tant que quelque chose de *donné*. »²⁹⁸ Phrase plus énigmatique qu'explicative qui rappelle le mathématicien Fermat, lequel, ayant la preuve « vraiment merveilleuse » de son célèbre « dernier théorème », s'est abstenu de l'écrire faute de place suffisante dans la marge du livre qu'il tenait entre les mains et a fait patienter sa solution pendant 357 ans.

La déduction des catégories à partir du principe fondamental (Moi = Moi) et de ses suites est d'une importance qui dépasse les limites d'une solution simple à l'un des problèmes de la philosophie kantienne. Elle dépasse même le cadre de l'idéalisme transcendantal de Fichte, qui est basée sur le Moi absolu quoique Schelling le prenne toujours comme point de départ. Cette déduction révèle une nouvelle conception de l'*absolu* qui unit, toujours dans le Moi absolu, le subjectif et l'objectif en dépassant leur opposition absolue.

Comme nous l'avons vu précédemment, la dialectique de Fichte commençait par l'identité absolue du Moi et posait le non-Moi de manière absolument opposée au Moi. Le non-Moi restait externe au Moi dans cette opposition absolue. Par ailleurs, bien que la dialectique fichtéenne prévoyait *formellement* la « synthèse » du Moi et du non-Moi, son système a échoué dans l'effort pour une réconciliation finale. Le non-Moi restait étranger, externe au Moi, et cette séparation pourrait même détruire l'absoluité du Moi.

Par conséquent, il faut repenser l'absolu afin de résoudre le problème qui rend impossible « la plus haute synthèse possible »²⁹⁹ du Moi et du non-Moi. Pourtant, même l'entreprise de synthèse présuppose une multiplicité qui doit être rassemblée, sinon l'on obtiendrait une unité absolue sans multiplicité. Dans les termes de Schelling :

En effet la *synthèse* ne résulte en général que de l'antagonisme entre la multiplicité et l'*unité originaire*. Car sans antagonisme en général, nul besoin de synthèse. Là où il n'y a aucune multiplicité, l'unité *est* purement et simplement. Et si, au lieu d'unité, c'était la multiplicité qui constituait l'élément originnaire, cette action originnaire ne serait alors plus synthèse, mais dispersion.³⁰⁰

²⁹⁸ Schelling, **op. cit.**, p. 40.

²⁹⁹ Schelling, **op. cit.**, p. 94.

³⁰⁰ Schelling, **op. cit.**, p. 164.

Par conséquent, l'on doit d'une part sortir de l'absolu afin de parvenir à une synthèse de la multiplicité découverte par cette sortie, et d'autre part, conserver l'unité originaire afin que celle-ci ne soit pas dispersée dans la multiplicité. Ainsi, il faut pouvoir penser l'identité véritable, c'est-à-dire une identité qui demeure non résolue chez Kant et plus particulièrement chez Fichte. Plus important encore, l'opposition ou l'antagonisme des parties doit être précédé par une unité originaire, c'est-à-dire une unité que l'on atteindra à nouveau à travers la synthèse effectuée. C'est ainsi que le « cercle » dialectique sera complété. La solution à ce problème sera fournie par Spinoza.

La conversion de Schelling au spinozisme, qui a été annoncée par lui-même à son ami Hegel au début de l'année 1795³⁰¹, s'effectue très tôt dans sa carrière philosophique et marque le début de son éloignement de l'idéalisme transcendantal de Fichte pour construire son propre système de l'Absolu. Schelling présentera ce système en 1801,³⁰² année durant laquelle son ami Hegel s'installe finalement à Jena. Bien qu'il se soit débarrassé du cadre fichtéen, l'exposé de Schelling découle/procède toujours de la terminologie formelle selon laquelle l'identité absolue est toujours exprimée sous la forme « A = A ». C'est pourquoi, dans la préface de sa *Phénoménologie*, Hegel qualifiera son système de formalisme et le considérera « vide de connaissance » telle « la nuit où (...) toutes les vaches sont noires »³⁰³ (Hegel défendait le même système contre celui de Fichte dans sa *Differenzschrift*).

Toutefois, ses « Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme » qui ont été rédigées la même année que sa conversion présentent un pas en avant dans la conception de l'absolu qui n'est pas limitée par l'unité du subjectif et de l'objectif. Cette unité est établie implicitement dans la déduction des catégories kantienne. Dans sa lecture de Spinoza, Schelling renverse le centre du système de celui-ci et remplace l'objet, le monde qui est le tout, par le Moi³⁰⁴. Mais ceci ne constitue pas l'essentiel du rôle joué par le spinozisme. L'essentiel est que Spinoza a eu succès dans la tâche d'établir l'unité de l'un et du multiple, c'est-à-dire l'unité de l'infini et du fini, bien que son système était un système dogmatique.

³⁰¹ Hegel, *Correspondance*, I, p. 26.

³⁰² Schelling, *Exposition de mon système de philosophie*, trad. E. Cattin, Vrin, 2000.

³⁰³ Hegel, *Phénoménologie*, p. 37 (PhG XIX).

³⁰⁴ Hegel, *Correspondance*, ibid.

La pensée de Spinoza constitue avant tout la première réponse critique à la philosophie cartésienne et le premier effort pour supprimer les dichotomies fondamentales de Descartes. De plus, elle peut également être lue comme une critique immanente de Descartes dans le sens où elle se sert des concepts fondamentaux de ce dernier en les examinant jusqu'à leurs définitions et fournissant des conséquences logiques nécessaires qui rendent le système cartésien intenable.

Tout d'abord, si la substance est définie comme « ce qui est en soi et conçu par soi »³⁰⁵, alors l'existence de deux substances différentes contredit la définition même de substance. Par sa définition même, la substance est quelque chose d'infini et Dieu est une substance infinie³⁰⁶. Dans ce cas, si l'on parle de deux substances différentes (*res cogitans* et *res extensa*), celles-ci doivent se limiter l'une l'autre et devenir finies. Par conséquent, si l'on comprend véritablement la substance, il ne peut y avoir, selon la Proposition 5, qu'une substance infinie unique.

Ensuite, l'existence doit appartenir à la substance (Prop. 7) puisqu'elle ne peut avoir d'existence à partir d'autre chose qu'elle-même, c'est-à-dire qu'elle est sa propre cause. Dieu comme substance infinie est en même temps la cause immanente de toutes choses (Prop. 18) ; par conséquent, Dieu n'est pas une cause externe, puisque tout ce qui est, est en Dieu, et non pas en dehors de lui (Prop. 15).

Pour finir, les deux substances cartésiennes ne peuvent être que des attributs infinis de la substance unique, à savoir Dieu (Prop. 14, Corollaire 2). Et comme les attributs sont ceux qui constituent l'essence de la substance (Déf. 4), alors *extension et pensée appartiennent à Dieu*. On voit clairement que selon cette argumentation, Dieu doit avoir une existence spatiale, ou plus précisément Dieu doit exister *comme* espace infini. Mais, le plus important dans la problématique de Schelling est que les attributs et les modifications qui sont le fondement de la multiplicité des choses finies ne sont pas externes à Dieu, et qu'elles lui sont au contraire incluses. C'est ainsi que l'unité du fini et de l'infini est établie de manière certaine. L'homme en tant qu'être fini se trouve déjà dans la substance infinie comme sa modification et son effort va consister à « s'identifier à l'infini »³⁰⁷ à travers son action. C'est

³⁰⁵ Spinoza, **Ethique**, I, Déf. 3.

³⁰⁶ **Ethique**, I, Déf. 4.

³⁰⁷ Schelling, **op. cit.**, p. 186.

pourquoi, selon Schelling, Spinoza appelle son livre « *Ethique* » et qu'il reconnaît la primordialité de la raison pratique. Ajoutons que, par hasard ou non, le texte connu sous le titre de « Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand » (dont l'auteur est toujours en question) et qui date de l'époque où Hegel, Hölderlin et Schelling élaboraient leur pensée ensemble, débute par le même terme, à savoir : *ein Ethik...*

Le succès du système de Spinoza réside avant tout pour Schelling dans le fait que le fini est pensé avec l'infini dans leur union immédiate, et que le passage de l'un à l'autre est réalisé à partir de l'action du fini. Cette action, cet effort sont caractérisés par Schelling comme celle ou celui de « réaliser Dieu par l'action »³⁰⁸. Pensé avec l'unité implicite de la déduction des catégories, le concept d'Absolu est de plus en plus déterminé comme l'union dans le Moi absolu de l'objectif et du subjectif. Dans ce contexte il devient clair que ce Moi absolu n'est jamais un sujet empirique fini, mais Dieu lui-même. Chaque sujet, chaque moi empirique *est* en Dieu de manière immédiate et s'efforce de l'atteindre par son action. Dans le système de Spinoza et dans celui de Schelling, l'Absolu et Dieu sont présents, mais Schelling les définit comme Moi tandis que pour Spinoza l'Absolu est quelque chose d'objectif. A travers cette critique, Schelling renverse le système spinoziste et établit son fondement véritable. En d'autres termes, le projet de Schelling réside précisément dans l'effort de réunir deux systèmes opposés de l'absolu : le système fichtéen avec son Moi absolu et le système spinoziste avec son objet absolu.

L'établissement de l'unité du fini et de l'infini constitue la dernière étape de la formation de la dialectique et permet de remplir les deux conditions de la synthèse véritable selon Schelling : premièrement, la synthèse « doit être *précédée* par une unité *absolue* »³⁰⁹ et deuxièmement, « on ne peut penser aucune synthèse sans présupposer qu'elle-même aboutisse *à la fin* à une *thèse* absolue. Le but final de toute synthèse est une thèse. »³¹⁰

L'itinéraire du développement de la dialectique dans la pensée de Fichte et de Schelling nous montre bien qu'il était déjà « préparé » lorsque Hegel a construit et exposé son propre développement dialectique. Mais ceci ne revient pas à affirmer

³⁰⁸ **Op. cit.**, p. 205.

³⁰⁹ **Op. cit.**, p. 166.

³¹⁰ **Op. cit.**, p. 167.

qu'il n'y a rien de proprement hégélien dans la dialectique de Hegel. Il s'agit plutôt de souligner que c'est précisément ce que Hegel a « ajouté », ou que c'est plus exactement la transformation qu'il a effectuée au sein de cette dialectique qui le distingue de Fichte et surtout de Schelling. Malgré tout, les systèmes et la dialectique de Fichte et Schelling restent formels ; le contenu « Moi » est une abstraction et n'exprime rien de concret. Le projet hégélien consiste à leur fournir un contenu concret, un contenu qui ne pourrait être pensé qu'à partir de *l'histoire concrète* de ce Moi absolu. Dans ce système, toutes les affirmations immédiates de Fichte et de Schelling sont développées dans leur mouvement interne afin de penser la subjectivité et la liberté non comme des concepts figés, mais comme les produits d'un long mouvement fastidieux qui n'est autre que leur *histoire* même dans ses médiations. A présent, peut commencer, avec la *Phénoménologie*, l'histoire dialectique de la subjectivité.

4.4.4 Le fini et l'infini

Une fois la démonstration de la dialectique de l'identique et du non-identique, du même et de l'autre, est accomplie, le moment est venu pour la réconciliation hégélienne du fini et de l'infini. Réconciliation veut dire que ces deux propositions sont également fausses : le fini et l'infini forment une unité, et le fini et l'infini sont absolument opposés. Il faut noter que, quand Hegel parle de la relation entre le fini et l'infini, il ne jamais parle d'une *unité* d'eux, mais de leur *inséparabilité*³¹¹. Cela veut dire qu'ils ne sont pas une et même chose, ils doivent être compris dans leur opposition, mais, d'autre part, leur opposition n'est pas une opposition absolue, non plus. Les deux manières de penser le fini et l'infini rendent impossible la compréhension de leur inséparabilité en ceci que l'une efface le fini au profit de l'infini et l'autre rend l'infini quelque chose de fini. Leur inséparabilité veut dire qu'ils sont unis de telle manière que leur opposition n'est pas supprimée. Alors dans leur inséparabilité nous voyons leur différence et leur opposition, dans leur unité.

Bien que nous trouvons la véritable démonstration de la relation du fini et de l'infini dans la *Science de la logique*³¹², nous trouvons son concept déjà dans toute la *Phénoménologie*. La conscience rencontre son concept pour la première fois dans le

³¹¹ Hegel, *Science de la logique*, t. I, p. 155.

³¹² Hegel, *Op. cit.*, t. I, pp. 138-160.

chapitre sur l'entendement où, après avoir parcouru l'étape initiale de la certitude sensible (c'est-à-dire le côté subjectif, le Moi) et l'objet (le côté objectif, le non-Moi) qui se révèlent fugitifs tous les deux, il réunit les deux moments dans son entendement et voit que « elle est la conscience de la différence comme de quelque chose qui tout aussi bien est *immédiatement* aboli »³¹³. En d'autres termes, c'est la conscience de la différence dans l'identité qui donne, pour la première fois, à la conscience le concept de l'infinité. Elle la constate directement en elle-même :

*Je me différencie de moi-même, et en cela il est immédiatement pour moi que ce différencié n'est pas différencié. Je, ce qui est de même nom, me repousse de moi-même ; mais, immédiatement, cette instance différenciée, posée comme non identique, en étant différenciée, n'est pas une différence pour moi. La conscience d'un autre, d'un objet, tout simplement qui me fait face, est certes elle-même nécessairement conscience de soi, état de réflexion en soi-même, conscience de soi, dans son être-autre.*³¹⁴

Alors l'infinité est conçue, dans la structure de la conscience de soi, comme identité dans la différence. La différence n'est pas une différence absolue, mais elle est une différence au sein de l'identité de la conscience de soi. Dans ce contexte, la conscience de soi est infinie. L'esprit, il aussi, est infini parce qu'il, en tant que conscience de soi développée, réunit en soi ses figures différentes. Mais l'infinité de l'esprit n'est conçue qu'à la fin de son automouvement où il se connaît soi-même dans le savoir absolu.

Après ce concept préliminaire de l'infinité, nous pouvons maintenant aborder son développement détaillé dans la *Science de la logique*.

Tout d'abord, dans la *Science de la logique*, nous voyons deux notions d'infinité qui donnent de prime abord l'impression qu'il s'agisse de *deux* infinités différentes. Ce sont le *mauvais* infini et le *véritable* infini. Pourtant, une lecture attentive démontrera qu'il s'agit en fait d'un seul infini, à savoir le véritable infini, et le mauvais infini n'est rien d'autre qu'une mécompréhension de la nature de l'infini. Le mauvais infini que Hegel attribue à l'entendement, est une *interprétation* erronée issue de la nature de l'entendement.

³¹³ Hegel, **Phénoménologie**, p. 140 (Phg 98).

³¹⁴ **Phénoménologie**, pp. 140-141 (PhG 98-99).

Quand Hegel commence à penser l'infini dans sa relation avec le fini, il commence par ce qui est immédiat, c'est-à-dire le fini. En fait, la pensée du fini n'est pas séparable de la pensée de l'infini, puisque si l'on dit « fini », on pense déjà l'infini comme sa négation. Et si l'on dit « infini », on implique déjà le fini. Alors même nos concepts nécessitent l'un l'autre avant que nous n'ayons commencé à les penser.

Le fini en tant qu'une chose existante est un *quelque chose*. Il est quelque chose, et non pas *une autre chose*. Mais cette autre chose, à son tour, est aussi quelque chose. Si l'on pense *quelque chose*, on ne le pense pas simplement comme un quelque chose en soi, mais aussi comme n'étant pas autre chose : Ceci est un arbre, et non pas un non-arbre. Dans ce sens, les choses finies se limitent l'une l'autre, et nous arrivons au concept de *limite*.

Mais Hegel distingue deux limites tout à fait différentes : la première, c'est la limite simple (*die Grenze*), et l'autre est la borne (*die Schranke*). Essayons de comprendre leur différence par des exemples : la limite est plutôt une limite qualitative et elle est indifférente à soi-même, elle est pour-un-autre. Les dimensions d'un objet et leurs quantités n'intéressent jamais l'objet et il n'a aucune intention ni possibilité de les dépasser. La borne, d'autre part, est plutôt une limite qualitative qui concerne l'en-soi de la chose, et elle est destinée à être dépassée. Retenons notre exemple d'arbre, le grain est destiné à *se* dépasser vers l'arbre. Dans ce dépassement, l'autre vers lequel on dépasse soi-même appartient au concept de l'arbre lui-même. Le grain se dépasse pour devenir ce qu'il *doit être*. Dans la limite, on peut passer d'une chose à une autre, mais dans la borne, on voit une relation de soi à soi-même. Alors nous arrivons, après la limite et la borne, à un autre concept : le *devoir-être* (*Sollen*)³¹⁵.

La limite implique une négation de soi vers l'autre : le quelque chose est nié par la limite et on arrive à une autre chose. Mais en même temps, en niant le quelque chose fini, on nie sa finitude et on arrive, non pas à l'infini véritable, mais à ce que Hegel appelle le *non-fini*³¹⁶. Le non-fini n'est pas l'infini parce que la négation du fini pose un autre fini, et non pas l'infini. On prend quelque chose, on voit qu'il est un fini, quelque chose de limité, et on dépasse la limite de ce quelque chose vers un

³¹⁵ Hegel, *Science de la logique*, t. I, pp. 131-133.

³¹⁶ *Op. cit.* p. 140.

autre quelque chose. Par exemple, je m'achète une voiture, *cette* voiture-ci que je désire. Mais après l'avoir acheté, je saisis que ce n'est qu'une voiture parmi d'autres. Elle n'est pas toutes les voitures que je pourrais acheter, mais seulement une. Il y a des qualités qui lui manquent mais qui sont présentes en d'autres voitures. Alors je *nie* cette voiture finie pour acheter une autre. Mais la même chose se répète encore et je me passe vers une autre, et ainsi de suite. Cet « ainsi de suite » à l'infini jamais à arriver est le mauvais infini qui n'est rien d'autre que la *répétition infinie des finis*. Dans ce contexte, on va plutôt à l'*indéfini*³¹⁷ inaccessible à jamais. Ce que Hegel appelle le mauvais infini est la conception kantienne de l'infini pour laquelle l'infini ne se trouve pas dans le champ de l'expérience possible. Cette infinité est représentée (elle est en effet une infinité *représentée* par l'entendement, mais non pas *pensée*) comme une ligne droite qu'on limite par une flèche qui signifie que la ligne doit être pensée comme allant à l'infini même si l'on ne peut pas en faire l'expérience. Si nous retournons à notre voiture, cette répétition à l'indéfini ne peut me donner rien sauf un ennui³¹⁸ parce que je pense la finitude de la voiture et l'infinitude du concept de voiture de manière séparée. Mais une autre erreur se trouve comme fondement de cette séparation : la négation du fini s'arrive à la position d'un autre fini, au lieu d'être un *retour à soi* : la voiture finie contient en elle-même déjà la négation. Et ma négation, la négation de la négation, est en vérité non pas une position, mais un retour à soi, c'est-à-dire à travers la deuxième négation, je peux retourner à moi-même et dire « certes, ce n'est qu'une voiture parmi d'autres, mais elle remplit ce que j'attends d'une voiture » et réunir ma détermination subjectivité avec l'objet-voiture.

Ainsi on voit que tous les éléments conceptuels de la relation du fini et de l'infini, à savoir, la limite, la négation, le dépassement, l'altérité, sont déjà là dans le concept du mauvais infini. L'erreur arrive au niveau de, si l'on peut dire, *interprétation* de ce dépassement et négation du fini. La négation du fini vers l'autre dérobe au sujet toute possibilité d'avoir une relation véritable avec l'autrui. Surtout, elle la lui dérobe par rapport à soi-même aussi. Le véritable infini comme dépassement du fini dans la modalité de « devoir-être » sert comme fondement d'autodépassement de l'homme. Nous avons parlé du grain qui nie sa borne pour être un arbre. En devenant arbre, le grain ne devient pas, par exemple, un chien, ni l'arbre

³¹⁷ Kant, *Crp*, A 511 / B 539

³¹⁸ Hegel, *Leçons sur la logique 1831*, trad. J.-M. Buée et D. Wittmann, Vrin, 2007, p. 114.

devient quelque chose d'autre que lui-même. Il devient lui-même ce qu'il était en soi. Alors ce dépassement sous la forme de « devoir-être » inclut le Soi et son autre dans une identité en devenir. Cette opposition dans l'identité se trouve, selon Hegel, déjà dans le langage dans l'opposition d'en-soi et d'en-lui : « Le penser doit être réel en l'homme, il doit être en lui, n'est pas seulement être en soi »³¹⁹. L'homme en tant que pensant en soi n'est pas l'homme pensant effectivement. Pour devenir vraiment pensant « en lui », il lui faut dépasser sa *détermination* en soi et la transformer en une *disposition* en lui. Alors la borne est déjà dépassé dans « devoir-être » : « Nous disons : la raison a [une] borne, mais qu'elle ait [une] borne, c'est [la] preuve qu'elle est au-delà de [la] borne, car c'est seulement en comparaison avec [l']en-soi qu'il y a là [une] borne ; quand on parle de la raison, [c']est donc [la] plus grande sottise que de vouloir poser des bornes, car elles sont déjà dépassées. »³²⁰ Comme nous pensons déjà l'infini quand nous exprimons le fini, parler de la borne la dépasse immédiatement, car la borne implique un en-deçà et un au-delà dont elle est la borne. L'image de l'infini véritable, cela serait un cercle où on revient à soi-même après l'avoir parcouru.

Les exemples que Hegel donne dans ses *Leçons sur la logique* de 1831 (quelques mois avant sa mort) pour l'infini, à savoir la vie, l'esprit, le moi, l'amitié, l'amour, sont tous des circonstances où l'on fait l'expérience de l'infini par leur nature qui contient en elle-même l'union avec l'autre. Dans l'amour, je suis dans l'autre, et l'autrui est dans moi. Mais autant que je me retourne à moi, je me retrouve par la médiation de l'autrui, je suis dans l'infini. Tous ces « situations » nous montrent que l'infini n'est pas un concept « théorique », mais au contraire elle est à vivre *pratiquement*. Ce n'est pas la philosophie où l'infini sera vécu, mais il est à vivre dans la vie même. La philosophie ne peut que penser en concepts ce dont l'homme a fait l'expérience. Mais ce que la conception hégélienne de l'infini montre est que, l'homme est déjà dans l'infini et il est capable, par nature, de dépasser ses bornes justement parce que c'est lui qui les a donné à lui-même.

³¹⁹ Hegel, *op. cit.*, p. 111.

³²⁰ Hegel, *op. cit.*, p. 112.

CINQUIEME PARTIE

L'HISTOIRE: DE LA POSITIVITÉ À LA TRANSCENDANCE

A partir des questions que nous avons traitées dans la partie précédente de notre travail, il convient de noter quelques points importants à travers lesquels nous pouvons distinguer des continuités et des distinctions dans la pensée de Hegel par rapport aux philosophes de l'idéalisme allemand. Dans le contexte de l'idéalisme postkantien, les continuités et les différences en question ne se présentent pas comme des oppositions absolues ; elles attestent plutôt d'une relation complémentaire dans laquelle les différences se présentent dans le développement continu du projet essentiel qui n'est autre que la fondation d'un système de liberté sur la subjectivité absolue.

La pensée hégélienne est la poursuite du projet idéaliste par certains aspects : tout d'abord, elle prend comme fondement la subjectivité dont la détermination est toujours la liberté. Si cet aspect peut être considéré comme le contenu du système, l'aspect formel consiste en l'identité de l'identité et de la non-identité, selon les termes emblématiques de l'idéalisme. De plus, la dialectique, que Kant estime de manière critique être la logique de l'illusion, joue un rôle essentiel pour les trois philosophes, à savoir Fichte, Schelling et Hegel. En réalité, l'assomption de la dialectique qui est tant critiquée par Kant est très significative pour comprendre la tâche des philosophes postkantien et leur différence fondamentale par rapport à la philosophie kantienne.

Pour Kant, qui a dû « mettre de côté (*aufheben*) le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croyance* »³²¹, le domaine du savoir doit être limité à l'expérience

³²¹ Kant, *Crp*, B XXX.

empirique. Selon lui, le savoir véritable est le savoir du conditionné, auquel on parvient par le jugement produit par l'entendement. Dans ce contexte, la faculté d'entendement elle-même apparaît comme une faculté conditionnée (par l'intuition empirique). La raison, quant à elle, ne connaît ni limites ni bornes et est elle-même inconditionnée au même titre que ses objets. Puisque ses objets, à savoir l'âme, le monde et Dieu, sont des entités transcendantes, c'est-à-dire distinctes du domaine empirique, toute tentative d'en produire une *connaissance* est destinée à se conclure en paralogismes ou en antinomies. La logique, disons abstraite, de ce domaine correspond ainsi à la logique dialectique. Bien qu'il soit impossible de traiter ces entités transcendantes comme des objets de savoir, l'on doit néanmoins les considérer comme des objets de pensée. Par conséquent, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu deviennent des postulats de la raison pratique ; mais leur « inclusion » dans la pensée comme des postulats ne change rien à leur nature transcendante déterminée finalement par leur rôle dans un « au-delà » absolu.

A leur tour, les philosophes de l'idéalisme allemand n'acceptent pas la structure fragmentaire de la pensée kantienne et voient le dépassement de ses dichotomies précisément là où Kant ne voyait que le danger de l'illusion : la raison. Ainsi, la raison et la logique dialectique occupent, presque naturellement, le centre de leur activité philosophique.

Quant aux différences entre Hegel et ses précurseurs, elles consistent plutôt en des modifications, des « élargissements » ou des développements qu'en des négations absolues au profit d'une autre approche tout à fait différente. La subjectivité constitue toujours le point de départ, mais elle est critiquée en raison de sa nature abstraite, et est développée dans un contexte historique. Par ailleurs, elle ne renvoie jamais à un sujet individuel, et acquiert son sens propre dans une subjectivité commune, à travers le concept de l'*esprit*. De la même manière, la dialectique de la subjectivité cesse d'être une logique abstraite et est remplacée par la dialectique concrète de cette subjectivité historique.

De plus, et c'est le point le plus important, la philosophie hégélienne établit l'unité du sujet et de l'objet, de la pensée et de l'être, bref, du fini et de l'infini de manière à ce que cette unité supprime toute opposition entre ces termes. Chez Hegel, la transcendance ne relève plus de l'« au-delà » ; elle fait un avec l'immanence à

travers son devenir dans l'histoire, ou plus précisément, *comme* l'histoire. Sans pour autant être réduite à l'immanent, à l'empirique, elle apparaît comme le *sens* de l'immanent. Dans ce « devenir transcendant », la vie humaine joue un rôle essentiel à travers son existence et son action qui sont finies et qui n'ont d'autre but que d'établir l'unité de l'homme avec l'absolu.

La religion, qui constitue une partie essentielle de la philosophie hégélienne, est évidemment le domaine où cette union est réalisée de la manière la plus cristallisée. Comme en attestent ses travaux de jeunesse, Hegel réfléchit dès sa jeunesse à la fois au sujet de la religion et *dans* la religion. Mais cette présence de la religion n'est pas limitée à ses écrits de jeunesse, et elle n'est pas un objet d'étude isolé de la totalité de sa pensée non plus. Pour Hegel, « la religion est l'achèvement de l'esprit »³²² et par là, sa plus haute figure dans son devenir.

Pourtant, en comparant les textes de jeunesse de Hegel et son système, on peut distinguer une évolution dans la conception hégélienne de la religion. Il apparaît de manière très significative que ce mouvement de différenciation ou que l'évolution de sa conception de la religion coïncide avec sa propre conception de l'histoire. Cette coïncidence est loin d'être liée au hasard ; elle est au contraire très conséquente, car l'histoire et la religion son essentiellement liées l'une à l'autre. C'est pourquoi, nous commencerons notre discussion à propos de la conception de l'histoire chez Hegel par sa conception de la religion et son développement.

5.1 Positivité et histoire

Les efforts des penseurs du contrat social pour fonder la société de manière immanente, c'est-à-dire sans faire référence à une origine transcendante (mythe ou religion ³²³) trouvent leurs échos dans ceux de Kant pour penser l'« essence rationnelle » de la religion dans la raison. Motivée par le rationalisme de l'*Aufklärung*, cette approche voit dans la dimension « historique » de la religion, à savoir la diversification des rituels et des coutumes, les éléments non-rationnels qui sont ajoutés à une essence supposée anhistorique. Si l'on élimine ces éléments, l'on peut aboutir à la « religion naturelle » essentielle. Parallèlement aux théories du

³²² Hegel, **Phénoménologie**, p. 449 (PhG 631).

³²³ Nous verrons que ces deux domaines constituent en réalité deux formes différentes de l'historialité.

contrat social, cette conception ne voit dans l'histoire que l'accidentel, c'est-à-dire ce qui est étranger à l'essence stable.

Bien que l'histoire a toujours eu une présence fondamentale chez Hegel, l'on peut observer une période brève durant laquelle celui-ci a partagé le point de vue de cette conception anhistorique. L'un de ses textes théologiques de jeunesse, qui est connu sous le titre « La positivité de la religion chrétienne », a été rédigé avec ce paradigme. Témoignant des efforts de Hegel pour penser Jésus comme la figure de la morale kantienne (le thème central de sa « Vie de Jésus »), ce texte considère l'histoire comme un élément accidentel et dans un sens extrêmement péjoratif qui s'exprime à travers le terme de « positivité ».

Le texte *Positivité* s'efforce de fournir une réponse à la question suivante : comment la religion de Jésus qui a fondé « une religion purement morale et nullement positive »³²⁴ est-elle devenue positive ? Aux yeux de Hegel, l'essence « éternelle et immuable » de la religion annoncée par Jésus lui-même est dissimulée par l'autorité de l'Eglise, par la foi aux miracles que la raison n'admet pas et par les rituels insensés qui privilégient avant tout la forme vide, le « culte des lèvres », le symbole, au lieu de l'essence véritable de la religion. Connue pour son dédain du catholicisme, Hegel est motivé non seulement par la pensée de la religion naturelle, mais aussi par son point de vue protestant. Mais la raison pour laquelle ses critiques sont plus qu'une simple controverse sectaire réside dans leur aspect philosophique qui considère la foi et la raison de manière non opposée.

De plus, le fait de pratiquer les décrets de la religion non parce qu'ils sont raisonnables ou conformes à la morale, mais uniquement parce qu'ils ont été décrétés par Jésus, nie toute l'intériorité de la religion et en fait une autorité externe incarnée dans l'Eglise. Alors, ce qui semble inévitable pour propager une nouvelle religion (une autorité suprême), a fait « d'une foi historique l'essence de la religion »³²⁵. Loin d'être le déploiement de l'essence de la religion, l'histoire est en revanche l'aliénation de la religion à son essence.

³²⁴ Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, trad. Guy Planty-Bonjour, PUF, « Épiméthée », 1983, p. 34.

³²⁵ Hegel, *op. cit.*, p. 41.

Pourtant, ce texte annonce déjà l'attitude distanciée de Hegel vis-à-vis de l'hostilité de la raison des Lumières à l'encontre de toute religion. Sa critique de la positivité de la religion chrétienne ne s'allie pas avec la critique destructrice des Lumières, en ceci que ce qui importe dans le symbole religieux n'est pas son aspect accidentel (matériel) mais plutôt son lien avec « l'immutabilité et la sainteté » qui dépassent l'objet immédiat. D'ailleurs, la caractérisation par Hegel de la raison comme étant formelle, c'est-à-dire sans contenu véritable, préfigure à la fois sa critique du contrat social dans *Le droit naturel* et sa critique de la raison moderne dans la *Phénoménologie*.

Deux points essentiels se distinguent dans cette conception qui est diamétralement opposée à la pensée ultérieure de Hegel. Premièrement, ce qui est historique correspond à ce qui est empirique, accidentel, aliéné, et même *dégénéré*. Deuxièmement, et c'est là le plus important, les concepts d'histoire et d'essence se trouvent dans une opposition absolue où l'essence exprime exactement ce qui est *anhistorique*.

Le texte de *La Positivité* date de 1795-96. En 1800, Hegel commence à rédiger une nouvelle version de *La Positivité* mais il s'interrompt rapidement. Comparé à la première version, bien que ce texte soit très court, il est d'une extrême importance quant à la direction que va suivre Hegel dans les années ultérieures, et cette importance ne se limite pas à la question de la religion. Tout d'abord, le concept de la positivité, accepté comme un concept donné dans la première version, est pensé cette fois-ci à partir des conditions historiques qui lui ont donné naissance. En l'historialisant, Hegel inaugure sa méthode de critique immanente qu'il va formuler dans les années suivantes. Selon cette critique, l'apparition du concept de positivité à l'époque moderne est à comprendre avec l'apparition simultanée du concept de religion naturelle comme sa critique. Car, « pour déclarer positive une religion (...) il faut avoir déterminé le concept de nature humaine et donc la relation de celle-ci avec la divinité »³²⁶. Et cette conception de la nature humaine, à son tour, a eu besoin du temps, « les étapes d'un long chemin de culture, s'étendant sur des siècles », afin que l'on puisse la penser de manière abstraite. Par conséquent, le fondement du concept de positivité est lui-même historique et cette fois, l'historicité n'est pas pensée comme positivité, mais comme une nécessité du concept. Quatre ans

³²⁶ Hegel, *op. cit.*, p. 119.

après la rédaction de la première version, la pensée de Hegel se présente comme une pensée de l'histoire sans réserve. Dans ce contexte, le sens de la positivité subit, lui aussi, une transformation. Dans la première version, la positivité a été pensée en tant que quelque chose d'aliéné et en opposition à l'essence du christianisme par ceux qui propageaient la doctrine de Jésus. Mais dans la deuxième version, le concept de positivité apparaît exactement dans un moment de l'histoire où l'humanité, parvenue à l'époque des Lumières, considère comme positif ce qui a été considéré comme « naturel » par l'homme du Moyen-Age. Ainsi, conçue dans son contexte historique, la positivité trouve son sens véritable à travers deux conceptions différentes : ce qui apparaît à l'état d'une positivité obsolète à l'époque moderne était une nécessité dans le passé. La compréhension de ce mouvement nécessite une conception qui considère chaque époque historique dans sa vérité à elle-même.

La transformation que subit la pensée de Hegel entre les deux versions de *La Positivité* atteste la consolidation du concept d'histoire dans sa philosophie. A travers cette transformation, non seulement l'histoire va occuper la place centrale de la pensée de Hegel, mais celui-ci va également penser sa philosophie dans le contexte historique du monde. En tant que philosophie de la liberté, elle va s'unir à l'histoire mondiale comme la réalisation de l'idée de liberté.

5.1.1 L'homme et sa religion

Bien que la conception hégélienne de la religion va se transformer en une conception tout à fait différente, si ce n'est opposée, comme on le verra dans le chapitre sur la religion révélée de la *Phénoménologie*, elle ne disparaît pas totalement. Conformément à l'approche historique de Hegel, cette conception figure, toujours dans la *Phénoménologie*, comme la destinée de la *conscience malheureuse*³²⁷. La *conscience malheureuse* est la figure de la conscience de soi qui surgit après la négation totale de la conscience sceptique pour laquelle toute réalité objective est inessentielle. Par cette négation totale, la conscience retourne à elle-même et s'efforce de s'unir avec l'immuable, à savoir Dieu. Mais elle est destinée à être une conscience malheureuse, puisqu'elle essaie d'effectuer cette union dans

³²⁷ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 165-176 (PhG 140-160).

l'élément de l'être immédiat, dans la chose qui, par sa nature, ne permettra pas une telle unité.

D'abord la conscience finie veut s'unir avec Dieu à travers l'élément le plus immédiat et le plus matériel : le corps du Christ. Jésus en tant qu'homme ayant déjà disparu et étant devenu *esprit*, il ne trouve que son *tombeau vide*. L'échec est bilatéral. D'abord, puisque la conscience malheureuse n'a pas atteint le savoir absolu, elle ne sait pas que l'esprit véritable, « la substance et l'essence universelle »³²⁸ est dans la vie de la communauté ; par conséquent, elle le pense comme un *au-delà* du monde immédiat, qui ne sera jamais atteint. Puis, la place où il espère trouver son unité avec l'Absolu est déjà vide : elle l'a déjà raté.

Ensuite, la conscience finie tente de se réconcilier avec le divin par son travail, son « service » dont le fondement et le but ne sont jamais la jouissance, mais l'union suprême. Elle rend grâce à son pouvoir de travailler et à l'effet de son propre travail, c'est-à-dire qu'elle se nie elle-même comme étant l'auteur et le bénéficiaire de son travail. Pourtant, le déchirement n'est pas supprimé, car elle est toujours le sujet du travail et de la jouissance. Ainsi, cette tentative se transforme en un *jeu* de remerciement et elle échoue également.

Enfin, suite à ces tentatives qui échouent, la conscience de soi voit dans l'élément même, par lequel elle voulait se réconcilier avec le divin, l'ennemi le plus dangereux : l'être immédiat, le corps, *son* corps. La conscience de soi renonce à toute activité, s'isole du monde des affaires, « son activité effective devient donc un 'ne rien faire', et sa jouissance le sentiment de son malheur »³²⁹. Dans la vie ascétique, les fonctions animales de son propre corps lui apparaissent comme de dangereux obstacles qui l'empêchent de s'unir avec le divin, tandis que, pour l'homme « normal », ces fonctions n'ont pas d'importance particulière et font partie de la vie naturelle.

Puisqu'elle a échoué à chaque fois, la seule possibilité d'union pour la conscience malheureuse sera la médiation d'un intermédiaire, un médiateur, c'est-à-dire le prêtre et l'Eglise. Reconnaisant l'autorité de ce médiateur sur « les affaires de l'au-delà », la conscience malheureuse obéit à ses conseils, commet des actions

³²⁸ Hegel, *op. cit.*, p. 300 (PhG 377)

³²⁹ *Op. cit.*, p. 173 (PhG 156).

dont le sens lui échappe et prie dans une langue étrangère pour se réconcilier avec un au-delà absolument séparé de lui.

Pensé avec le chapitre sur la religion révélée de la *Phénoménologie*, ce tableau de la religiosité moyenâgeuse décrit exactement la « situation » de la religion positive. Une foi isolée dans les marges de la conscience singulière qui est dépourvue d'esprit véritable, la conscience malheureuse recourt à une autorité externe pour se réconcilier avec le divin qui est dans l'au-delà. Cette composition, dont chaque partie procède à l'inverse de ce qui peut réaliser la véritable réconciliation, est destinée à être malheureuse. Mais c'est cette « situation » de la conscience de soi qui est le fondement de la positivité de la religion. Avec l'étape de l'esprit véritable, la réconciliation du fini et de l'infini devient possible dès lors que la religion s'unit avec la raison. Par conséquent, l'espace de cette réconciliation ne sera plus un au-delà qui ne sera jamais atteint, mais l' « ici-bas », c'est-à-dire la communauté spirituelle.

L'exposé sur la positivité mérite attention non seulement pour son rôle dans la pensée de Hegel, mais aussi pour sa conception de la religion qui représente un bouleversement dans l'histoire de la religion chrétienne. Elle aidera à comprendre ce que Hegel veut dire en affirmant que « l'esprit conscient de lui-même en tant qu'esprit » est « l'esprit dans la religion »³³⁰.

La religion chrétienne se distingue des autres religions monothéistes en ceci qu'en elle, son Dieu et son prophète font un. Différent du Dieu du Judaïsme et de l'Islam, le Dieu du christianisme se fait homme avant de retourner à lui-même sous la forme du Saint-Esprit. Dans la lecture de Hegel, cette conception est l'expression de la vérité de la religion : l'unité du fini et de l'infini. Pourtant, ce qui paraît très normal dans cette lecture est en fait le renversement de la religion positive qui a tiré de cette union des conclusions tout à fait différentes, conclusions pour lesquelles il importe de revenir sur une période précise de l'histoire du christianisme.

Le premier concile de Nicée qui a eu lieu en 325 avait pour but, parmi d'autres, de déterminer la nature du Christ. S'opposant à l'arianisme selon lequel Jésus était créé, en conséquence qu'il avait une nature humaine, le concile a décidé que Jésus le Fils est de la même nature que le Père, donc que le Fils *est* Dieu. Cette

³³⁰ Hegel, *op. cit.*, p. 447 (PhG 628).

consubstantialité pouvait être interprétée de deux manières opposées : d'une part, on pouvait affirmer que l'homme fait essentiellement un avec Dieu (ce qui sera l'interprétation de Hegel), d'autre part, on pouvait isoler ce « privilège » dans la personnalité de Jésus et nier toute prétention contraire en la qualifiant d'hérésie. La deuxième interprétation est sortie victorieuse et a constitué le canon selon lequel les hommes « ordinaires » qui sont souillés par le péché originel ne sont pas de la même nature que Jésus. Par conséquent, la possibilité de l'union avec Dieu ne se trouve pas naturellement en chaque homme, et doit au contraire être apportée de l'« extérieur ».

Les travaux de St. Augustin théorisent un peu plus tard cette conception. Dans sa *Cité de Dieu*, St. Augustin décrit la situation de l'humanité en la qualifiant de « la damnation de toute la masse du genre humain »³³¹ (*massa damnata*). Quoiqu'il fasse, l'homme ne peut pas échapper à la situation à laquelle il est condamné sauf par la grâce de Dieu. Pourtant, cette grâce ne peut être obtenue « automatiquement » à travers et grâce à l'action pieuse. Ici encore, l'homme, par sa nature damnée, ne mérite pas la grâce de Dieu. Par conséquent, il se peut que cette grâce n'arrive jamais. Quoiqu'on fasse pour être un homme digne de grâce, c'est la volonté de Dieu qui en décidera. Par conséquent, la seule possibilité de grâce est d'obéir à l'Eglise qui seule a les clés de la vie éternelle.

Cette conception que nous venons de résumer brièvement contient quelques aspects importants que nous trouvons utiles de relever. Premièrement, elle retire à l'homme toute sa dignité et le rabaisse à une condition misérable en lui ôtant la liberté. L'obéissance totale à l'autorité religieuse le réduit à un être qui agit sous l'ordre de l'autorité, ce qui fait de son agir tout sauf un agir libre. Deuxièmement, elle nie à l'homme la possibilité de se transcender vers une existence parfaite en assujettissant cette possibilité à la volonté de Dieu. Et puisque l'homme est dans un état de déchirement absolu, il lui est impossible de se réconcilier avec Dieu. Troisièmement, si l'homme agit justement en vue d'une récompense et non pas pour être un homme parfait, son action sera, en termes kantien, une action hypothétique, c'est-à-dire un moyen pour accéder à autre chose. La nature hypothétique d'une action en fera une action conditionnée, par conséquent non libre. Quant à la récompense, un bonheur défini à partir de la satisfaction des pulsions les plus basses

³³¹ St. Augustine, *Cité de Dieu*, Livre 21, Chapitre 12.

peut-il être, comme le remarque Schelling³³², digne des potentialités d'un être doué de raison ? Une telle visée de récompense ne réduit-elle pas l'homme à un animal ? Et quatrièmement, la religion positive fait de l'effort humain de la réconciliation du fini avec l'infini un instrument pour justifier son autorité et par conséquent, l'oppression sur lui pour l'enfermer dans « cet asile de l'ignorance »³³³.

Dans le contexte hégélien, on voit comment l'esprit prend conscience de soi dans la religion. La conscience de soi dans la religion désigne la conscience que l'esprit (« un *Je* qui est un *Nous* et un *Nous* qui est un *Je* »³³⁴) a de lui-même : sa conception de la divinité fait un avec sa conception de l'homme. Même si elle conçoit l'homme « à son image », elle le condamne à la pire des conditions. La crainte du châtement et l'espoir de récompense après la mort fonctionnent nécessairement non comme des éléments du bonheur, mais comme des moyens de domestiquer l'animal que l'homme est devenu en se soumettant à l'autorité.

Dans les termes de l'idéalisme allemand, cette conception de la relation de l'homme à l'infini peut être exprimée sous la forme de l'identité et de la non-identité. Dans le contexte de la religion positive, l'identité du Père et du Fils au détriment de l'humanité s'exprime par l'identité fichtéenne : $A = A$ où le non-identique (l'homme) est exclu et la réconciliation échoue. Pourtant, dans la lecture hégélienne, l'identité est établie entre l'infini et le fini ($A = \sim A$) en la personne de Jésus. Mais il faut souligner que cette identité n'est jamais une identité donnée et immédiate chez Hegel ; au contraire, elle est une identité qui est établie à travers son devenir, c'est-à-dire son *histoire*.

Il n'est pas surprenant que la raison entre en scène tout juste après la misérable condition de la conscience malheureuse afin de valoriser la vie, qui était auparavant dévalorisée comme étant inessentielle. Ce n'est également pas un hasard que cette nouvelle époque débute dans l'histoire de la religion chrétienne avec la traduction de la Bible en allemand vernaculaire par Luther ; grâce à cette traduction, chacun peut lire et comprendre de lui-même, en exerçant sa propre raison, le Verbe de Dieu, sans avoir besoin d'un intermédiaire extérieur. Avec la lecture hégélienne qui est rendue possible par l'avènement du protestantisme, la médiation entre le fini

³³² Schelling, **Premiers écrits**, pp. 194-195.

³³³ Spinoza, **Ethique**, I, Appendice.

³³⁴ Hegel, **Phénoménologie**, p. 149 (PhG 113)

et l'infini ne sera plus étrangère, dans le sens où elle ne s'effectuera pas dans l'au-delà, mais au sein de la communauté même qui est un produit de l'histoire.

5.2 L'histoire vivante

5.2.1 Le temps de l'histoire

L'histoire se déroule dans le temps. Cette affirmation doit être comprise de plusieurs manières. Tout d'abord, l'histoire signifie pour nous quelque chose de *passé*, c'est-à-dire que le fait historique est caractérisé par la modalité d'« avoir été ». Ensuite, l'histoire est passée par rapport à un présent à partir duquel nous, hommes du présent, la concevons et la pensons comme quelque chose de passé. Les événements du passé sont pourtant des événements qui se sont réalisés dans un présent qui lui-même est maintenant passé. Pour les événements en question, il y avait un autre passé par rapport à leur présent. Pour nous qui sommes dans notre présent, le passé comprend un plus grand nombre d'événements en comparaison à une époque antérieure à la nôtre. Autrement dit, l'histoire est une accumulation de moments présents qui deviennent, *avec le temps*, passés. Dans ce contexte, il est possible de distinguer deux dimensions du temps, à savoir le passé et le présent, dans l'événement et dans la connaissance de l'histoire. Le présent désigne le temps où « se passe » l'événement concret et où nous, dans notre présent, la transformons en l'objet de notre connaissance ; le passé désigne le temps où l'événement se situe « à présent » comme fait historique.

Alors, quel temps forme le passé, quel temps forme le présent ? Les deux présents sont-ils identiques ou non ? S'ils ne le sont pas, en quoi se différencient-ils ? Par le passé qu'ils contiennent ? Alors, le passé n'est-il pas un bloc homogène ? Si nous pensons le temps comme une ligne qui « vient » du passé vers le présent et « va » vers le futur, les moments de chacun de ces temps sont-ils tous uniformes ? Par ailleurs, *qui* ou *quoi* est ce qui vient et va « dans » l'histoire ?

L'importance de ces questions ne réside pas dans leur originalité, car elles n'en ont aucune, mais dans le fait qu'une compréhension de l'histoire ne sera jamais

complète sans « une métaphysique du temps »³³⁵ en général. Dans le contexte spécifique de la pensée hégélienne, le rapport de l'histoire au temps est beaucoup plus fondamental puisqu'une pensée pour laquelle le *devenir* est plus important que son produit doit soulever le problème du temps en son cœur même. Par conséquent, nous aborderons tout d'abord, dans notre travail, le problème du temps dans la pensée hégélienne pour montrer qu'il joue un rôle fondamental dans la conception de l'histoire du philosophe.

La métaphysique du temps chez Hegel est développée essentiellement dans deux textes fondamentaux : son aspect « naturel » est exposé dans sa *Philosophie de la nature*, et son aspect phénoménologique est développé dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Avant d'examiner ces deux textes distincts, il convient de souligner que les conceptions qui y sont élaborées ne présentent pas deux concepts entièrement différents du temps ; au contraire, ces conceptions découlent d'un même concept qui varie selon l'aspect particulier qui est pris en compte. En réalité, le temps dans le contexte phénoménologique dépasse le temps naturel et s'ouvre vers l'histoire, tandis que le temps naturel ne connaît pas un tel domaine. Nous commencerons par examiner le temps naturel.

5.2.2 Le temps dans la nature

Etape intermédiaire entre le domaine de la pure pensée (qui est l'objet de la *Science de la logique*) et la totalité du monde humain (qui est l'objet de la *Philosophie de l'esprit*), la *Philosophie de la nature* s'occupe de la réalité simple de la nature (en contraste avec la *Wirklichkeit* de l'esprit) en termes d'*altérité* et d'*extériorité*³³⁶. La nature est l'autre de l'Idée, l'Idée s'extériorisant comme monde. En tant qu'extériorité, elle sert de base au monde humain dans lequel la pensée pure sous la forme d'Idée, réunie avec la nature comme objectivité, constituera l'esprit comme l'unité de la subjectivité et de l'objectivité. La nature est extérieure aussi bien à l'Idée qu'à l'esprit, puisque l'homme vivant dans le monde de l'esprit n'a jamais accès immédiat à la nature. Par exemple, un événement tel un séisme, que nous appelons « naturel », n'est pas une catastrophe naturelle pour l'homme ; il est plutôt une catastrophe « humaine ». Certes, en tant que tremblement de la terre, un séisme

³³⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 1, p. 52.

³³⁶ Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, § 19, p. 43.

est un phénomène naturel, pourtant, sa signification pour l'homme dépasse son aspect mécanique. Si l'homme vivait dans un état naturel, sur la terre seule comme les animaux, s'il ne vivait pas dans les villes constituées de bâtiments de toutes sortes, de places, de rues et d'espaces publics, l'expérience du séisme aurait pu être purement naturelle. Mais il devient une catastrophe précisément parce que l'homme vit dans un monde menacé par le pur mécanisme de la terre qui détruit ce monde humain vulnérable. Ainsi, puisque l'esprit est le dépassement de la nature pure, il la conserve comme son fondement objectif, et c'est cette objectivité que Hegel élabore dans le deuxième tome de son *Encyclopédie*.

Il faut souligner que l'approche adoptée par Hegel dans sa *Naturphilosophie*, qui constitue l'aspect le plus critiqué de son système parce qu'il est en contradiction avec la méthodologie des sciences naturelles, n'envisage pas une telle contradiction³³⁷. Dans ce recueil, Hegel souhaite, à l'image de la cosmologie grecque, penser la nature de manière globale, plutôt que l'expliquer comme le font les sciences modernes. Il ne s'agit pas pour lui de fournir une observation empirique de la nature, mais d'établir son *concept* : « Il s'agit pour elle [la philosophie de la nature hégélienne] non de quantifier les phénomènes, c'est-à-dire en fait de les décrire, mais d'accéder à leur vérité qualitativement comprise »³³⁸. Nous aborderons le thème du temps à l'intérieur de ce contexte, dans le chapitre sur la mécanique.

5.2.3 La dialectique de l'espace et du temps

Selon l'analyse hégélienne, la forme immédiate « en soi » de la nature est l'espace pur. L'espace pur est l'espace infini, continu, indifférent à lui-même. Indifférent à lui-même, parce ses déterminations n'entrent pas véritablement en relation les unes avec les autres : elles sont *simplement là*. Sa nature continue vient du fait qu'aucune limite ne peut introduire de différence dans l'espace et que « la limite même a le mode d'un subsister »³³⁹. Toute limite dans l'espace est elle-même

³³⁷ Voir Frederick Beiser, **Hegel**, Routledge, 2005, pp. 108-109.

³³⁸ Denise Souche-Dagues, « Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le paragraphe 82 de *Sein und Zeit* » dans **Recherches hégéliennes**, Vrin, 1994, p 128.

³³⁹ Hegel, **Die Naturphilosophie**, Suhrkamp, 1980, p. 48.

de nature spatiale et ne crée pas de différence véritable. Les déterminations géométriques avec les dimensions spatiales, c'est-à-dire la hauteur, la longueur et la largeur sont des abstractions de l'espace auxquelles la nature concrète est indifférente. D'une manière qui rappelle la définition kantienne de l'espace comme forme de la *juxtaposition*, l'espace pur peut être pensé comme une image photographique où « tout est là » sans relation ni mouvement. Il existe plusieurs manières de regarder une image - notre regard peut suivre une ligne ascendante ou descendante, aller de gauche à droite, ou même suivre une ligne diagonale-, mais les figures dans l'image ne seront pas affectées par les mouvements de nos yeux et resteront inchangées.

Selon Hegel, les déterminations spatiales doivent être pensées dans ce contexte et dans leur dialectique. Premièrement, la détermination immédiate de l'espace est le point. Le point est la négation de l'espace indéterminé et par là, il devient l'espace déterminé : « La spatialité pure se détermine en niant proprement l'indétermination qui la constitue, c'est-à-dire en se niant *soi-même* : cette négation doit être une négation déterminée, négation *de* l'espace *par* l'espace. »³⁴⁰ La deuxième détermination de l'espace est la ligne, laquelle n'est pas une simple composition de points, mais l'*Aufhebung* du point). Dire que la ligne se compose de points n'explique rien parce qu'il manque le principe d'unité spécifique selon lequel ces points doivent former *une ligne droite* et non pas un amas dispersé ni, par exemple, une courbe : « la ligne est plutôt le point, étant *en dehors* de lui-même, c'est-à-dire se rapportant à l'espace et se mettant de côté »³⁴¹. Le point est supprimé dans la ligne, à savoir qu'il est nié et conservé en même temps : dans la ligne, nous ne voyons plus les points, mais seulement une ligne. L'addition des points s'ensuit de leur suppression. La troisième détermination de l'espace, la surface, est donnée par la même dialectique et la surface en tant que négation de la négation donne l'espace concret. La nature indifférente de l'espace rend possible la démonstration inverse. On peut commencer par la surface et, par le biais de l'analyse, arriver au point, en passant par la ligne. Nous verrons que cette seconde démarche ne sera pas envisageable dans le temps qui ne va que dans une direction.

³⁴⁰ Jacques Derrida, « Ousia et grammè » dans **Marges de la philosophie**, Ed. de Minuit, 1972, pp. 31-78, p. 45.

³⁴¹ Hegel, **Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques**, p. 143.

Comme nous l'avons observé, bien que l'espace soit indifférent à ses déterminations, cela n'empêche pas qu'*il y ait* des déterminations. Dans son auto-négation, l'espace entre en effet en relation avec lui-même et cet *Aufhebung* même implique déjà le surgissement du temps : « Comme l'espace n'est que cette négation interne de soi-même, ainsi l'autodépassement de ses moments est sa vérité ; maintenant le temps est justement est justement l'être-là de cette autodépassement permanente, alors le point a sa vérité dans le temps. »³⁴² En reprenant la métaphore de l'image photographique, on peut dire que c'est le mouvement de notre regard qui *introduit* la temporalité dans l'espace indifférent. Cependant, dans l'analyse hégélienne, c'est le mouvement de l'autodifférenciation de l'espace qui introduit, de manière immanente, le temps au cœur de l'espace. En d'autres termes, « [e]n tant qu'il *est*, c'est-à-dire qu'il devient et se produit, qu'il se manifeste dans son essence, en tant qu'il *s'espace* en se rapportant à soi, c'est-à-dire en se niant, l'espace est (le) temps. »³⁴³ L'essence du *devenir déterminé* de l'espace par lui-même est le temps.

Avec le temps nous quittons l'en-soi de l'espace et entrons dans le pour-soi du temps. Ce deuxième moment de la dialectique étant le moment de la différenciation réelle, la dialectique du temps se dévoile comme étant essentiellement différente de celle de l'espace. La négation temporelle qui s'effectue à travers la négation des points temporels, des instants ponctuels, est une véritable négation puisque le point nié cesse d'exister et *devenir passé*. C'est pourquoi le temps n'a qu'une seule direction pour avancer vers l'avenir. En tant qu'unité négative qui se nie sans cesse, il est quelque chose qui, « en *étant*, *n'est pas* et *n'étant pas*, *est* ; c'est le devenir appréhendé par l'intuition »³⁴⁴. Avant d'examiner le mode d'être contradictoire du temps, nous souhaitons préciser que le sens de l'expression éminemment kantienne qui apparaît dans la deuxième partie de la citation sera discutée dans le dernier chapitre concernant le temps phénoménologique.

L'étrange description faite par Hegel relève de la nature « fuyante » du temps tel que nous en faisons l'expérience dans la vie quotidienne. Dans notre expérience immédiate, nous nous trouvons dans un maintenant mobile. Nous pensons ce maintenant comme un point, un instant dans le passage incessant du temps. Mais

³⁴² Hegel, *Die Naturphilosophie*, p. 48.

³⁴³ Derrida, *op. cit.*, p. 47.

³⁴⁴ Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 144.

chaque instant présent devient immédiatement un instant passé et est remplacé par un instant qui était auparavant un instant à venir³⁴⁵.

Cette description correspond exactement à la situation dans laquelle se trouvait Aristote, le premier philosophe qui a élaboré une réflexion détaillée sur le temps dans le livre IV de sa *Physique*. Aristote commence également sa réflexion par la question de savoir si le temps est quelque chose d'étant ou du néant et s'il se trouve immédiatement dans les apories bien connues³⁴⁶. Ces apories résultent du fait que l'on pense le temps à partir de l'instant qui « en étant, n'est pas et n'étant pas, est ». Après avoir écarté ces apories, Aristote remarque que le temps est toujours conçu par rapport à des mouvements sans pourtant être identifié comme mouvement. Au lieu de définir le temps à partir de l'instant fugitif, Aristote tente de fournir une définition différentielle qui est basée sur la perception de l'antérieur et du postérieur³⁴⁷. Mais cette formule explique plutôt la conscience du temps que le temps lui-même. Ce qui est important dans la conception aristotélicienne du temps réside moins dans la définition qu'il en donne (le temps en tant que nombre du mouvement) que dans sa manière de penser le temps dont nous essayons de résumer les aspects essentiels. Tout d'abord, la primauté de l'instant scelle toute l'analyse aristotélicienne. Sa nature aporétique est dépassée par la définition de l'instant ponctuel comme une limite qui sépare et relie en même temps³⁴⁸. Cet accent mis sur l'instant ponctuel détermine la compréhension des autres dimensions, en ceci que le passé est conçu comme « n'étant plus », tandis que le présent et le futur sont pensés comme « n'étant pas encore » présents. Ensuite, du fait de leur « mesurabilité », les objets réels sont décrits comme étant « dans le temps » et destinés à être détruits par lui³⁴⁹. Par conséquent, en contraste avec les choses qui sont dans le temps, les choses éternelles sont pensées comme étant en dehors du temps. Ici, nous pouvons à nouveau remarquer/noter l'opposition et la séparation absolues du fini et de l'infini. L'autre conséquence de cette conception est qu'elle pense le temps comme un mouvement objectif qui est indépendant des objets qui sont « dans le temps ». Le temps est semblable à un réceptacle qui contient les objets existants lesquels, à leur

³⁴⁵ L'une des définitions les plus remarquables concernant la nature paradoxale du temps est donnée par John Ellis McTaggart dans son texte sur la nature irréaliste du temps qui a été publié pour la première fois en 1908 : « un événement qui est maintenant présent, était futur et va être passé ». Le texte entier est à consulter en ligne : <http://www.ditext.com/mctaggart/time.html>

³⁴⁶ Aristote, *La Physique*, 217b 30-218b 20.

³⁴⁷ *La Physique*, 219a 20-25.

³⁴⁸ *La Physique*, 222a 10-20.

³⁴⁹ *La Physique*, 221b 1.

tour, entrent dans le temps puis en sortent par leur destruction. Les vivants et les choses naissent et périssent, mais le temps coule indépendamment d'eux. Pour finir, les entités atemporelles qui sont dépourvues de ce mouvement de naissance et de déclin, à savoir de devenir, sont situées hors du temps ; ainsi, l'idée d'éternité est posée dans une opposition à la temporalité.

De prime abord, l'approche de Hegel semble être une continuité de la conception aristotélicienne du temps. Le problème essentiel de la conception métaphysique du temps réside dans le fait qu'elle ne peut fournir une explication au *mouvement interne* du temps. Dire que le temps est une succession de moments ponctuels sous la forme de « m + m+ m+ ... » exprime l'élément statique du temps, l'instant ponctuel, mais n'explique jamais ce qui fournit son mouvement, le « + » qui relie les instants successifs. C'est pour cette raison même qu'Aristote subordonnait le temps au mouvement et qu'il en a fait la mesure. Le concept hégélien du temps diffère particulièrement en ceci qu'il fournit une explication dynamique du temps qui rend possible de penser ses trois dimensions en les articulant.

Tout d'abord, la raison pour laquelle Hegel pense le temps à partir du présent relève de son précepte méthodologique selon lequel la pensée doit commencer par l'*immédiat*. Hegel commence par le présent parce que celui-ci constitue le commencement immédiat de notre expérience temporelle : nous vivons le temps comme une suite d'instant ponctuels. Mais cet instant immédiat est un instant vide qui est détruit dès qu'il advient et qui est remplacé par un autre instant identique au précédent. Cette identité est une identité vide et abstraite parce qu'elle ne connaît aucune différenciation quant au contenu des instants, un contenu qui seul peut être le fondement de la détermination du passé ou du présent. Dépourvu de son contenu, chaque instant, qu'il soit passé ou présent, est le même instant neutre. Du fait de sa nature abstraite et finie, il est destiné à disparaître dans le néant³⁵⁰.

Par ailleurs, cette dimension immédiate du temps est niée par l'avenir et devient passé, tandis que l'avenir lui-même devient présent (le présent par rapport à l'avenir est aussi passé : l'avenir *passé* au présent). Cette double négation fournit enfin à la fois la vérité du temps comme présent passé et l'unité interne du temps :

³⁵⁰ Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 145.

« Le *présent concret* est le résultat du passé, et il est enceinte de l'avenir. »³⁵¹ Un nouveau concept apparaît au cours de ce processus dialectique : le *présent concret* (*die Gegenwart*). Le présent concret diffère du présent abstrait (l'instant, le maintenant ponctuel), en ceci qu'en lui se révèle l'essence du temps en unifiant tous les moments du temps. Cette fois-ci, ce présent concret a un contenu concret qui diffère du passé, présent et futur, et la totalité interne du temps permet de penser l'éternité en relation avec celui-ci. Par conséquent, la relation négative qui existe au sein du temps, la relationnalité propre au temps, permet de dépasser les deux difficultés fondamentales qui sont inhérentes à la pensée du temps : premièrement, elle établit l'unité et la totalité du temps à travers son mouvement dialectique ; deuxièmement, grâce à cette unité et cette totalité intra-temporelles, l'éternité peut être pensée avec le temps, et non pas en opposition à lui. De plus, le temps n'est plus séparé du devenir comme il l'était chez Aristote, et on peut affirmer à la place que « le temps même est ce devenir, cette production et cet anéantissement »³⁵². La relation entre la finitude et le temps s'en trouve modifiée. Le temps devenant identique au devenir, les étants finis sont également pensés dans l'unité avec le temps. La conception du temps comme un réceptacle vide rempli par les étants finis se révèle être une abstraction qui relève de la séparation entre le temps et les étants finis, et il est possible d'affirmer que les étants finis sont identiques au temps. Ils sont *dans* le temps précisément parce qu'ils sont finis, et non l'inverse³⁵³.

Il est bien connu que les descriptions hégéliennes de la vie et du concept sont similaires. Toutes deux comportent en elles-mêmes l'unité et la pluralité, le fini et l'infini dans une relation dialectique :

L'essence est l'infinité, en tant qu'*abolescence* de toutes les différences, le pur mouvement de rotation axiale, le repos de ce mouvement lui-même en tant qu'infinité absolument inquiète ; puis l'*autonomie* proprement dite, en laquelle sont dissoutes les différences du mouvement ; puis l'essence simple du temps, qui a dans cette identité à soi-même la pure et dense figure de l'espace³⁵⁴.

³⁵¹ Hegel, *Naturphilosophie*, p. 55. (Les italiques m'appartiennent)

³⁵² Hegel, *Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques*, p. 145.

³⁵³ Hegel, *Naturphilosophie*, p. 50.

³⁵⁴ Hegel, *Phénoménologie*, p. 145 (PhG 105).

Le mouvement qui est identique au temps n'est pas un mouvement répétitif du même, mais un mouvement dialectique de différenciation et d'unification au sein de la totalité qui demeure, dans la différenciation, identique à soi-même. Ce mouvement ne se dirige pas vers un au-delà extérieur, mais se meut par son propre mouvement dans son essence. Si l'on ne prend pas en compte cette détermination concrète du mouvement dialectique et qu'on en fait abstraction, l'on « tombe » alors dans la conception métaphysique du temps selon laquelle il est un temps vide qui va vers un infini en dehors de l'expérience humaine, à savoir le mauvais infini.

5.2.4 Le temps de l'expérience de la conscience

L'expérience immédiate du temps s'énonce déjà au début de la *Phénoménologie* dans le chapitre sur la certitude sensible. Cette expérience réitère le geste de la *Naturphilosophie* et conçoit le temps à travers un maintenant ponctuel et fugitif. La nature négative du temps se révèle dans son énonciation : on dit « maintenant, c'est la nuit », mais cette énonciation devient fautive dès lors qu'il est jour. Pourtant, on emploie le même mot - « maintenant » - dans les deux énoncés. Nous trouvons un autre maintenant et ainsi, un autre monde dans chaque instant. Cependant, la langue qui n'énonce que l'universel conserve ce maintenant fugitif. La philosophie du langage que Hegel esquisse dans ce chapitre est assez dense. L'*Aufhebung* qui s'effectue dans et par la langue a déjà été élaborée dans la *Philosophie de l'esprit* de 1805³⁵⁵. En donnant un nom à toutes les choses, Adam supprime leur être immédiat et les transforme en concepts, en *ses* concepts. Bien que nous ayons observé la même *Aufhebung* dans la pensée de Kant, cette dialectique n'y était pas développée. Dans la pensée de Hegel, la langue supprime, par sa nature, la singularité de l'objet qu'elle désigne et l'élève au niveau de l'universalité : quand je dit « maintenant » j'énonce tous les maintenant même si je ne vise qu'un maintenant singulier :

Mais c'est le langage (...) qui est le plus vrai ; en lui, nous réfutons même immédiatement ce qui est notre *opinion intime*, et comme l'universel est le vrai de la certitude sensible, et que seul le langage exprime ce vrai, il est tout à fait impossible que nous puissions jamais dire un être sensible que nous avons *en tête*³⁵⁶.

³⁵⁵ Hegel, *Philosophie de l'esprit 1805*, pp. 15-28.

³⁵⁶ Hegel, *Phénoménologie*, p. 94 (PhG 26-27).

Comme c'est le cas pour Cratyle, la conscience retirée en elle-même se limite à n'*indiquer* que le singulier pour ne pas le perdre dans l'universel de la langue. Mais à travers cet acte même d'indiquer, un autre aspect essentiel de l'expérience temporelle se montre. Lorsque j'indique un maintenant, puis un autre nouveau maintenant, *je me souviens* du maintenant passé et comprends que ce nouveau maintenant va, à son tour, devenir un maintenant passé. Par conséquent, le nouveau maintenant n'est plus un maintenant tout à fait nouveau, mais un « quelque chose de réfléchi en soi, un moment simple qui demeure dans l'être-autre ce qu'il est ; un Maintenant qui est absolument un grand nombre de Maintenant, et c'est là le Maintenant véritable »³⁵⁷. En termes phénoménologiques, la rétention par la mémoire des instants passés joue un rôle essentiel dans la constitution de l'unité du temps. Nous aborderons dans les chapitres suivants le développement du rôle de la mémoire dans la génération de l'esprit même. Dans cette étape-ci, bien que le souvenir de la certitude sensible, c'est-à-dire la rétention, n'est qu'un souvenir subjectif de l'immédiat, sa fonction est néanmoins cruciale. Le souvenir enlève l'immédiateté, l'universalité abstraite du maintenant, et lui rend son universalité concrète par laquelle chaque maintenant est un maintenant médiatisé par le passé et devient un maintenant rempli de passé. Le présent véritable n'est rien d'autre que ce présent qui forme un tout avec le contenu du passé. En tant que maintenant, il est identique à lui-même, mais cette fois-ci il comporte la multitude des maintenant passés. A partir de là, nous pouvons à présent examiner la question du souvenir de plus près.

5.3 Le souvenir intériorisant (*Erinnerung*)

Les transformations que subit la conscience tout au cours de la *Phénoménologie* dépassent le cadre de notre travail. En résumé, la conscience immédiate se transforme, au cours de cette aventure, en conscience de soi et entre alors dans une nouvelle relation avec le monde dans lequel elle rencontre d'*autres* connaissances de soi. L'altérité objectale se transforme en altérité humaine et cette première rencontre avec un autre Moi donne naissance à la relation devenue célèbre entre le maître et serviteur, relation qui est le plus souvent connue sous le nom de la « dialectique du maître et de l'esclave ». En tant qu'unité de la conscience et de la conscience de soi, la raison est élaborée de manière très critique, de sorte que le

³⁵⁷ **Op. cit.**, p. 98 (PhG 32)

chapitre sur la raison peut être lu comme le « jugement dernier » de Hegel à l'égard de la raison moderne.

Tous ces moments de la *Phénoménologie* sont en réalité des abstractions de l'essence qui n'est autre que l'esprit lui-même³⁵⁸. Tous trouvent leur vérité dans l'esprit et à partir de l'esprit. Dans la vie concrète, nous ne rencontrons pas des objets abstraits définis par la raison théorique, mais des choses concrètes dont le sens est donné dans la vie concrète. Prenons l'exemple de l'archéologie afin de mieux comprendre ce que Hegel veut dire. Si une partie essentielle de l'activité archéologique consiste à réaliser des excavations pour trouver des objets du passé, l'autre partie essentielle consiste à comprendre le sens et la fonction des objets trouvés. Dans cette activité, l'archéologie utilise bien évidemment de procédés scientifiques qui ont une grande portée. On mesure les dimensions des objets, on calcule, par des moyens physiques et chimiques, leur période d'origine, etc. Pourtant, aussi élaborées que soient nos instruments, la question cruciale du sens de la chose nous échappe. Les déterminations abstraites objectives, la taille, la pesanteur, etc. ne peuvent pas nous dire si l'objet trouvé est un objet de commerce, ou un outil, ou une partie de la pratique culinaire, ou une arme. La connaissance de cet aspect dépasse les qualités mesurables de l'objet. Sa fonction, ou son sens, ne peut être compris qu'à partir d'une connaissance véritable du monde culturel de la civilisation dont fait partie l'objet trouvé.

Ainsi, chaque figure de la conscience trouve son sens véritable dans le contexte de l'esprit et la succession logique des moments abstraits laisse sa place dans l'esprit à un enchaînement historique. Pourtant, s'il n'y avait pas de liaison interne, cet enchaînement (logique ou historique) serait une succession mécanique, dont les termes n'auraient aucune relation entre eux, une succession *sans continuité*. En tant qu'automouvement, le mouvement de l'esprit doit posséder cet élément en soi pour pouvoir lier ses moments dans son auto-différentiation. Hegel avait déjà signalé la figure formelle de cet élément (en fait, le terme « élément », par sa connotation passive, ne correspond pas à ce que fait l'esprit activement dans cette liaison) au début de la *Phénoménologie* ; à présent, elle est introduite concrètement : il s'agit de l'*Er-innerung*, qui comprend à la fois le souvenir *et* l'intériorisation. Pour

³⁵⁸ Hegel, *Phénoménologie*, p. 300 (PhG 378).

examiner la fonction que l'*Er-innerung* remplit dans la *Phénoménologie*, il semble plus significatif d'observer son exposition dans la *Science de la logique*.

Le souvenir intériorisant s'annonce déjà au tout début de la « Doctrine de l'essence » non comme une activité psychologique humaine, mais au contraire comme le passage de l'être à l'essence : « cette marche est également celle de l'Être lui-même qui s'intériorise en raison de sa nature et se transforme ainsi en Essence »³⁵⁹. La relation entre être et essence est de nature temporelle ; Hegel nous rappelle que la langue allemande contient déjà cette vérité : la forme passée du verbe « être » - « *gewesen* » - contient l'essence - « *Wesen* ». Pour Hegel, l'essence est également le passé, « mais le passé intemporel »³⁶⁰. Étrange énoncé pour un philosophe qui est reconnu comme *le* philosophe de l'historicité. Mais une observation plus détaillée de la relation intime qui se noue entre être et essence pourra nous permettre d'en comprendre le sens.

Dans la pensée de Hegel, le domaine de l'être est celui la multitude des êtres existants. Ici, nous n'utilisons/ne concevons pas le concept d'être au sens d'être abstrait, équivalent au néant et tel qu'il est pensé au commencement de la *Science de la logique*, mais en tant qu'être déterminé qui comprend en soi également l'existence. C'est cet être déterminé, dans sa relation avec l'essence, que Hegel vise après avoir développé toutes ses déterminations dans la « Doctrine de l'être ». Par conséquent, il s'agit des êtres existants dans toute leur variété. Prenons, l'exemple de l'arbre. L'entité que nous désignons par « l'arbre » est toujours un arbre déterminé, un chêne, un platane, etc. Mais en tant qu'arbre déterminé, il se trouve dans un état particulier : il est soit graine soit fleur soit fruit. En tant qu'arbre existant, il ne peut pas être deux états à la fois. Il est d'abord graine, puis fleur et enfin fruit dans une succession temporelle. Mais son essence, qui est énoncée dans le concept arbre, contient l'intégralité de son être de manière intemporelle en ceci qu'il comprend tous ses moments en soi excepté leur devenir temporel. C'est en ce sens que l'essence vient après que l'être ait pris fin, ou mieux, qu'il se soit achevé. Cependant, ceci ne revient pas à affirmer que l'essence n'a aucune relation avec le temps ; au contraire, l'essence énonce, ce qui n'est que temporel, en sa totalité, en faisant abstraction de sa temporalité. Dans le sens inverse, afin de mieux éclaircir la relation qui existe entre

³⁵⁹ Hegel, *Science de la logique*, t. II, p. 5.

³⁶⁰ Hegel, *Science de la logique*, *ibid.*

l'essence et le temps, on peut même concevoir l'essence comme ce qui se déploie dans le temps pour devenir réel, c'est-à-dire temporel. Cette conception nous amènera à admettre qu'après l'achèvement de l'être ou avec le surgissement de l'essence, le temps sera lui aussi aboli ; ce qui, selon Hegel, est également vrai. Avant d'aborder cette question, nous allons continuer à examiner la relation entre l'être et l'essence.

La conception de l'essence comme négation de l'être peut être comprise de deux manières complémentaires : premièrement, d'une manière abstraite, à savoir que l'essence nie immédiatement l'être de l'objet. Par exemple, le concept « table » nie la table réelle que je vois et que je touche. Son essence, énoncée par sa définition, est d'une toute autre nature que la table existante : elle n'est pas une chose spatio-temporelle, mais un concept exprimé soit par un mot écrit, dans ce cas une composition de lignes variées, soit par un mot prononcé, et dans ce cas un son articulé. Son mode d'être inexistant n'abolit pas l'existence de l'objet qu'elle désigne ni dans l'élément de l'être (mot écrit ou prononcé) ni au niveau intellectuel (concept), puisque le concept de table n'a plus besoin de l'existence de la table réelle.

Deuxièmement, l'essence « surgit » par le biais du souvenir intériorisant de l'être passé à partir de sa fin. Ce qui est vécu de manière concrète mais temporelle et finie, est intériorisé dans le souvenir, non de son être immédiat, mais de son essence. C'est ainsi que l'*Erinnerung* trouve son sens dans la *Phénoménologie* comme le « se souvenir » de l'esprit en intériorisant ses moments passés. Comme dans la continuité du temps par son propre mouvement et son unité qui donne naissance au présent véritable, lequel contient en soi le passé, les étapes passées de l'esprit sont conservées dans le souvenir de celui-ci. Son concept n'est autre que l'*Aufhebung* : la négation de l'être immédiat et la conservation de son essence dans le souvenir intériorisant.

5.4 La religion révélée et l'esprit

Comme toutes les figures de l'esprit, la religion en tant que religion révélée n'est pas quelque chose d'immédiat ; elle est aussi le résultat d'une longue médiation historique. L'historicité de cette médiation n'est pas à trouver dans la succession des

données empiriques, elle consiste plutôt en un processus continu dans lequel l'élément transcendant isolé de la conscience de soi comme son objet se réconcilie avec celle-ci. Or, étant donné que la religion correspond au domaine de l'esprit véritable, cet élément transcendant n'est autre que le « Je », la subjectivité qui se donne de manière extérieure à l'homme lui-même. C'est uniquement à travers cette continuité que l'on peut comprendre ce qui se révèle dans le christianisme de manière nécessaire.

Dans la première étape de la démarche dialectique de la religion, Hegel trouve la religion *naturelle* comme le moment immédiat. Dans cette étape, l'élément transcendant est à trouver dans l'être immédiat, c'est-à-dire, dans la nature. Dans la religion naturelle, nous trouvons d'abord la religion de la lumière, où l'élément transcendant est représenté dans le couple lumière et ténèbres. Ensuite viennent les religions dans lesquelles les plantes et les animaux sont remplis des dieux, comme Hegel l'analyse à partir de l'hindouisme. Enfin, dans le stade de l'artisan maître d'œuvre (*Werkmeister*), prennent place les pyramides, les obélisques qui n'ont pas encore pris la forme humaine, et qui ne font que recevoir l'esprit³⁶¹ qui survit à la mort du corps.

La deuxième forme de la religion est la religion de l'art, où les arts de l'antiquité sont présentés dans le contexte de la subjectivité incarnée dans les œuvres d'art. Nous y trouvons la dialectique de l'espace et du temps d'une manière plus développée, ainsi que le rôle du langage. Leur différence se dévoile de la manière claire dans l'opposition de la sculpture et de la musique. Tout d'abord, la statue du héros est une chose *spatiale* et manque de mouvement. Son expression vide la dénoue de la possibilité d'exprimer son intériorité. Pourtant, l'hymne chanté se trouve dans le temps et entre ainsi dans une relation avec le soi. Le son et sa forme artistique - la musique- sont pour Hegel, plus spirituels que la statue ou la peinture puisqu'ils sont directement liés au temps. La vue est attachée à l'espace immédiat, pourtant l'ouïe, « le résultat de cette oscillation interne du corps, par laquelle ne vient plus se manifester la calme figure matérielle, mais la première qualité d'âme idéale »³⁶². La musique « émeut » l'âme puisque le mouvement est intrinsèque à l'une et à l'autre : la musique est là uniquement tant qu'elle est jouée ; elle ne l'est

³⁶¹ *Phénoménologie*, p. 457 (PhG 645).

³⁶² Hegel, *Cours d'esthétique*, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Aubier, 1997, t. III, p 123.

plus lorsqu'elle s'arrête, au même titre l'esprit que est automouvemment continu. La langue compose, avec la musique, l'hymne en tant qu'expression d'une plus haute vérité que la matière inerte ne peut communiquer. L'essence divine n'est pas dans une chose extérieure, elle est animée par l'acte de chanter et est transmise à l'âme. Pourtant, comme l'hymne est la performance d'une conscience singulière, il est destiné à périr dans le temps : son énonciation orale ne peut pas vaincre la négativité du temps. La négativité du temps est surmontée par l'*Erinnerung* dans le langage : le souvenir héberge les esprits tel un panthéon³⁶³. Dans ce contexte, l'aède n'est pas l'auteur des épopées, il en est plutôt le médiateur et s'assimile au narrateur des « histoires » souvenues : « la Mnémosyne, la prise de conscience et l'avènement à l'intériorité, le souvenir de l'essence qui auparavant était immédiate »³⁶⁴. Nous verrons à nouveau que la remémoration (*Erinnerung*) des héros du passé dans la langue chantée les élève au niveau de l'esprit. Mais, Hegel poursuit en affirmant que cette proximité établie entre les héros humains et les dieux est toujours loin d'être une réconciliation véritable, car leur unité est une unité négative où les éléments demeurent séparés. De plus, elle mène à une « surabondance ridicule »³⁶⁵ où les hommes agissent comme les dieux et les dieux agissent comme les hommes au point que tout se transforme en un pêle-mêle de figures similaires. Toutefois, les trois formes du théâtre grec (l'épopée, la tragédie et la comédie) représentent la démarche dialectique du sujet qui s'achève par l'affirmation de celui-ci comme la substance de toute action. Tandis que la conscience malheureuse se représentait l'essence divine comme quelque chose d'extérieur et de raté, la conscience comique assume, quant à elle, l'essence divine en elle-même et constitue l'autre extrême du rapport entre substance et sujet³⁶⁶.

5.5 L'histoire de Dieu, l'histoire de l'homme

Toute l'évolution de la religion se parachève, enfin, dans la religion chrétienne où, comme nous allons l'aborder à présent, ce qui se révèle dans la figure du Christ est l'unité véritable du fini et de l'infini. Cependant, affirmer qu'il s'agit là d'une « unité » signifierait que cette unité a été préalablement donnée, du moins

³⁶³ *Phénoménologie*, p. 474 (PhG 676).

³⁶⁴ *Phénoménologie*, pp. 475-476 (PhG 678).

³⁶⁵ *Phénoménologie*, p. 476 (PhG 679).

³⁶⁶ *Phénoménologie*, p. 488 (PhG 702).

vécue une fois dans le passé comme un événement historique détaché du présent. Au contraire, ce dont il s'agit dans le christianisme est plutôt une *réconciliation* des parties séparées l'une de l'autre dans l'autodifférenciation de la substance. C'est-à-dire que, dans cette relation entre les parties, les parties aussi bien que le processus de séparation appartiennent à l'unité fondamentale qui n'est rien d'autre que le concept, lequel, dans son identité, possède son autre en lui-même. Dans le contexte historique de la religion chrétienne, les moments de cette dialectique peuvent être exprimés sous la forme des formules logiques de la dialectique de l'idéalisme allemand:

Dieu abstrait <i>en soi</i> (le Père)	: $A = A$
Dieu incarné <i>pour soi</i> (le Fils)	: $A \neq \sim A$
Dieu absolu <i>en soi et pour soi</i> (le Saint-Esprit)	: $A = \sim A$

Les trois figures de l'« histoire de Dieu »³⁶⁷, qui inclut l'activité de Dieu, c'est-à-dire celle de « créer le monde, son Fils, la Trinité, l'amour des hommes, la rédemption », sont en fait la dialectique de la transcendance par laquelle l'histoire de Dieu se parachève dans l'histoire de la communauté chrétienne. Dans cette dialectique, l'extériorité du transcendant sera supprimée afin qu'il soit intériorisé par le souvenir. Rappelons que le terme hégélien d'*Aufhebung* trouve son sens originaire dans cette dialectique. Comme le remarque Giorgio Agamben, le verbe « *aufheben* » était en fait l'équivalent donné par Luther, dans sa traduction de la Bible, pour le verbe grec « *katargein* » qui signifie exactement supprimer *et* conserver³⁶⁸ à la fois.

5.5.1 Le Dieu abstrait

La première figure, c'est-à-dire l'idée abstraite de Dieu, n'est déterminée qu'en tant qu'objet de la pure pensée. Comme tout ce qui se trouve à l'état d'immédiateté chez Hegel, le Dieu immédiat ne signifie rien en soi, sauf l'être à être révélé, à être su : donc Dieu est pour un *autre*. Pour être su, Dieu a besoin de quelque chose de différent, quelque chose d'autre, *son* autre. Alors, il crée le monde et

³⁶⁷ Hegel, **Leçons sur la philosophie de la religion**, trad. Pierre Garniron, PUF, « Epiméthée », 2004, t. III, p. 16.

³⁶⁸ Giorgio Agamben, **Le temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains**, trad. Judith Revel, Bibliothèque Rivages, 2000, p. 158.

l'homme. Pourtant, cette création ne peut pas être un élément extérieur. Le problème de la relation entre Dieu et le monde, ou plutôt son aporie, que nous avons abordée dans le contexte de la *Pantheismusstreit*, se révèle encore une fois dans un autre aspect. Si le monde, créé par Dieu, est extérieur à son créateur, alors on devrait admettre que le monde, en tant qu'être fini, *limite* l'infinité de Dieu et par conséquent détruit son absoluité. Si l'on affirme que Dieu n'est pas existant et par là ne peut être limité par aucune existence, alors cette fois on risque de nier l'existence de Dieu. Mais la preuve ontologique d'Anselme ne disait-elle pas qu'en tant qu'être suprême, Dieu comprend tous les prédicats, y compris l'existence ? Dans son *Proslogion*, Anselme formule la preuve de Dieu qui est devenu célèbre par son nom en deux pas : premièrement, il commence par le concept de Dieu et le formule ainsi : un être supérieur à tous les autres et au-dessus duquel la pensée ne peut rien concevoir³⁶⁹. Le fait indéniable que chacun qui entend cette définition comprend ce qu'elle dit prouve, selon Anselme, au moins l'existence du concept de Dieu dans l'entendement de chacun. Deuxièmement, au début du chapitre suivant, Anselme affirme qu'un être suprême ne peut pas ne pas exister, donc il doit nécessairement exister.

Cette preuve de l'existence de Dieu a été acceptée par toute l'histoire de la philosophie après Anselme, jusqu'à ce que Kant lui assène un coup mortel en affirmant que l'existence n'est pas un prédicat. Je n'ai jamais besoin d'avoir 100 thalers dans ma poche pour comprendre le concept de « 100 thalers »³⁷⁰. Ainsi, l'existence n'ajoute rien au concept de Dieu, tout comme son absence ne lui soustrait rien non plus. Comme l'idée de Dieu est un *noumène*, je n'ai pas besoin de l'intuition empirique pour le *penser*. Et comme c'est le cas concernant tous les noumènes, Dieu n'est jamais un objet de connaissance. Toutefois, ce sera précisément cette preuve d'Anselme dont Hegel va se servir dans sa discussion concernant le concept abstrait de Dieu dans sa relation au monde ; par ailleurs, sa lecture de la preuve³⁷¹ le révélera comme étant beaucoup plus proche de Spinoza que l'on ne croit.

Tout d'abord, la critique kantienne est fondée sur l'idée fondamentale de sa critique de la logique dialectique. Celle-ci peut être formulée ainsi : concept et

³⁶⁹ St. Anselme, **Proslogion**, chapitre II. Le texte entier est à consulter sur : <http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/saint-Anselme.php>

³⁷⁰ Kant, **Crp**, A 699 / B 527)

³⁷¹ Hegel, **Leçons sur la philosophie de la religion**, t. III, pp. 9-14.

existence ou être sont différents et aucune existence ne peut jamais être extraite du concept. Les objets de la logique dialectique, à savoir le sujet (transcendantal) et Dieu comme être suprême, sont marqués du même défaut. Selon Hegel, c'est en fait l'entendement qui différencie de manière absolue le concept et l'être. Pourtant, Hegel affirme que Kant a raison lorsqu'il distingue le concept de 100 thalers de son existence, au sens où c'est le concept subjectif dépourvu d'être et non pas le concept absolu. « En Dieu, dit Hegel, le contenu est concept et être »³⁷².

Anselme lui-même avait vu la même chose mais sa preuve formelle ne pouvait pas l'exprimer. La nature métaphysique de sa preuve qui était déterminée par l'entendement, l'avait empêché de voir l'unité du concept et de l'être d'une manière plus fondamentale qui n'aurait plus besoin d'une *inférence formelle*. Comme nous l'avons indiqué plus haut, selon Hegel, l'Idée ou, de manière équivalente, Dieu³⁷³, réunit en soi le concept (le subjectif) et l'être (l'objectif). Spinoza exprimait la même unité en déterminant l'extension et la pensée comme les attributs appartenant à l'essence de la substance unique, c'est-à-dire Dieu. Dans ce contexte, le terme « créer » n'est pas adéquat pour comprendre cet acte fondamental puisque créer, en tant que « mot de la représentation »³⁷⁴, présuppose une altérité externe. Ainsi l'acte de créer doit être compris comme un acte interne, comme le devenir-autre de Dieu dans son identité fondamentale.

5.5.2 Le Fils

Par conséquent, le concept abstrait de Dieu n'est jamais à penser sans son rapport à son autre, dans le mode de la manifestation et de la connaissance par l'homme. Dans cette détermination, Dieu n'est pas isolé du monde, il s'extériorise comme monde et, par sa nature infinie, Dieu entre dans le domaine de la finitude. Cependant, on ne doit pas comprendre séparément l'infini et le fini, mais la dialectique même de Dieu montre que la *finitude appartient à son essence*. Dans son incarnation, Dieu n'exprime pas seulement sa finitude, mais il se donne également comme un objet fini à une conscience finie.

³⁷² Hegel, **Leçons sur la philosophie de la religion**, t. III, p. 13.

³⁷³ Hegel, **La raison dans l'histoire**, pp. 73-74.

³⁷⁴ Hegel, **Phénoménologie**, p. 500 (PhG 722).

Concernant la figure historique de l'apparition du Fils, l'attitude de Hegel semble être en désaccord avec la religion chrétienne pour laquelle la figure de Jésus en tant que Dieu joue un rôle central. Dans la *Phénoménologie* aussi bien que dans ses *Leçons sur la philosophie de la religion*, Hegel parle de Jésus comme s'il était une figure quasiment contingente. Pourtant, ce n'est pas l'existence empirique de Jésus qui est sans véritable importance, mais sa signification spirituelle qui va se révéler dans l'esprit de la communauté. En tant qu'homme historique, Jésus n'est qu'un point de départ, disons, phénoménologique, de l'esprit. Et ce point de départ ne se situe jamais dans son existence réelle, mais au contraire dans sa mort. Jésus comme être fini est destiné à mourir et à se débarrasser de son immédiateté corporelle. Ce qui est important dans l'apparition humaine n'est pas l'homme Jésus : il pourrait très bien être un autre homme. D'ailleurs, en tant que personnage historique, il n'a jamais été un prophète de la religion chrétienne, et pourrait au mieux être considéré comme un réformateur juif. Tout ce qui détermine le christianisme, ses symboles et même son nom, sont l'œuvre de ceux qui lui succèdent *après* la mort de l'homme Jésus. Dans cette perspective, on pourrait même dire que la religion chrétienne est la religion historique par excellence. Mais son historicité ne réside pas dans le fait d'être née à un moment déterminé de l'histoire empirique. Elle réside plutôt dans le fait qu'elle s'est formée au cours de son histoire propre, vécue et produite par sa communauté. Il est même contestable que Jésus ait réellement vécu. Mais tout ceci n'empêche pas, aux yeux de Hegel, que le christianisme soit une religion véritable, et même *la* religion unique dans laquelle le fini et l'infini, l'homme et Dieu s'unissent. Pourtant, cette réconciliation s'effectue, comme nous l'avons indiqué plus haut, non pas dans la personnalité de Jésus, mais dans son devenir-esprit au sein de la communauté.

5.5.3 L'esprit

La mort de Dieu met fin à son existence en tant que conscience de soi finie. Mais ce qui est mort n'est que l'immédiat, le fini. L'assomption de Jésus en tant que Saint-Esprit signifie que sa conscience de soi finie se transforme en une conscience de soi *universelle*. Pourtant, cette assomption comme un fait historique du passé n'est jamais ce qui fait esprit. Au contraire, l'esprit se réalise « dans le troisième élément,

dans la conscience de soi universelle ; il est sa communauté »³⁷⁵. Considérer Jésus comme un homme ayant existé, y compris le concevoir d'une manière qui le limite à son existence réelle, l'empêche de le comprendre comme esprit parce que l'existence objectale est toujours déterminée par l'altérité absolue : pour celui qui le voit et l'entend immédiatement, il est toujours un *autre*, et non pas un soi universel. C'était cette altérité absolue qui avait condamné la conscience à un malheur et l'avait conduite à obéir à une autorité extérieure. Mais l'esprit en tant que conscience de soi universelle est le fondement de la liberté. Si Hegel définit la liberté comme être chez soi, n'être pas soumis à un autre, l'esprit défini comme la conscience de soi universelle qui abolit toute altérité et toute aliénation à soi-même, comme le lieu où « la nature divine est la même chose que ce qu'est la nature humaine », est quant à lui le concept et l'existence de la liberté. Mais, comment s'effectue l'esprit dans la communauté ?

Selon Hegel, la résurrection véritable ne doit pas être comprise comme un fait unique qui serait passé et extérieur, mais comme la transfiguration de la mort immédiate d'un individu singulier « à l'universalité de l'esprit qui vit dans sa communauté vivante, meurt en elle chaque jour et ressuscite »³⁷⁶. Cette transfiguration se réalise dans le culte, dans les rituels religieux qui ont pour fonction la remémoration de ce qui est passé. L'acte central de la remémoration est précisément l'*Erinnerung*, le souvenir intériorisant à travers les symboles. La consommation du pain et du vin dans la communion est en fait l'intériorisation de la chair et du sang de Jésus, selon les mots que Jésus profère lui-même lors de son dernier repas avec ses apôtres : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*. La reproduction du dernier repas est la naissance de la communauté.

Selon Hegel, l'acte de manger et celui de boire ne sont pas accidentels : tous deux sont différents de l'acte de respirer qui continue même lorsqu'on n'est pas conscient ou de celui de voir et d'entendre qui sont toujours passifs, ces deux actes ne sont possibles qu'avec la conscience : il signifient « approprier à soi avec conscience »³⁷⁷. C'est cette appropriation par laquelle l'être immédiat est nié (comme l'être immédiat de Jésus a été nié par la mort) et son essence (*Wesen*) véritable se révèle dans « l'avoir-été » (*gewesen*) du fini. Par le biais du souvenir intériorisant, la

³⁷⁵ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 505-506 (PhG 732).

³⁷⁶ Hegel, *Phénoménologie*, p. 507 (PhG 735-736).

³⁷⁷ Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*, t. III, p. 89.

communauté constituée, par son propre acte, l'esprit qui est le véritable « royaume de Dieu »³⁷⁸ sur terre. Mais c'est un royaume dans lequel l'homme est libre parce qu'il est réconcilié avec son Dieu. Tous les rituels sont en fait la commémoration de l'unité immédiate qui a été rompue (la mort de Dieu), et cette activité de l'*Erinnerung* est l'activité fondamentale par laquelle la communauté se constitue elle-même³⁷⁹. Pourtant, on peut également affirmer que la conception hégélienne ne se limite nullement à l'histoire du christianisme. Les pratiques cannibales qui ont eu cours aux époques antérieures, durant lesquelles la chair des morts est mangée pour intérioriser leurs âmes ou leurs pouvoirs personnels, peuvent être considérées comme des pratiques primitives, « en soi », de l'*Erinnerung* symbolique des époques ultérieures. Les pratiques traditionnelles qui ne sont pas limitées au christianisme, par exemple la présentation des condoléances par les proches d'une personne décédée, qui s'accompagne toujours de l'acte de manger et de boire, se réalisent dans le même « esprit ». L'on observe, y compris chez les personnes qui nient toute transcendance, des pratiques où le souvenir des proches défunts s'accompagne de l'acte de manger et de boire. Les idéologies nationales qui visent la présence spirituelle du père fondateur ou des héros passés dans la conscience de chacun, recourent aux rituels par lesquels on affirme ensemble que leurs esprits « vivent en nous ». On peut même parler d'un « surplus » de transcendance comme d'un besoin humain, *trop humain*. Qu'il soit sous forme religieuse ou séculaire, le besoin de transcendance est ce qui définit l'homme de deux manières: tout d'abord, dans sa particularité sociale, il définit son identité, son appartenance à quelque chose de plus que son existence individuelle ; puis, dans un sens plus élargi et fondamental, il reflète son envie de s'affirmer comme un être qui dépasse sa finitude, sa condition humaine.

Si l'on regarde de plus près le processus de naissance de la communauté autour de la commémoration dans sa totalité, l'on constate que pour Hegel, la communauté est à la fois la production *et* le produit d'elle-même. En d'autres termes, elle est le sujet (activité) et la substance (produit) réunis. Dans le contexte de l'histoire, la communauté fait l'histoire, son histoire, mais elle est en même temps ce qui est formé par cette histoire même. Le véritable esprit, où le fini et l'infini, où l'immanent et le transcendant s'unifient, est exactement l'histoire (*Geschichte*)

³⁷⁸ Hegel, **Leçons sur la philosophie de la religion**, t. III, p. 78.

³⁷⁹ Pour une description détaillée de l'*Erinnerung* dans le contexte chrétien, voir Christophe Bouton, **Temps et esprit dans la philosophie de Hegel**, Vrin, 2000, pp. 256-258.

véritable. Comme l'indique le verbe allemand « *geschehen* » dont dérive le mot allemand « *Geschichte* », ce qui arrive effectivement et sa connaissance font un et par là, l'objet et le sujet de l'histoire deviennent identiques. En fait, l'histoire est le processus du dépassement de leur différence phénoménale. Mais le domaine de la religion est toujours loin de concevoir cette unité puisque la religion pense toujours sous forme de représentations. Dans la conscience de la religion, la réconciliation du fini et de l'infini est toujours représentée comme un événement qui va se réaliser dans un au-delà. Même si l'esprit prend conscience de lui-même comme esprit dans la religion, il ne peut pas penser sur lui-même. Il *vit* cette réconciliation, mais il ne l'élève pas au niveau de la pensée. Par conséquent, la philosophie doit entrer en scène pour montrer la véritable signification de ce qui ne reste qu'au niveau de la représentation. En fait, la lecture hégélienne du christianisme correspond effectivement à la pensée conceptuelle de son histoire. Elle est la pensée issue de l'esprit du christianisme qui pense sa propre vérité. Mais elle a pour but de montrer l'intégralité de l'avènement de l'esprit à soi-même, un événement qui n'est ni limité au christianisme, ni qui se termine avec lui. Il reste le savoir absolu qui montrera l'unité de l'esprit à travers sa différenciation ou son déchirement dans la conscience empirique. En réalité, toute la *Phénoménologie* est le récit de cette « aventure » nécessaire de l'esprit, qui est racontée à travers les figures de la subjectivité en tant que conscience de soi. Mais cette « histoire » ne devient effectivement histoire que dans le savoir absolu où toutes les oppositions antérieures sont résolues et révélées comme moments du devenir identique à soi de la subjectivité.

5.6 Le temps-esprit

Pour mieux souligner la différence entre l'esprit dans sa figure de religion et l'esprit absolu qui se révèle dans le savoir absolu, Hegel se sert des concepts de contenu et de forme : dans la religion, l'esprit « a acquis le *contenu* absolu *en tant que contenu*, ou encore, dans la forme de la représentation, de l'être-autre pour la conscience », tandis que pour l'esprit absolu achevé, « la forme est le Soi-même lui-même, car elle contient l'esprit certain de lui-même *agissant* »³⁸⁰. Dans la religion, le contenu est l'esprit lui-même, mais il est sous la forme de la représentation. La figure de la réconciliation est représentée à travers Jésus qui devient toujours un autre, et le

³⁸⁰ Hegel, *Phénoménologie*, p. 515 (PhG 750).

moment de la réconciliation est renvoyé à un au-delà. Mais dans le savoir absolu, l'esprit dépasse cette représentation et sait qu'il est identique à lui-même. En d'autres termes, en réconciliant l'essence et la substance dans le Soi absolu, l'identité Moi = Moi est enfin aboutie à travers la longue médiation du soi-même avec soi-même qui se montrait auparavant sous la forme de l'altérité. Dans le chapitre sur le savoir absolu, nous voyons une fois encore le thème du temps et de la temporalité qui était la temporalité propre à l'esprit. Le *devenir* de l'esprit a fait débiter avec lui le temps dans une détermination négative. A présent, il est temps d'abolir ce temps par l'achèvement de l'esprit absolu.

Tant que l'esprit était aliéné à lui-même et que ses moments apparaissaient comme étant extérieurs à lui-même, l'expérience temporelle portait l'empreinte de la négativité. Mais une fois que l'esprit devient esprit absolu, il voit que « Le *temps* est le *concept* lui-même qui *existe* et se représente, comme intuition vide, à la conscience »³⁸¹. Par conséquent, nous sommes parvenus à un point où deux conceptions de temps, la conception hégélienne et la conception kantienne, se trouvent dans un jugement spéculatif qui leur fournit leur vérité réciproque. Tant que le mouvement de l'esprit n'est pas achevé, tant que l'opposition et l'altérité perdurent, le temps se donne à la conscience (elle-même déchirée) comme la forme vide de l'intuition empirique, c'est-à-dire du non-identique. Avant l'accomplissement du concept, la conscience ne connaît pas de contenu dans le temps, son sens lui échappe. Dans ce contexte, la conception kantienne du temps n'est pas fautive, mais elle est incomplète, marquée par la non-identité de la conscience ; elle est alors une représentation de l'*entendement*. Mais une fois que la raison spéculative³⁸² voit le concept achevé, elle comprend que le temps n'était rien d'autre que l'automouvement de l'esprit. C'est la raison pour laquelle « l'esprit apparaît nécessairement dans le temps, et apparaît aussi longtemps dans le temps qu'il n'a pas appréhendé son pur concept, c'est-à-dire, qu'il n'anéantit pas le temps. »³⁸³ La temporalité véritable est le devenir de l'esprit et par là, il devient évident que le temps n'est jamais un récipient vide, et qu'il est, au contraire, rempli

³⁸¹ Hegel, **Phénoménologie**, p. 518 (PhG 756). (Traduction modifiée). Bien que l'explication historique du traducteur pour traduire « *Anschauung* » comme « contemplation » puisse avoir un sens *philologiquement*, du côté de la terminologie philosophique, le terme d'*Anschauung* doit être traduit par « intuition ».

³⁸² Du *speculum*: miroir. La raison qui voit dans l'objet non pas quelque chose d'autre, mais elle-même.

³⁸³ Hegel, **Phénoménologie**, pp. 518-519 (PhG 756).

par les moments de l'esprit. Sans le mouvement de distinction, sans le devenir-autre de l'esprit, il n'y a pas de temps non plus.

5.7 L'histoire conçue

« L'histoire conçue » (*die begriffne Geschichte*) où le concept lui-même comprend et raconte son propre devenir (*geschehen*) est la véritable histoire hégélienne. Elle dépasse la « conscience brute »³⁸⁴ de la communauté religieuse et élève l'intégralité de son contenu (les moments passés de son devenir) au niveau de l'universalité, supprime (dans le sens d'*Aufhebung*) toutes les oppositions et les comprend comme moments de son identité à elle-même.

C'est « l'histoire effective » (*wirkliche Geschichte*) dans le sens où l'esprit sait qu'elle est l'histoire de ce qui est effectif (*wirklich* : du verbe *wirken* qui signifie « créer un effet, ce qui est en acte »), à savoir elle-même. Tout ce qui se donnait à la conscience comme quelque chose d'étranger, y compris la transcendance, se révèle, dans cette histoire, comme quelque chose qui se réconcilie avec l'homme. Par et dans cette histoire, la finitude est dépassée dans la compréhension de son unité avec l'infini. Par conséquent, dans l'histoire de l'esprit, ce qui est transcendant, ce qui se donne comme quelque chose au-delà du fini, se dévoile dans sa nature véritable : le transcendant n'est pas séparé de l'immanent, de l'ici-bas. Pourtant, il importe de souligner que cette unité est une unité devenue, une unité arrivée au cours de son propre mouvement.

La transcendance se révèle également en tant qu'histoire dans un second sens : comme la lecture hégélienne de la religion chrétienne l'a montré, la transcendance est produite dans l'histoire par l'activité humaine. Ce qui est élevé au niveau de la transcendance n'est rien d'autre que le souvenir d'un passé auparavant immédiat. Dans le contexte du christianisme, ce n'est pas Jésus l'homme qui est le véritable esprit, mais l'œuvre historique de la communauté par laquelle l'homme fini devient esprit universel. Dans le même registre, on peut affirmer que tous les aspects de notre vie qui dépassent la présence immédiate sont en fait produits par l'histoire de

³⁸⁴ Hegel, *Phénoménologie*, p. 520 (PhG 758).

l'homme. Cette histoire est en même temps ce que produit l'homme et ce qui produit l'homme. Là où l'Antigone de Sophocle dit que les

lois non écrites, inébranlable, des dieux (...) ne datent (...) ni d'aujourd'hui ni d'hier, elles sont éternelles, et nul ne sait le jour où elles ont paru³⁸⁵

Hegel dira que peu importe leur origine empirique, l'origine véritable de ces lois est à trouver dans la vie de l'esprit du peuple grec, qui n'est autre que son histoire. En d'autres termes, ce que nous, dans le présent, vivons dans la modalité de la transcendance est, selon Hegel, l'esprit historique que chaque peuple vit dans un présent qui est « résultat du passé »³⁸⁶. Répétons une fois encore que ce passé n'est pas un passé mort, mais au contraire un passé produit par l'homme et qui continue de vivre dans le présent. En ce sens, il n'y a pas de passé pour l'esprit³⁸⁷, puisque l'esprit conserve son passé, par l'*Erinnerung*, et que chaque esprit nouveau « apprend » de son passé dans sa vie particulière. Selon Hegel, ce n'est pas par hasard que Socrate a été condamné à mort après avoir été accusé de ne pas reconnaître les dieux traditionnels athéniens et d'introduire de nouvelles divinités. Les Athéniens avaient raison, dit Hegel, car Socrate a remplacé la vérité des dieux athéniens par la « loi de l'esprit »³⁸⁸ qui est le « connais-toi toi-même ». En réalité, Socrate avait dit la même chose que Hegel : pour trouver la vérité, l'homme doit regarder en lui-même.

Mais qu'en est-il de l'homme de Hegel ? Comment doit-on comprendre la subjectivité de l'homme ? Bien que Hegel fait du concept de subjectivité le concept fondamental, l'« alpha et l'oméga » de la philosophie moderne, le concept inclusif (*Inbegriff*) de sa philosophie et surtout le concept inclusif de l'histoire, son attitude à l'égard de ce concept n'est jamais une attitude, disons, naïve. Au contraire, toute sa philosophie montre que le concept de subjectivité n'est pas tel que la modernité l'a pensé : il n'est pas un donné immédiat et est à penser avec ce qu'il a toujours exclu de sa définition. Le sujet n'est rien sans son autre, c'est-à-dire l'objet. On pourrait dire que le concept de sujet nécessite toujours le concept d'objet. C'est vrai, mais la conception hégélienne du sujet doit dépasser son opposition à l'objet et, dans le

³⁸⁵ Sophocle, *Antigone*, 546-458.

³⁸⁶ Hegel, *Naturphilosophie*, p. 55.

³⁸⁷ Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 65.

³⁸⁸ Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke, t. 18, p. 503.

savoir absolu, reconnaître qu'il se connaît lui-même à travers sa relation avec son objet. Certes, il est un sujet absolu, mais dans sa relation à son monde, il devient son propre maître, si l'on entend par être absolu le fait d'être maître de quelque chose.

Considéré comme *le* philosophe de la modernité, Hegel est en même temps le critique le plus sévère de celle-ci. Le fait d'avoir montré que la pensée de la subjectivité absolue est la production d'une longue histoire dont le sujet est à la fois l'acteur et l'objet distingue Hegel de tous les autres philosophes de la modernité. D'ailleurs, Hegel n'est pas un philosophe qui donne des préceptes à l'humanité pour qu'elle devienne « meilleure ». On n'observe pas chez lui d'expressions qui participent de la modalité du « devoir être ». Hegel n'exalte ni ne condamne jamais aucune figure de l'histoire. Il se contente de concevoir dans la pensée le devenir de ce qui est. Bien qu'il donne l'impression d'être un philosophe qui porte un jugement sur le monde comme s'il en était le maître, son attitude est en réalité à l'opposé. Comme les hommes n'ont pas appris des philosophes comment former la société, mais ils ont créé le monde humain par leur propre travail, la description philosophique hégélienne est la reconnaissance de l'« esprit » humaine dans ses aspects aussi bien positifs que négatifs.

L'homme de Hegel n'est jamais un homme individuel, isolé, mais toujours un homme social. Sa critique contre les philosophes du droit naturel et du contrat social selon lesquels l'homme n'est qu'une abstraction, est la conséquence naturelle de sa perspective historique. L'insistance de Hegel sur la nature sociale de l'homme trouve son expression la plus nette dans sa citation d'Aristote, dans son texte sur le droit naturel : « celui qui ne peut pas être dans une communauté, ou qui, par subsistance-par-soi, n'a besoin de rien, n'est pas une partie d'un peuple et, pour cette raison, est ou [un] animal ou [un] dieu »³⁸⁹.

Mais ceci veut-il dire que selon Hegel, l'homme est immergé dans la totalité du concept ? L'individu est-il effacé au profit de la société, de l'Etat, quel que soit cette totalité ? Pas nécessairement, et une lecture attentive montrera que cette critique elle-même découle d'une opposition présumée entre l'homme et la société dans laquelle il vit. La pensée hégélienne qui pense l'être dans son identité différentielle pense toujours l'homme dans ses trois aspects sans pourtant favoriser l'un au

³⁸⁹ Hegel, **Du droit naturel**, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1990, p. 79.

détriment des deux autres. L'homme singulier, l'homme concret *en chair et en os*, contient en lui-même son universalité en tant que concept d'homme. Dès le début de la *Phénoménologie*, l'on observe à plusieurs reprises que le singulier est immédiatement l'universel. La singularité et l'universalité ne sont pas opposées chez Hegel. Mais cette universalité immédiate n'obtient de contenu que par la particularisation : tel que l'identité nationale, l'identité ethnique, et d'autres particularités qu'il est possible de multiplier à l'infini de nos jours. Le domaine de la particularité crée aussi bien des variétés d'existence que des luttes pour la reconnaissance qui sont, dans la société dite « postmoderne » l'un des moteurs de la vie de l'esprit. Par conséquent, la conception de l'homme comme étant singulier, particulier et universel oppose le concept véritable d'homme, et la conception libérale qui conçoit l'individu dans une opposition absolue avec toute « totalité ». En réalité, dans la perspective hégélienne, le concept d'individu désigne l'abstraction de la singularité de ses aspects particulier et universel. L'homme moderne veut s'affirmer comme un individu indépendant, mais son existence même trahit sa conception et le révèle comme un être imaginé. Etant unité de tous ses aspects, l'homme de Hegel est le produit de l'histoire collective qui jouit de sa singularité dans la particularité de sa communauté, et unit dans son universalité sa finitude avec l'infini tant qu'il se rend digne d'une telle unité.

CONCLUSION

En 1992, suite à la chute des régimes soviétiques, un professeur américain de sciences politiques avait déclaré que l'on avait atteint la fin de l'histoire et que la démocratie libérale de type occidental serait l'ultime forme de gouvernement humain. Bien que ce professeur ait dû réviser sa thèse ultérieurement, celle-ci avait été accueillie avec enthousiasme par les milieux dont le pouvoir provenait principalement de la propagande des idées présentées dans l'article de ce même professeur.

Cette thèse a fait l'objet d'un débat philosophique parce que ses idées étaient fondées sur le nom, sinon la pensée, de Hegel. Il est difficile de considérer que le contenu « philosophique » de cet article (qui sera ultérieurement publié sous la forme d'un recueil) soit très original, puisqu'il se fondait explicitement sur les thèses d'un des plus célèbres noms de la littérature secondaire sur Hegel, à savoir Alexandre Kojève.

Kojève a eu une influence incontestable sur une génération d'intellectuels français et s'est distingué comme l'une des figures majeures qui a œuvré pour la « compréhension » de la pensée de Hegel en France, notamment grâce aux cours qu'il a donnés à l'École des Hautes Études entre 1933 et 1939. Des penseurs de renom tels que Georges Bataille, Raymond Queneau, Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Raymond Aron, Eric Weil, Jean Hyppolite, ont suivi ces cours dans lesquels Kojève présentait un commentaire accessible de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Cependant, l'accessibilité a un prix. Bien que compréhensible, la lecture de Kojève présente dans un même temps des manipulations et des affirmations concernant Hegel et sa pensée qui ont nécessité plusieurs générations de spécialistes en France pour être critiquées³⁹⁰. Dans le contexte de notre travail, nous allons

³⁹⁰ Pour une évaluation critique de la lecture de Kojève et de l'histoire de la réception de la pensée hégélienne en France, voir G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Albin Michel, 1996.

examiner, à travers la lecture de Kojève, le thème devenu célèbre de la fin de l'histoire afin de réfléchir ultérieurement au concept hégélien de l'histoire en général.

Les conférences de Kojève, dont les textes et les notes ont été réunis par ses élèves sous la forme d'une *Introduction à la lecture de Hegel*, contiennent de longues discussions à propos de la temporalité chez Hegel. Les sixième, septième et huitième conférences spéculent intensément sur la temporalité hégélienne en élaborant une comparaison avec les conceptions de Platon, d'Aristote et de Kant. Aujourd'hui encore, les discussions entamées dans ces trois conférences sont d'une importance indéniable puisqu'elles exposent avec clarté les conceptions pourtant ardues de ces philosophes fondamentaux. Cependant, les manipulations de lecture, difficiles à déchiffrer pour des « débutants » de la pensée hégélienne, assombrissent le texte au point qu'il devient plutôt une présentation des idées de Kojève qu'un commentaire du texte de *Phénoménologie*³⁹¹. Dans ces conférences, Kojève parvient à établir un rapport intime entre le concept et le temps dans la *Phénoménologie* et révèle pour la première fois le lien intime qui existe entre l'esprit et le temps. Kojève semble penser dans la continuité de Hegel lorsqu'il affirme que c'est l'homme qui introduit le temps au monde³⁹². Si l'esprit est actif, agissant, alors l'action de l'homme sera le moteur de la temporalité de l'esprit. En ce sens, « l'histoire universelle est [...] l'explicitation de l'Esprit dans le temps de même que l'Idée s'explicité dans l'espace comme nature »³⁹³. Pourtant, c'est à partir de ce point que la lecture de Kojève commence à présenter différents problèmes que nous souhaitons examiner dans ce qui suit.

Tout d'abord, Kojève introduit une distinction absolue entre un temps naturel et un temps humain, une distinction qui n'existe cependant pas chez Hegel. Bien que nous ayons développé la question du temps hégélien, en respectant l'exposé hégélien lui-même, en deux rubriques - à savoir comme temps naturel et temps tel qu'il est pensé dans la *Phénoménologie*-, l'on ne peut affirmer que ces « deux » temps sont distingués dans la pensée de Hegel comme étant absolument différents. D'après ce que nous avons essayé de montrer plus haut, il semble évident que l'expérience

³⁹¹ Selon Kojève, ses cours étaient « essentiellement une œuvre de propagande destinée à frapper les esprits » où « il [lui] importait relativement peu de savoir ce que Hegel lui-même a voulu dire dans son livre ». Voir **De Kojève à Hegel**, p. 64.

³⁹² Alexandre Kojève, **Introduction à la lecture de Hegel**, Gallimard, 1947, p. 366.

³⁹³ Hegel, **La raison dans l'histoire**, pp. 182-183.

temporelle de l'esprit dans son extériorité à soi-même ne diffère pas du temps naturel qui est conçu comme une négativité vide. Pour ce qui est de l'esprit achevé, même si l'extériorité et la négativité du temps sont dépassées, cela ne veut absolument pas dire qu'il en résulte un état atemporel. Le fait d'attribuer à Hegel une conception tripartite du temps (temps cosmique, temps biologique et temps historique³⁹⁴), comme si ces trois temps étaient catégoriquement séparés, occulte la nature unitaire et dialectique du temps chez Hegel. Le dépassement du temps naturel vers le temps historique est remplacé par Kojève par un dépassement du temps historique vers un anéantissement total du temps et de l'homme. Cette conclusion conduit Kojève à déclarer la fin de l'histoire qui, selon lui, est déjà affirmée par Hegel.

Avant d'examiner ce point précis, nous souhaitons avancer dans la lecture que Kojève fait de la temporalité hégélienne afin d'en montrer la nature problématique. Le problème majeur que présente la lecture de Kojève réside en réalité dans sa thèse selon laquelle le temps hégélien porte sur l'avenir et non sur le présent (nous avons auparavant souligné dans notre travail que le présent véritable (*Gegenwart*) de Hegel est un présent qui contient le passé). Sa thèse se fonde sur la temporalisation du monde naturel par l'action négatrice de l'homme. Selon Kojève, le projet qui se trouve au fondement de l'action de l'homme et de sa réalisation conduit celui-ci à vivre le temps à partir de sa dimension *future*. Pour Kojève, le monde de l'homme est un « monde d'un avenir qui ne deviendra jamais présent »³⁹⁵. Selon cette lecture, le cours du temps devient chez Hegel quelque chose qui « s'engendre dans L'Avenir et va vers le Présent en passant par le Passé : Avenir > Passé > Présent (> Avenir) »³⁹⁶.

Ce tableau en apparence bien fondé exprime en réalité non pas la conception hégélienne du temps mais bien celle de Heidegger ! En effet, la temporalité du *Dasein* qui fait de son existence un projet se temporalise, selon Heidegger, à partir de l'avenir. Le point de vue du récit hégélien n'est quant à lui jamais le point de vue du sujet empirique dans son action indéterminée, mais celui de l'esprit absolu achevé « pour qui il n'y a pas de passé » [*für den es keine Vergangenheit gibt*]³⁹⁷. L'« avenir qui ne deviendra jamais présent » n'est là que pour l'agent dans le mouvement. Au

³⁹⁴ Kojève, *op. cit.*, p. 366.

³⁹⁵ Kojève, *op. cit.*, p. 379.

³⁹⁶ Kojève, *op. cit.*, p. 367.

³⁹⁷ Hegel, *La raison dans l'histoire*, p. 39 (traduction modifiée).

cours de son action, celui-ci ne peut savoir où son action s'achèvera. En d'autres termes, l'agent n'est jamais certain s'il réalisera son projet ou non. Et quand bien même il accomplirait son action, le sens véritable de celle-ci ne peut être connu que dans le contexte de l'esprit achevé. En ce sens, on peut affirmer que l'homme vit le temps comme avenir. Le texte philosophique le plus à propos que l'on puisse choisir à ce sujet est en réalité le *Sein und Zeit* de Heidegger. Mais selon le point de vue de l'esprit achevé, tout avenir de l'action est devenu passé et conservé dans le présent véritable de l'esprit. Hegel fait le récit philosophique de toutes les figures de l'esprit une fois achevées en les situant chacune à leur place et montre le sens et l'unité de ce processus temporel et historique. Dans sa réflexion sur l'histoire, le point de vue de Hegel n'est jamais celui de l'agent dans son action incomplète, mais celui de l'esprit achevé qui porte le « jugement dernier » de l'histoire sur cet agent et son action. C'est seulement au moyen de ce point de vue que la nécessité interne du cours de l'histoire peut être établie et démontrée, car « [l]a réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer le hasard » sinon, « [l]a contingence est la même chose que la nécessité extérieure : une nécessité qui se ramène à des causes qui elles-mêmes ne sont que des circonstances externes. »³⁹⁸ C'est pourquoi, l'effort de Kojève pour trouver chez Hegel une temporalité qui porte sur l'avenir, une temporalité « existentielle », manque, selon nous, de fondement dans le texte de Hegel.

Concernant le thème de la fin de l'histoire, il est évident que l'affirmation de Kojève découle autant de sa mésinterprétation de la temporalité hégélienne que de son incompréhension du rapport fini-infini chez Hegel. Commençons par le deuxième aspect du problème.

Une lecture attentive permet de voir, comme nous avons essayé de le montrer, que Hegel insiste inlassablement sur l'*inséparabilité* du fini et de l'infini (et non de leur *unité*) : « L'unité du fini et de l'infini est [une] expression erronée, car on y met l'accent sur l'unité, alors que l'opposition appartient elle-même à cette unité. Finité et infinité sont inséparables »³⁹⁹. Par conséquent, affirmer que le temps s'anéantit absolument et que l'histoire arrive à une fin absolue revient à lire Hegel dans la conception dualiste de l'entendement selon laquelle le fini et l'infini sont

³⁹⁸ Hegel, **La raison dans l'histoire**, p. 48.

³⁹⁹ Hegel, **Leçons sur la logique 1831**, p. 117.

absolument opposés. C'est la raison pour laquelle, le fait d'affirmer que l'histoire selon Hegel est absolument infinie est aussi erroné que l'affirmation précédente. Dans les deux cas, le fini et l'infini sont conçus dans une opposition qui sépare les deux termes absolument, alors que la conception hégélienne du rapport fini-infini clarifie également le problème de la fin de l'histoire. En suivant la pensée de Hegel, on peut penser l'histoire mondiale comme un *cours infini* qui se réalise à travers des *périodes finies* que l'on appelle les « âges » ou les « époques » du monde. Si l'histoire mondiale est comparable à un théâtre, on peut alors estimer que les esprits des différents peuples montent sur scène, se réalisent, puis descendent de scène les uns après les autres. La première phrase du fragment hégélien que Kojève cite au début de ses conférences contredit d'emblée la conclusion qu'il en tire : « Nous sommes situés dans une époque importante, dans une *fermentation*, où l'Esprit a fait un bonde *en avant*, a dépassé sa forme concrète antérieure et en acquiert une *nouvelle*. »⁴⁰⁰ Hegel lui-même pensait qu'une époque de l'histoire se parachevait avec l'accomplissement de l'esprit de l'Europe, et qu'il était le philosophe de ce moment de l'histoire européenne. Selon lui, l'esprit européen allait laisser sa place à un autre esprit : « L'Amérique est donc le pays de l'avenir où dans les temps futurs se manifesterà (...) la gravité de l'histoire universelle. »⁴⁰¹ Ceci n'est pas une prophétie- car pour Hegel la « philosophie ne s'occupe pas des prophéties »⁴⁰² - mais un constat à propos de la situation des peuples qui s'efforcent de se départir de la « vieille Europe » pour se construire en Etats indépendants⁴⁰³.

Quelle est la situation de l'histoire en général par rapport à la conception hégélienne de l'histoire ? En d'autres termes, quelle est la situation de la philosophie hégélienne de l'histoire par rapport à ce que l'on comprend généralement par « l'histoire » ? Tout d'abord, la philosophie de l'histoire de Hegel n'est jamais une approche philosophique qui s'occupe de l'histoire comme une science distincte de la philosophie, pour lui proposer une méthodologie qui lui permette d'exercer son « métier » de façon plus *scientifique*. En ce sens, elle se distingue, par exemple, de l'approche de Hempel qui souhaite appliquer les méthodes d'explication des sciences de la nature à la science de l'histoire pour qu'elle puisse, par les lois générales,

⁴⁰⁰ Les italiques m'appartiennent. Cette même idée est également exprimée dans la préface de la **Phénoménologie**, p. 34 (PhG XIII).

⁴⁰¹ **La raison dans l'histoire**, p. 242.

⁴⁰² **Ibid.**

⁴⁰³ Pour le thème de la fin de l'histoire chez Hegel, voir. Christophe Bouton, « Hegel penseur de « la fin de l'histoire » ? », dans **Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité**, éd. Jocelyn Benoist, Vrin, 1998, pp. 91-112.

formuler des explications plus scientifiques et, ainsi, se détacher des explications non scientifiques⁴⁰⁴. La philosophie de l'histoire hégélienne ne se conçoit pas comme une méthodologie détachée des sciences particulières ; pour Hegel, la philosophie est plutôt *la science* parmi les sciences particulières. Pourtant, il ne vise pas à remplacer la science empirique de l'histoire par la philosophie non plus. La relation complémentaire des deux disciplines est exprimée comme suit dans les dernières lignes de la *Phénoménologie de l'esprit* :

Leur [à savoir les esprits] conservation, selon le côté de leur libre existence dans son apparition phénoménale sous la forme de la contingence, est l'histoire, tandis que du côté de leur organisation comprise de manière conceptuelle, c'est la science du savoir dans son apparition phénoménale ; l'une et l'autre réunies ensemble, l'histoire comprise conceptuellement, constituent le souvenir et le golgotha de l'esprit absolu⁴⁰⁵

Pour Hegel, l'histoire véritable, *die Geschichte*, ne consiste jamais en une activité académique, et elle n'est pas non plus un simple récit des événements empiriques. Elle est plutôt, comme l'exprime le terme allemand *Geschichte*, un ensemble formé par les événements *et* leur récit. La science de l'histoire telle que nous la comprenons aujourd'hui, ou « l'histoire réfléchie » selon la terminologie hégélienne⁴⁰⁶, documente les événements d'un autre esprit que celui de l'historien que celui de l'historien. Par conséquent, la séparation du sujet et de l'objet apparaît inévitable. Mais l'histoire conçue, c'est-à-dire l'empirique et le conceptuel réunis, forme l'histoire véritable, c'est-à-dire l'histoire philosophique qui peut seule penser l'histoire *vivante* dans sa totalité. Les objets d'art, l'architecture, la religion, en somme ce qui constitue la culture, forment l'histoire vivante d'un peuple au sens où le passé est intériorisé dans le souvenir (*Er-innerung*) à travers le monde créé par l'homme lui-même pour lui-même. Tous sont les produits de la vie et de la mort des peuples et la science de l'histoire les raconte en tant que produits d'un tel artisan, d'une telle époque, d'un tel leader, etc., en demeurant dans le champ phénoménal. Par ailleurs, la philosophie les conçoit dans l'unité de l'esprit qui leur a donné le souffle de vie, la vie concrète de leur peuple.

⁴⁰⁴ Hempel, C.G., « Explanation in Science and in History », **The Philosophy of Carl G. Hempel : Studies in Science, Explanation, and Rationality**, James H. Fetzer (éd), Oxford University Press, 2001, pp. 276-296.

⁴⁰⁵ *Phénoménologie*, p. 524 (PhG 766).

⁴⁰⁶ *La raison dans l'histoire*, p. 29.

Comme nous l'avons affirmé plus haut, Hegel estimait que l'histoire de l'Occident s'achevait à son époque, et sa philosophie était, à ses yeux, la philosophie de la fin de cette histoire. Pour lui, comme pour les autres philosophes de l'idéalisme allemand, la liberté était l'essence de la philosophie, et l'histoire de l'Europe s'achevait, pour Hegel, dans la réalisation de la liberté dans le monde. L'esprit progressiste de la modernité et des Lumières a été la présupposition fondamentale de la pensée historiciste. Cependant, on trouve déjà chez Kant, le philosophe des Lumières, la critique bien que partielle de la pensée progressiste. Parmi les trois conceptions du sens de l'histoire tel qu'il est discuté dans « Le conflit des facultés », à savoir les conceptions terroriste, eudémoniste et abdérliste, Kant rejette la conception eudémoniste de l'histoire parce qu'elle est plutôt une « espérance imaginaire » et par conséquent intenable⁴⁰⁷. Toutefois, comme c'est toujours le cas avec Kant, ce rejet ne dure que le temps de quelques pages et la conception eudémoniste revient comme un principe régulateur pour penser l'histoire (ainsi que le futur).

La conception terroriste, selon laquelle l'humanité est dans une perpétuelle régression est, selon Kant, d'autant plus intenable parce qu'elle implique, lorsqu'elle est poussée à l'extrême, une destruction totale et que d'autre part, « [r]etomber dans le pire ne peut constamment durer pour l'espèce humaine : car descendue à un certain degré, elle s'anéantirait elle-même ». Ainsi, même si l'humanité allait vers le pire, elle arrivera à un tournant où la condition de l'humanité commencera à s'améliorer. Les catastrophes majeures du 20^e siècle ont montré que cette conception n'est pas aussi invraisemblable qu'on le pensait à l'époque précédente. Par contre, l'histoire est devenue un domaine où, selon les termes de Benjamin, chaque document de culture se révèle en même temps être un document de barbarie⁴⁰⁸.

Toutefois, le plus grand défi de la pensée historiciste n'est pas immédiatement lié aux catastrophes du 20^e siècle, ni à la fin proclamée de l'histoire. La situation qui a ébranlé les fondements de l'historicisme est, selon la critique du progressisme moderne, la perte de sens des concepts fondamentaux de l'historicisme de la dernière époque : le passé, le présent, l'arrière et l'avant. Bien plus que des termes servant de repères, ces concepts permettaient à l'esprit d'une époque de

⁴⁰⁷ Kant, **Opuscules sur l'histoire**, p. 207.

⁴⁰⁸ Walter Benjamin, « Die Begriff der Geschichte », dans **Gesammelte Schriften I**, Suhrkamp, 1974, t. 2, pp. 691-704, p. 696.

classifier les choses comme « appartenant au passé » ou comme « vérités de l'époque actuelle » et ainsi, d'estimer qu'elles sont réactionnaires par rapport à l'idéologie qui devient progressiste dans le *jugement de l'histoire*. Les spectres de la modernité resurgissent, équipés de la critique « postmoderne », pour réclamer leur droit à la reconnaissance, y compris leur droit au pouvoir. L'ordre *chrono-logique* de l'esprit de la modernité est perturbé et la modernité parachevée se trouve dans une position inverse que celle qu'elle avait à son commencement. Les concepts fondamentaux de la chrono-logie moderne, à savoir la diachronie, la synchronie et l'anachronie sont incapables d'expliquer le monde actuel, en raison précisément de la perte de sens de l'historicisme moderne.

A l'époque actuelle, d'autres événements témoignent du passé qui hante le présent. Dans la vie quotidienne et politique, les identités du passé, qui sont définies d'après cette *chrono-logie*, se dissolvent pour former de nouvelles identités inattendues et impossible à définir à partir d'un esprit devenu obsolète. La pensée hégélienne semble être toujours pertinente pour penser et comprendre les figures et formations inédites d'un esprit nouveau, alors que nous ne disposons que de différentes idées conjecturales concernant la direction qu'il peut prendre. Mais le concept de liberté continue d'être le concept principal autour duquel ces nouvelles formations politiques et sociales se rejoignent pour des actions qui conservent la possibilité de dépassement des dichotomies de la modernité.

Dans ce contexte, la pensée hégélienne se révèle d'autant plus pertinente que la conception de la transcendance comme l'histoire humaine pour réaliser la liberté peut continuer de nous fournir une approche philosophique aux problèmes actuels. La conception de la liberté comme « être chez soi » va de pair avec l'idée qu'elle est comprise comme le dépassement des bornes qui empêchent la réalisation de la liberté dans le monde, ici-bas. Mais la conception hégélienne de la borne dans le contexte de l'inséparabilité du fini et de l'infini signifie en même temps que les bornes, c'est-à-dire les obstacles entre l'homme et la réalisation complète de ses potentialités, sont elles-mêmes de nature *historique* et constituées par l'homme lui-même au cours de l'histoire. Par conséquent, la notion de « borne » inclue la potentialité d'être *transcendée* vers la liberté qui n'est rien d'autre que l'homme qui se sait libre et qui

est chez soi. Le besoin de la philosophie, de la « science de la liberté »⁴⁰⁹, à notre époque, semble correspondre, dans ce contexte, au besoin de penser les nouveaux « chemins de la liberté » sans pourtant retomber dans les hiérarchies de et les dichotomies de la modernité⁴¹⁰. La pensée critique s'avère plus indispensable que jamais pour dévoiler l'écart entre le concept et la réalité des idéologies de toutes sortes et les critiquer en interne, c'est-à-dire historiquement, en ayant pour unique visée la liberté de chacun et de tous.

⁴⁰⁹ Hegel, **Encyclopédie**, t. I, **Science de la logique**, § 5.

⁴¹⁰ Dans ce contexte, il est intéressant de constater que les idéologies religieuses emploient, à l'encontre des autres religions, la même hiérarchisation que celle qu'elles critiquent dans la modernité, en affirmant être la « dernière » ou la « vraie » religion.

BIBLIOGRAPHIE

LIVRES :

- Agamben, Giorgio, **Le temps qui reste : un commentaire de l'Épître aux Romains**, trad. Judith Revel, Bibliothèque Rivages, 2000.
- Aristote, **La Métaphysique**, trad. fr. Annick Jaulin, Paris, PUF, 1999.
- Aristote, **La Physique**, trad. fr. A. Stevens, Paris, Vrin, 1999.
- Beiser, Frederick, **The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte**, Harvard UP, 1987.
- Beiser, **Hegel**, Routledge, 2005.
- Benjamin, Walter, **Gesammelte Schriften**, I, 2, Suhrkamp, 1974.
- Benoist, Jocelyn (éd), **Après la fin de l'histoire. Temps, monde, historicité**, Vrin, 1998.
- Bouton, Christophe, **Temps et esprit dans la philosophie de Hegel**, Vrin, 2000.
- Derrida, Jacques Derrida, **Marges de la philosophie**, Ed. de Minuit, 1972.
- Descartes, **Discours de la méthode & Méditations métaphysiques**, Paris, Flammarion, 2008.
- Descartes, **Règles pour la direction de l'esprit**, Œuvres de Descartes, éd. Victor Cousin, 1826.
- Di Giovanni, George (ed.), **Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment**, Springer, 2010.
- Fetzer, James H. (éd), **The Philosophy of Carl G. Hempel : Studies in Science, Explanation, and Rationality**, Oxford University Press, 2001.
- Fichte, **Sämtliche Werke**, Berlin, Veit und Comp., 1845.
- Fichte, **Doctrine de la science nova methodo**, trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Librairie Générale Française, 2000.
- Fichte, **Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science**, trad. Alain Renaut, PUF, « Epiméthée », 1984.
- Fichte, **Œuvres choisies de philosophie première**, trad. Alexis Philonenko, Vrin, 1999.

- Fischbach, Franck, **Fichte et Hegel. La reconnaissance**, PUF, « Philosophies », 1999
- Hegel, G. W. F., **Corr pondance**, t. 1, trad. Jean Carrère, Gallimard, « tel », 1962.
- Hegel, **Encyclopédie des sciences philosophiques 1 : La Science de la logique** (1827 et 1830), trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1994.
- Chalybäus, Heinrich Moritz, **Historische Entwicklung der Speculativen Philosophie**, Dresden & Leipzig, 2^e  d. 1839.
- Förster, Eckart ( d), **Kant's Transcendental Deductions**, Stanford UP, 1989.
- Grosos, Philippe, **Système et Subjectivité. L'Enjeu de la question du système. Fichte, Hegel, Schelling**, Vrin, 1996.
- Hegel, **Werke in zwanzig B nden**, Suhrkamp, 1986.
- Hegel, **Foi et savoir**, trad. A. Philonenko et C. Lecouteux, Vrin, 1988.
- Hegel, **Cours d'esthétique**, trad. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Aubier, 1997, t. III.
- Hegel, **La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling**, trad. Bernard Gilson, Vrin, 1986.
- Hegel, **Du droit naturel**, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1990.
- Hegel, **Leçons sur la logique 1831**, trad. J.-M. Buée et D. Wittmann, Vrin, 2007.
- Hegel, **Encyclopédie des sciences philosophiques**, t. 1, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1994.
- Hegel, **Leçons sur la philosophie de la religion**, trad. Pierre Garniron, PUF, « Epiméthée », 2004, t. III.
- Hegel, **Leçons sur l'histoire de la philosophie**, t. 1, trad. J. Gibelin, folio essais, 2000.
- Hegel, **Leçons sur l'histoire de la philosophie**, trad. Pierre Garniron, Vrin, 1991, t. 7.
- Hegel, **Leçons sur l'histoire de la philosophie**, trad. P. Garniron, Vrin, 1985.
- Hegel, **Phénoménologie de l'esprit**, trad. Jean-Pierre Lefebvre, Aubier, 1991.
- Hegel, **Philosophie de l'esprit 1805**, trad. Guy Planty-Bonjour, PUF, « Epiméthée », 1982.
- Hegel, **La positivité de la religion chrétienne**, trad. Guy Planty-Bonjour, PUF, « Épiméthée », 1983.
- Hegel, **Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques**, trad. J. Gibelin, Vrin, 1987.

- Hegel, **Principes de la philosophie du droit**, trad. J.-F. Kervégan, PUF, 1998.
- Hegel, **La Raison dans l'histoire**, trad. Kostas Papaioannou, 10/18, 1965.
- Hegel, **Science de la logique**, trad. S. Jankélévitch, Aubier, 1947 (2 tomes).
- Hegel, **The Jena System, 1804-5: Logic And Metaphysics**, tr. et éd. John W. Burbridge & George di Giovanni, McGill-Queen's University Press, 1986.
- Heidegger, **Essais et conférences**, trad. A. Préau, Gallimard, collection *tel*, 1958.
- Heidegger, Martin, **Kant und das Problem der Metaphysik**, Vittorio Klostermann, 1991.
- Heidegger, Martin, **Kant et le problème de la métaphysique**, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953.
- Heine, Heinrich, **Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland**, Reclam, 1997.
- Henrich, Dieter, **Between Kant and Hegel**, Harvard UP, 2003.
- Hume, David, **An Inquiry Concerning Human Understanding**, Cambridge University Press, 2007.
- Jarczyk G. et Labarrière, P.-J., **De Kojève à Hegel**, Albin Michel, 1996.
- Kant, **Anthropologie du point de vue pragmatique**, trad. Alain Renaut, GF-Flammarion, 1993.
- Kant, **Kritik der reinen Vernunft**, Suhrkamp, 1974.
- Kant, **Critique de la raison pure**, trad. Alain Renaut, GF-Flammarion, 2006.
- Kant, **Critique de la raison pratique**, trad. L. Ferry et H. Wismann, Gallimard, 1985.
- Kant, **Critique de la faculté de juger**, trad. A. J.-L. Delamarre et. al., Gallimard, folio essais, 1985.
- Kant, **Opuscules sur l'histoire**, trad. Stéphane Piobetta, GF Flammarion, 1990.
- Kant, **Prolégomènes à toute métaphysique future**, trad. L. Guillermit, Vrin, 2008.
- Kröner, Richard, **Von Kant Bis Hegel**, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1961.
- Lukács, George, **Existentialisme ou marxisme ?**, Nagel, 1948.
- Philonenko, A, **L'œuvre de Kant**, t. I, Vrin, 1969.
- Pinkard, Terry, **Hegel. A Biography**, Cambridge UP, 2000.
- Reinhold, **Beyträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen**, Jena, 1790.
- Reinhold, K. L., **Briefe über die Kantische Philosophie**, Mannheim, Heinrich, Valentin Bender, 1789.

- Reinhold, **Letters on the Kantian Philosophy**, trad. ang. James Hebbeler, CUP, 2005.
- Reinhold, **Philosophie élémentaire**, trad. François-Xavier Chenet, Vrin, Paris, 1989.
- Rosenkranz, Karl, **Georg Wilhelm Freidrich Hegels Leben**, Berlin 1844.
- Rosenkranz, Karl, **Vie de Hegel**, trad. Pierre Osmo, Gallimard, 2004.
- Safranski, Rüdiger, **Schiller oder Die Erfindung des Deutschen Idealismus**, Hanser, 2004.
- Sartre, Jean-Paul, **L'Être et le néant**, Gallimard, 1943.
- Schelling, **Ausgewählte Schriften**, t. I, Suhrkamp, 1985.
- Schelling, **Exposition de mon système de philosophie**, trad. E. Cattin, Vrin, 2000.
- Schelling, **Premiers écrits**, trad. Jean-François Courtine, PUF, 1987.
- Schulze, **Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie**, 1792.
- Sophocle, **Antigone**, trad. Paul Mazon, Le Livre de Poche, 1991.
- Souche-Dagues, Denise, **Recherches hégéliennes**, Vrin, 1994.
- Spinoza, **Ethique**, trad. Charles Appuhn, <http://www.spinoza.webou.net/Ethique.php>
- St. Anselme, **Proslogion**, Vrin, 1992 ;
<http://mecaniqueuniverselle.net/textes-philosophiques/saint-Anselme.php>
- St. Augustine, **Cité de Dieu**, éd. Lucien Jerphagnon, Gallimard, Pléiade, 2000 ;
<http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/index.htm>
- Xénophon, **Memorabilia**, trad. ang. E. C. Marchant, Loeb Classical Library, 1997.
<http://remacle.org/bloodwolf/historiens/xenophon/mem4fr.htm>

ARTICLES :

- Breazeale, Daniel, « Fichte's 'Aenesidemus' Review and the Transformation of German Idealism », **The Review of Metaphysics**, Vol. 34, No. 3 (Mars 1981), pp. 545-568.
- Breazeale, « Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold's "Elementary Philosophy" », **The Review of Metaphysics**, Vol. 35, Nr. 4, Juin 1982, pp. 785-821.
- Gesang, Bernward, « G. E. Schulzes 'Aenesidemus' - das Buch das Kant für Fichte 'verdächtig' machte », **Fichte-Studien**, t. 33, 2009, pp. 17-30.

CV

Ömer Behiç ALBAYRAK

Né en 1976 à Karasu / Sakarya

MA : Université Galatasaray, La Philosophie de l’histoire chez Hegel et Heidegger
BA : Université de Boğaziçi, Département de philosophie
Lycée : İstanbul (Erkek) Lisesi

Publications :

2012 “Toplumsal Sözleşme Kuramları” (Kaan Atalay ile birlikte), *Cogito*, Sayı 70-71, İstanbul, YKY, 2012, s. 106-138.

2010 “Hegel’den Rousseau’ya... Sartre’da Başkası İle İlişki”, *Jean-Paul Sartre: Tarihin Sorumluluğunu Almak*, y.h. Zeynep Direk & Gaye Çankaya Eksen, Metis Yay., s. 104-130.

2008 “Tin’in Fenomenolojisi’nden Bir Tarih Kuramı Çıkar Mı? Sartre’ın Hegel Okuması Üzerine”, *MonoKL*, Sayı 4-5, s. 278-287.

2008 “Felsefeci Yaklaşım ya da Felsefe Kökenlilerin Eleştirel Bakışı”, *Bizim Eleştirmenlerimiz*, y.h. Mehmet Rifat, İş Bankası Kültür Yay., s. 217-238.

2004 “Hilmi Yavuz’un Eleştiri Anlayışı”, *Eleştirel Bakış Açılımları*, y.h. Mehmet Rifat, Dünya Yay., s. 263-272.

2004 “Murat Belge ve Yazın Yapıtlarının Tarihselliği”, *Eleştirel Bakış Açılımları*, y.h. Mehmet Rifat, Dünya Yay., s. 273-283.

2004 “Çeviriye Bakmak”, *Virgül*, sayı 73, s. 30-31.

Traductions :

2008 Edgar Morin, “Yakalanan ve Yitirilen”, *Kitaplık*, sayı. 116, s. 84-86.

2007 Jean-Jacques Rousseau, *Dillerin Kökeni Üstüne Deneme* (Üçüncü Baskı 2011), İş Bankası Kültür Yay.

2004 Roman Jakobson, “Çevirinin Dilbilimsel Özellikleri Üstüne”, *Çeviri(bilim) Nedir? Başkasının Bakışı*, y.h. Mehmet Rifat, Dünya Yay., s. 89-97.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite: Galatasaray Üniversitesi

Enstitü: Sosyal Bilimler Enstitüsü

Adı Soyadı: Ömer Behiç ALBAYRAK

Tez Başlığı: Sujet et Histoire: La Fondation De La Transcendance Dans L'Idéalisme Allemand

Savunma Tarihi: 19 Eylül 2013

Danışmanı: Doç. Dr. Türker ARMANER

JÜRİ ÜYELERİ

Ünvanı, Adı, Soyadı

İmza

Prof. Dr. Melih BAŞARAN

Doç. Dr. Türker ARMANER

Doç. Dr. Hasant Bülent GÖZKAN

Yard. Doç. Dr. Chryssi SIDIROPOULOU

Yard. Doç. Dr. Tarık Necati ILGICIOĞLU

Enstitü Müdürü

Prof. Dr. Sibel YAMAK

