

Depuis la révolution copernicienne de la *Critique de la raison pure*, le paysage philosophique allemand est largement dominé par les débats autour et sur le système kantien. L'idéalisme transcendantal est le foyer de référence, aussi bien pour les disciples de Kant que pour ses adversaires. Nous avons déjà rencontré (dans le cadre du séminaire Kant) certaines figures de cette constellation intellectuelle (Maïmon, Schultze, Reinhold, Fichte) ; nous avons vu comment le transcendantalisme demeure le cœur de la réflexion philosophique, notamment à travers l'œuvre de Fichte, mais même dans l'œuvre de jeunesse de Schelling (*Système de l'idéalisme transcendantal* publié en 1800). C'est à partir de cette omniprésence de l'entreprise transcendantale, due à son originalité foncière, qu'il faudra donc essayer de prendre la mesure de la rupture que marque la pensée hégélienne. Hegel, bien que fasciné par le kantisme durant sa jeunesse et dans sa formation philosophique, est celui qui engagera la polémique la plus dure avec le maître de toute cette génération, polémique qui s'annonce dès l'opuscule *Foi et savoir* en 1802, et qui traversera toute son œuvre. En effet, le système hégélien vise à mettre au jour les contradictions fondamentales de la philosophie critique, ou transcendantale, de Kant, et de s'opposer à elle en relevant le défi qu'elle lance sans pourtant y répondre. Hegel abandonne ainsi tout le vocabulaire technique que Kant avait institué afin d'élucider les mécanismes de la conscience pensante, dans son activité théorique aussi bien que pratique ; le terme même de transcendantal n'apparaît plus sous la plume de Hegel, de même que celui de Critique, que Kant avait employé pour qualifier le centre de son propre système (les trois Critiques). Si l'on pense à la lecture classique, bien que désavouée depuis longtemps, de la constellation Fichte – Schelling – Hegel comme expression de l'idéalisme allemand, prenant racine et se développant à partir de l'œuvre de Kant, on voit bien que l'idée de continuité entre ces auteurs est brisée lorsqu'on les appréhende sous le prisme de la récupération du discours kantien, critique et transcendantal, par ses successeurs. Hegel est le seul à tourner complètement le dos, en apparence, à la « phraséologie » proprement kantienne et, à travers elle, à l'entreprise critique telle que formulée par Kant. Pourtant, Hegel se considère bien, à l'instar de Fichte et Schelling, comme disciple (dissident peut-être, mais disciple) de Kant. Il se présente à nous comme le disciple qui rompt avec le maître de la façon la plus radicale, et cela est d'autant plus frappant que les termes de « critique » et de « transcendantal » reviendront après le moment hégélien de l'histoire de la philosophie (on peut penser aux jeunes hégéliens pour la reprise de la critique, à Husserl pour la reprise de la préoccupation transcendantale). Ce moment hégélien s'apparente alors à une véritable « trou » dans le mouvement initié par Kant et poursuivi par ses successeurs jusqu'à nos jours. Jürgen Habermas va même jusqu'à forger le terme de « détranscendantalisation¹ » pour parler du mouvement de réorientation de la philosophie hégélienne. Et pourtant cette rupture ne se traduit pas par un désaveu de ce que le kantisme a entrepris, mais se veut plutôt le renversement qui accomplirait l'esprit qui est déjà à l'œuvre dans la pensée kantienne. Il nous faudra donc essayer de comprendre comment l'hégélianisme se défait du kantisme à travers une critique puissante et répétée à plusieurs reprises, tout en prétendant poursuivre et parachever le mouvement auquel Kant a donné son impulsion initiale sans pour autant réussir à conduire à sa fin.

1 Habermas, J., *Vérité et justification*, « Manières de 'détranscendantaliser'. De Kant à Hegel et retour », trad. R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 2001, p.125-163.'

L'objectif pour moi sera double : 1) il s'agira de poursuivre la réflexion déjà entamée, dans le cadre du séminaire Kant, sur le transcendantal kantien et sa postérité ; 2) il s'agira d'entrer dans la thématique qui occupera le séminaire Hegel cette année, à savoir la question de la critique chez Hegel. C'est en ayant en vue ce double objectif que je me tournerai à la fois vers le transcendantal et vers la critique chez Kant, afin d'essayer de voir ce que ces deux concepts deviennent chez Hegel. En ce qui concerne la critique, on peut faire les mêmes remarques qui ont été faites jusqu'ici sur le transcendantal : d'un côté Hegel récuse la philosophie critique (qui est synonyme de philosophie transcendantale) et ne reprend pas à son compte le projet critique, ni même le terme de « critique » lui-même ; d'un autre côté, il ne manque pas de s'adonner à des critiques virulentes et répétées adressées à plusieurs de ses contemporains. Il faudra donc essayer de comprendre quelle place le discours spéculatif hégélien accorde à la critique et quel rôle celle-ci peut jouer en son sein. Cette séance, consacrée à son rapport à Kant, et plus particulièrement à la notion de transcendantal, sera l'occasion d'examiner quelles critiques subit la pensée kantienne dans le système hégélien et quelle est la visée de cette critique.

Nous essayerons donc d'exposer les principales objections que Hegel adresse au projet transcendantal/critique de Kant, pour saisir, à travers elles, le rapport éminemment ambivalent que Hegel entretient avec la pensée du maître de Königsberg. Nous voudrions ainsi tenter de voir si le transcendantalisme kantien est radicalement rejeté et abandonné, en tant qu'auto-contradictoire et impuissant, par Hegel, ou bien s'il l'intègre dans le déploiement du système de l'esprit absolu, fût-ce en le traduisant en termes proprement hégéliens.

I. La critique hégélienne du transcendantalisme kantien

1. Critique de la critique

Leçons sur l'histoire de la philosophie (trad. Garniron, tome 7, p.1854) :

Celle-ci [la philosophie kantienne] est aussi appelée philosophie critique, du fait qu'elle a tout d'abord pour fin, dit Kant, d'être une critique de la faculté de connaître. Avant de connaître, il faut examiner la faculté de connaître. Cela est plausible aux yeux de l'entendement humain, c'est une trouvaille pour le sain entendement humain. Le connaître est représenté comme un instrument, comme le procédé pour nous emparer de la vérité ; avant donc de pouvoir aller à la vérité elle-même, on devrait d'abord connaître la nature, la manière d'être de son instrument. Il est actif ; on devrait voir s'il est capable de réaliser ce qui est exigé, - de mettre la main sur l'objet ; on doit savoir ce qu'il modifie dans l'objet afin de ne pas confondre ces modifications avec les déterminations de l'objet -. C'est comme si l'on pouvait se mettre en chasse de la vérité avec piques et bâtons. *Avant la vérité, le connaître ne connaît rien de vrai* ; il en va alors pour lui comme pour les Juifs, l'esprit passe au milieu d'eux². Examiner la faculté de connaissance signifie la connaître. L'exigence est donc celle-ci : on doit connaître la faculté de connaissance avant de connaître ; c'est la même chose que de vouloir nager avant d'aller dans l'eau. L'examen de la faculté de connaître est lui-même connaissant, elle ne peut pas parvenir à ce à quoi elle veut parvenir parce qu'elle l'est elle-même, - *elle ne peut pas parvenir à soi, parce qu'elle est chez soi.* (nous soulignons)

Commençons par examiner certains éléments de la critique hégélienne du kantisme. Hegel rappelle dans cet extrait des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* la critique sur laquelle s'ouvrirait

² Prologue de l'Évangile de saint Jean (1, 11) : « Il est venu dans son propre bien et les siens ne l'ont pas accueilli. ». Voir encore discours de Pierre aux Juifs au lendemain de la Pentecôte, Actes des Apôtres (2, 14-36).

déjà l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807, et qui vise la prémisse même de la philosophie kantienne en tant que philosophie critique, c'est-à-dire en tant qu'elle prétend pouvoir déterminer les conditions de possibilité, et de légitimité, de la faculté de connaître humaine. Hegel s'attaque ainsi directement à la possibilité même de la Critique, et donc du transcendantal.

Car, si la connaissance est l'instrument pour s'emparer de l'essence absolue, il vient de suite à l'esprit que l'application d'un instrument à une chose ne la laisse pas comme elle est pour soi, mais introduit en elle une transformation et une altération. Ou bien encore si la connaissance n'est pas l'instrument de notre activité, mais une sorte de milieu passif à travers lequel nous parvions la lumière de la vérité, alors nous ne recevons pas encore cette vérité comme elle est en soi, mais comme elle est à travers et dans ce milieu. (Hyppolite, I, 65)

Que la faculté de connaître soit appréhendée comme activité (action de l'instrument) ou passivité (milieu qui reçoit), le processus par lequel elle acquiert une connaissance effective ne peut pas être absolument neutre. Cette conception tombe dans l'absurde car elle réduit la connaissance à une espèce d'équation mathématique, dans laquelle il suffirait de déterminer une seule variable afin de comprendre ensuite dans quelle mesure elle pèse dans le calcul. Il est impossible, à partir de là, de saisir ce qui fait l'essence de la connaissance.

Cette absurdité est le résultat de la crainte de tomber dans l'erreur et de ne pas saisir le vrai qu'on recherche. Au lieu de se mettre directement à la recherche du vrai, on essaye d'éliminer, préalablement, la possibilité de l'erreur. Il est clair que cette démarche est dépourvue de raison : comment reconnaître le faux indépendamment du vrai, et en amont de la découverte de toute vérité ? Le fait même de proclamer une chose, ou proposition, comme erronée révèle une vérité, ne serait-ce que celle de la non-vérité de la proposition en question. Il n'est pas possible d'appréhender le vrai et le faux de manière séparée, comme s'il s'agissait de réalités extérieures l'une à l'autre, voire sans lien nécessaire. Cela provient d'une fausse représentation préalable qu'on se donne de la vérité et du moyen par lequel la raison peut y accéder ; l'examen de ces représentations préalables sera l'objet d'une partie de la *Phénoménologie*.

De plus, « si la crainte de tomber dans l'erreur introduit une méfiance de la science, science qui sans ces scrupules se met d'elle-même à l'œuvre et connaît effectivement, on ne voit pas pourquoi, inversement, on ne doit pas introduire une méfiance à l'égard de cette méfiance, et pourquoi on ne doit pas craindre que cette crainte de se tromper ne soit déjà l'erreur même. En fait, cette crainte présuppose quelque chose, elle présuppose même beaucoup comme vérité, et elle fait reposer ses scrupules et des déductions sur cette base qu'il faudrait d'abord elle-même examiner pour savoir si elle est la vérité. » Dès lors que la méfiance exprimée à l'égard de la capacité de l'esprit à connaître effectivement les choses dans leur vérité s'avère tributaire de toute une série de représentations aveugles de ce qu'est supposée être la vérité, elle est susceptible d'être victime de sa propre action de remise en doute. Elle est ainsi totalement exposée à la régression à l'infini des doutes émis à l'égard de chacun des stades de critique de la faculté de connaître.

Il s'agit là de difficultés liées à la fausse représentation que le kantisme se fait de la vérité ; en tant que conception de la connaissance, elle « présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, elle présuppose aussi une différence entre nous-même et cette connaissance ; surtout, elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'absolu, est pourtant quelque chose de réel. En d'autres termes, elle présuppose que la connaissance, laquelle étant en dehors de l'absolu, est certainement aussi en dehors de la vérité, est pourtant encore véridique » (Hyppolite, I, 67). Autrement dit, le problème au cœur de la Critique kantienne est la

scission entre vérité et absolu, scission dans laquelle le vrai est pensé comme indépendant de l'absolu, cependant que celui-ci est maintenu comme concept et intervient même dans la détermination de ce qui peut appartenir au domaine de la vérité. Toute la critique hégélienne de la Critique, ou de l'idéalisme transcendantal, gravite autour de cette problématique articulation du vrai et de l'absolu, ou du phénomène et de la chose en soi kantienne, en traduisant donc en de nouveaux termes la problématique principale des post-kantiens et en essayant d'y répondre dans des termes qui seront désormais radicalement différents de ceux du kantisme. En effet, les défauts de la pensée transcendantale de Kant vont de pair avec un langage inadéquat, incapable de porter en lui la vérité de la chose qu'il veut penser : il s'agit d'un langage *barbare* selon Hegel. Ce n'est sans doute pas là une accusation gratuite, mais plutôt l'indication que la langue philosophique kantienne n'est pas en mesure d'exprimer la rationalité profonde de son propre contenu (car Hegel ne nie pas, comme on verra, les avancées importantes de la raison dans la philosophie de Kant). Description hégélienne de la philosophie transcendantale :

C'est pourquoi Kant appelle sa philosophie philosophie transcendantale (ces termes sont barbares), c'est-à-dire un système des principes de la raison pure, c'est-à-dire des principes qui mettent en lumière l'universel et le nécessaire dans l'entendement conscient de soi, sans s'occuper des objets ni examiner ce que sont l'universalité et la nécessité ; cela serait transcendant. [...] La philosophie transcendantale telle que Kant la détermine, ne veut pas être une philosophie qui à l'aide des catégories va au-delà de sa sphère, mais une philosophie qui met en lumière les sources de ce qui peut devenir transcendant ; ce terme <de transcendantal> se rapporte seulement aux sources de telles déterminations, et c'est là la conscience. (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p.1857)

Après avoir exposé la conception kantienne des formes pures de l'intuition, Hegel ajoute :

Comment l'esprit en vient-il à avoir précisément ces formes, quelle est la nature de l'espace et du temps, la philosophie kantienne ne songe pas le moins du monde à se poser des questions à ce sujet. <La question> : que sont l'espace et le temps en soi ne signifie pas <pour Kant> : qu'est-ce que leur concept ? Mais : sont-ils des choses au-dehors, ou quelque chose dans l'esprit ? (*LHP*, p.1861)

Manque de questionnement du fondement du fondement (formes de l'intuition pure = conditions de possibilité de la sensibilité ; mais sur quoi se fondent ces conditions de possibilité elles-mêmes ?). Hegel retrouve une des problématiques des post-kantiens, et entre ainsi dans la lignée des successeurs de Kant qui ont tenté d'élucider ce qui, dans le transcendantal, demeure obscur ou impensé. Mais ce qu'on peut surtout retenir de cette réflexion sur le questionnement transcendantal de Kant, c'est que, pour Hegel, il se maintient en dehors du concept (la question portant sur l'espace et le temps par exemple ne vise pas *leur concept*), en demeurant dans une logique de l'intérieur et de l'extérieur (sont-ils dans ou hors de l'esprit) qui indique une dépendance non thématifiée (et donc non assumée) par rapport à la *représentation*.

2. Critique de la représentation

Kant pose encore la question de la philosophie comme suit : « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? ». Jugement signifie liaison de déterminations de pensée telles que sujet et prédicat ; synthétiser signifie lier. Des jugements synthétiques *a priori* ne sont pas autre chose qu'une connexion de ce qui est opposé au moyen de lui-même, ou le concept absolu, c'est-à-dire des relations de déterminations distinctes, des liaisons qui ne sont pas données par l'expérience, comme cause et effet, etc. ; ce sont des déterminations du penser. [...] Ce que

montre Kant, c'est que le penser est concret en lui-même, qu'il comporte des jugements synthétiques *a priori* qui ne sont pas tirés de la perception. L'idée ici contenue est grande ; mais le développement lui-même demeure à l'intérieur de manières de voir tout à fait vulgaires, grossières, empiriques, et ne peut prétendre à rien moins qu'à la scientificité. Et d'autre part ceci reçoit encore un sens tout à fait vulgaire. Il y a manque d'abstraction philosophique dans la présentation, l'expression est des plus vulgaires. Pour ne rien dire de la terminologie barbare, Kant demeure prisonnier de la façon de voir psychologique et de la manière empirique. (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, p.1856-1857).

Langage très dur dans la description de la philosophie kantienne, Hegel se montre particulièrement sévère. La critique adressée ici à Kant rejoint ce qui est affirmé concernant le lien de la pensée et du concept à la représentation dans le troisième paragraphe de l'Introduction de la Science de la logique de l'*Encyclopédie* (éditions de 1827 et 1830) : « la philosophie pose à la place des représentations des *pensées*, des *catégories*, mais plus précisément des *concepts*. Les représentations en générale peuvent être regardées comme des *métaphores* des pensées et des concepts. » (p.166 trad. Bourgeois). Hegel poursuit en expliquant le caractère inintelligible de la philosophie pour l'entendement moyen à partir de cette articulation entre représentation et concept. La philosophie est difficile pour deux raisons : 1) elle nécessite une capacité d'abstraction qui permet de s'élever de la représentation au concept et de tenir ensemble des pensées pures (non mélangées à des représentations) et de circuler en leur sein. Cette capacité ne peut s'acquérir que par l'habitude. 2) L'impatience de l'entendement à rattacher tout concept à une représentation : « On rencontre l'expression, que l'on ne sait pas ce que l'on doit *penser* dans un concept qui a été saisi ; dans un concept, il n'y a rien de plus à penser que le concept lui-même. Mais le sens de cette expression est une nostalgie d'une *représentation* déjà *bien connue, courante* ; il en est pour la conscience comme si avec le mode de la représentation lui était retiré le sol sur lequel elle a d'ordinaire son point de station fixe et constituant son chez-soi. Lorsqu'elle se trouve transportée dans la région pure des concepts, elle ne sait pas où dans le monde elle est. ». Cette condamnation de la réduction du concept à la représentation semble bien être aussi une condamnation de la pensée kantienne, qui ne cesse pas de rappeler la nécessité de la liaison du concept à l'expérience sensible, qui n'arrive donc pas à penser le concept en soi et pour soi, indépendamment de la représentation dans laquelle il se donne concrètement. La critique hégélienne peut très bien s'appliquer à la doctrine du schématisme, qui vise précisément la liaison du sensible et de l'intelligible pour assurer la possibilité d'une interaction, au sein de la conscience, de ces deux domaines hétérogènes, mais qui, ce faisant, refuse encore une fois de saisir le concept et la pensée pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, et s'expose ainsi au risque d'une rechute dans un discours simplement empirique. L'emploi du vocabulaire topologique par Hegel peut même nous faire penser à encore une partie de la *Critique de la raison pure*, l'appendice de l'Analytique transcendantale qui est l'Amphibologie des concepts de la réflexion. Dans cet appendice, Kant élabore une « topique transcendantale », à partir des concepts de la réflexion (unité et diversité, convenance et disconvenance, intérieur et extérieur, forme et matière), afin de pouvoir déterminer le « lieu auquel appartiennent les représentations des choses comparées » grâce à ces concepts (ce lieu est soit l'entendement, soit la sensibilité). L'exigence d'une *situation*, au sens de l'acte de situer, assigner à un site, va de pair avec le besoin d'un fondement, d'un sol ferme à partir duquel la pensée pourra accomplir son travail de manière sûre. Or, c'est précisément ce besoin de l'entendement que Hegel dénonce dans cet passage de l'*Encyclopédie*, en tant qu'il s'agit d'un « réflexe » naturel, pour ainsi dire, mais qui est incompatible avec la pensée philosophique qui doit s'élever au concept en tant que tel.

Kant procède psychologiquement, c'est-à-dire historiquement ; il passe en revue les modes principaux de la conscience théorique. Le premier est l'intuition, le sensible ; le second est l'entendement ; le troisième est la raison. Il en fait donc l'énumération, les accueillant d'une manière tout à fait empirique, sans les développer à partir du concept. (*LHP*, p.1858)

Contrairement au concept qui, dans son auto-développement, accueille et rassemble en lui toutes ses déterminations selon leur nécessité interne, l'exposition kantienne demeure tributaire de la représentation qui l'oblige à saisir les déterminations de la conscience théorique selon une progression chronologique, en tant qu'elle se déploie dans l'expérience. Kant ne met donc par en évidence la rationalité interne qui articule intuition, entendement et raison, mais suit la démarche qui était déjà celle de Locke, en essayant de décrire la genèse de la connaissance. Il pose ainsi la conscience théorique, en tant que conscience qui connaît, comme un objet sur lequel porte sa réflexion, et en faisant cela il rend la conscience étrangère à elle-même en l'extériorisant et en la réifiant. Cela est lié au problème inhérent à la représentation, ou la structure de la conscience en tant que subjectivité faisant face à l'objectivité : on est toujours dans un rapport entre deux pôles où l'un demeure extérieur à l'autre, et donc irrémédiablement étranger à ce qui lui fait face, tout en ne pouvant pas exister sans son Autre.

« En la *synthèse a priori* du concept, Kant avait un principe plus élevé, dans lequel on pouvait connaître la dualité dans l'unité, du coup ce qui est exigé pour la vérité ; mais le matériau sensible, le divers de l'intuition était pour lui trop puissant pour qu'il puisse, en s'en éloignant, parvenir à la considération du concept et des catégories *en et pour soi*, et à une manière spéculative de philosopher. » (*Science de la logique*, Logique du concept, p.34 Bourgeois).

Doctrine de l'essence, première section, chapitre 2, C, remarque 3 : Hegel développe l'importance de la contradiction et la nécessité de penser la contradiction. Il oppose la pensée spéculative (sa pensée à lui) à la « représentation » qui « a bien partout pour contenu la contradiction, mais ne parvient pas à la conscience de celle-ci » ; Hegel critique ainsi la philosophie kantienne, philosophie de la représentation par excellence.

Problème fondamental de Kant : philosophie de la représentation ; or représentation = scission indépassable du représentant et du représenté, du sujet et de l'objet = extériorité radicale de l'un par rapport à l'autre = finitude car pas d'immanence (l'infinité, comme on verra plus loin, ne se définit que par opposition à la finité) ; or pas d'immanence = contradiction

II. La philosophie kantienne : une philosophie de la borne

Le rapport qui s'établit entre Kant et Hegel, dans la lecture que le second donne du premier, est en fait particulièrement ambigu. Hegel adopte un discours extrêmement critique, cependant qu'il ne cesse de rappeler l'importance de l'héritage kantien et la reconnaissance que sa propre pensée lui doit. « Au fond, à bien y regarder, Hegel, *volens nolens*, a cautionné de son immense autorité la thèse faisant de Kant le point de départ de la philosophie moderne – point de départ essentiel, à ses yeux, mais exigeant dépassement³ ». On ne peut que rejoindre Philonenko sur ce point. Mais la

3 Philonenko, A., *Le transcendantal et la pensée moderne. Etudes d'histoire de la philosophie*, « L'émergence de l'idéalisme transcendantal dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et sa critique », Paris, PUF, 1990, p.173-

caution hégélienne du kantisme va de pair avec une difficulté incessante dans la manière dont il faut appréhender cette philosophie fondatrice et inaugurale de la modernité. Karl Rosenkranz disait que le judaïsme a toujours été un problème insoluble pour Hegel, en se référant ainsi au rapport tourmenté de Hegel à ce phénomène historique qu'il peinait à saisir. On pourrait éventuellement transposer ce jugement de Rosenkranz à la relation de Hegel à Kant. A cet effet, on pourrait même se référer au texte des *Leçons sur l'histoire de la philosophie* mentionné ci-dessus, où Hegel, en parlant de la recherche de la connaissance des conditions de possibilité de la connaissance chez Kant, remarque qu'« il en va alors pour lui comme pour les Juifs, l'esprit passe au milieu d'eux » (trad. Garniron, tome 7, p.1854). Le parallèle entre le peuple juif, qui s'est trouvé à côté du Fils de Dieu mais ne l'a pas accueilli, et Kant, qui est passé devant le spéculatif mais ne l'a pas reconnu, est frappant. Ce qui trouble manifestement Hegel, c'est le fait que dans les deux cas, la vérité s'est présentée dans son être-là, dans son immédiateté, et que pourtant elle n'a pas été reconnue comme telle, accueillie pour ce qu'elle était. Kant, aussi bien que le judaïsme, s'est maintenu dans un rapport d'extériorité à la vérité qu'il essayait cependant de découvrir.

1) Kant a vu le spéculatif mais ne l'a pas reconnu

A la fin de son article « Kant et l'inconditionné », Jean-François Marquet s'arrête sur cette citation de Kant, extraite du texte *Sur un ton supérieur nouvellement pris en philosophie*⁴ :

La déesse voilée devant laquelle... nous fléchissons le genou, est la Loi morale en nous dans sa majesté inviolable. Nous percevons certes sa voix et nous comprenons aussi très bien son ordre ; mais en l'écoutant nous doutons si c'est de l'homme qu'elle provient, de la toute-puissance de sa propre raison comme telle, ou si c'est de quelque autre instance, dont l'être lui est inconnu et qui parle à l'homme par l'intermédiaire de sa propre raison.

Et J.-F. Marquet de commenter : « Identifier d'emblée cette 'autre instance' à Dieu signifierait pour moi retomber dans l'hétéronomie, et par là sortir de l'inconditionné. Il ne nous reste donc qu'à ne pas soulever le voile d'Isis, et à respecter le mystère de cette monstruosité (*Ungeheure*, dira Hölderlin) par laquelle je est un autre, et dont nous pouvons seulement donner l'indication formelle ». Et il ajoute un peu plus loin : « Sans oublier cependant que le voile n'est pas seulement ce qui interdit de voir l'inconditionné (l'abyssal, l'insoutenable, la nudité de la déesse), mais aussi ce qui ranime et relance sans cesse le désir de voir : désir qui, encore dans l'inextricable forêt de l'*Opus postumum*, ne cessera de faire tourner Kant, Actéon discret, autour de la scène à jamais interdite. »

Cette description qui clôt l'article nous semble rendre de manière très frappante et juste la tension constante qui régit le rapport de Kant à l'inconditionné, l'absolu, l'infini, et Hegel semble être particulièrement sensible à cette tension, qui fait à la fois la faiblesse et l'énorme puissance de la philosophie kantienne. Il est, en outre, très significatif que J.-F. Marquet emploie le terme *das Ungeheure* pour qualifier le « mystère de cette monstruosité » dont Kant s'approche sans jamais venir en contact avec elle. En effet, il s'agit d'un terme employé non seulement par Hölderlin, mais aussi par Hegel (dans un cadre tout autre que celui de Hölderlin) : Hegel s'en sert dans les *Leçons sur la philosophie de la religion* pour se référer précisément au *mystère* qui est au cœur du christianisme, à savoir la mort du Christ, moment capital car moment proprement dialectique et

211.

4 AK., III, p.537

spéculatif. En disant que Kant se dirige vers cet élément tout en se maintenant en dehors de lui, Marquet donne aussi à voir comment Hegel lui-même semble envisager le rapport de l'idéalisme transcendantal kantien à son idéalisme absolu (si l'on admet cette appellation sans examen préalable). Nous voudrions donc, à présent, examiner comment la lecture hégélienne de Kant peut mettre en scène cette tension, ou ambiguïté essentielle, entre la Critique et l'absolu.

On peut relever au moins trois lieux où Hegel reconnaît volontiers la perspicacité de Kant et ce qu'on pourrait appeler, de manière impropre, l'*intuition* spéculative qui est la sienne.

a) Le premier, qui peut aussi apparaître comme le plus anodin, est la mise en relief du motif de la triplicité. Dans un manuscrit qui sert de base pour ses leçons sur la Religion accomplie, on lit « A l'époque moderne, la forme de la triplicité a été tout d'abord remise en mémoire par Kant – un pas d'une importance infinie⁵ ». De la même manière, dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (p.1863) on peut lire :

Il existe selon Kant douze catégories fondamentales qui se divisent en quatre classes ; il est remarquable – et c'est un mérite de Kant – que chaque genre constitue à son tour une triade. La triplicité, cette antique forme des pythagoriciens, des néoplatoniciens et de la religion chrétienne, se fait à nouveau jour ici, bien que d'une façon tout extérieure. [...] Kant a l'instinct du concept à un haut degré quand il dit : la première catégorie est positive ; la deuxième est le négatif de la première ; le troisième <moment> est le <moment> synthétique issu des deux autres. La forme de la triplicité, qui n'est ici qu'un schéma, recèle en elle la forme absolue, le concept.

Hegel se réfère ainsi au §11 de la *Critique de la raison pure* [B110/B111], où Kant donne une brève explication du fait que l'on rencontre trois catégories dans chacune des quatre classes ; mais on pense surtout à une note dans l'Introduction de la *Critique de la faculté de juger*⁶ qui répond à la critique qui voit dans les divisions kantienne en trois une forme d'arbitraire.

Bien que le développement de la triplicité chez Kant demeure marqué par l'extériorité selon Hegel, cela ne change en rien l'importance spéculative de l'intérêt témoigné pour cette forme. En effet, c'est elle qui traduit le plus adéquatement, en quelque sorte, le mouvement du concept, ou de l'esprit, qui ne peut être pleinement soi-même qu'à travers son propre développement, c'est-à-dire dans son passage de l'immédiateté première à sa négation dans l'altérité, puis son retour auprès de soi à partir de son Autre (identité de l'identité et de la non-identité). La pensée de Kant s'identifie ainsi, par moments, au déploiement du concept mais qui ne se sait pas encore en tant que tel. Elle s'apparente à l'esprit que ne se saisit pas dans son propre mouvement. Mais l'esprit est bien là dans sa forme propre, et c'est ce qui compte.

b) Le deuxième lieu de la philosophie transcendantale où Hegel voit apparaître le spéculatif de la manière la plus puissante, c'est dans l'imagination transcendantale, autrement dit le schématisme de la *Critique de la raison pure*. Car dans le schématisme, Kant décrit, ne serait-ce que formellement, le fonctionnement propre à la raison spéculative : celui de tenir ensemble deux dimensions hétérogènes, opposées entre elles. Le schématisme est le mécanisme qui permet

5 *Leçons sur la philosophie de la religion*, trad. Garniron, tome 3, Paris, PUF, 2004, p. 21

6 *CFJ*, Introduction IX, Ak. V, 197 : « On a émis des doutes sur le fait que mes divisions soient presque toujours tripartites en philosophie pure. Mais cela réside dans la nature de la chose. Si une division doit se faire *a priori*, au bien elle sera *analytique*, selon le principe de contradiction, et alors elle sera toujours bipartite (*quodlibet ens est aut A aut non A*), ou bien elle sera *synthétique* ; et si dans ce cas elle doit être conduite à partir de concepts *a priori* (non pas comme la mathématique à partir de l'intuition correspondant *a priori* au concept), il faut, selon ce qui est en général requis en vue de l'unité synthétique en général, à savoir 1° la condition, 2° un conditionné, 3° le concept qui résulte de l'union du conditionné avec sa condition, que la division soit nécessairement une trichotomie. »

d'articuler sensibilité et entendement, le donné sensible et la catégorie, l'*a priori* et l'*a posteriori*. Hegel voit donc en lui le cœur véritablement spéculatif de la philosophie kantienne. Pourtant, cette saisie de l'élément spéculatif de la raison demeure trop formelle. Kant lui-même déclare que le schématisme est « un art caché dans les profondeurs de l'âme ».

c) Le troisième lieu qui retient l'attention de Hegel est celui des antinomies de la raison pure :

Kant met en lumière quatre contradictions ; c'est peu, il y a partout des antinomies. Dans tout concept, il est facile de faire voir une contradiction ; car le concept est concret, il n'est pas une détermination simple. Il contient donc des déterminations distinctes, et celles-ci sont aussitôt des opposés ; ce sont ces contradictions que Kant appelait des antinomies. Cela est important, mais contre l'intention de Kant. » ; « La nécessité de ces contradictions est l'aspect intéressant que Kant a porté à la conscience. Selon la métaphysique vulgaire, on imagine qu'un <de ces opposés> doit valoir, et que l'autre doit être réfuté ; mais l'intéressant est précisément la nécessité que de telles contradictions aient lieu. (*LHP* p.1872-1873)

Voir que la contradiction dans les choses est *nécessaire* = grande clairvoyance de Kant. Supprimer la contradiction, c'est le travail de l'entendement, qui saisit une détermination de manière unilatérale et la fige, en déformant la détermination concrète, effective de la chose qui, en tant qu'elle est concrète, est traversée par la contradiction. C'est là le pouvoir de mort de l'entendement, qui supprime la vitalité de la chose. Dégager la structure essentiellement contradictoire de ce que Kant appelle les « antinomies » est donc une grande avancée par rapport à la logique classique, logique d'entendement qui cherche à supprimer la contradiction là où il faudrait plutôt l'affronter, l'accueillir comme telle et ensuite seulement essayer de voir si elle se résout. Mais Kant ne va pas jusqu'au bout, puisqu'une fois la contradiction mise en évidence, il l'écarte en tant qu'illusion dialectique produite par la raison. La pensée kantienne entre dans le domaine de la raison, mais pas tout à fait. Car le propre de la raison, selon Hegel, est la capacité de tenir fermement des déterminations contradictoires dans un même concept (c'est là ce qu'il appelle le « spéculatif »). De plus, Kant ne reconnaît cette structure irréductiblement contradictoire uniquement dans le cadre des antinomies de la raison, tandis que, pour Hegel, il s'agit de quelque chose qui peut se retrouver dans n'importe quelle catégorie, n'importe quel concept (et c'est en vertu de cette contradiction inhérente que les concepts dans la *Science de la logique* s'articulent systématiquement les uns avec les autres).

2) La philosophie transcendantale comme borne ne se saisissant pas comme telle (= ne se comprenant pas dans son concept propre)

Rappel de certaines critiques du kantisme, notamment liées à la représentation, qui s'articulent bien avec la dialectique de la borne que déploie la Logique de l'être. Déploiement de la dialectique de la borne. Kant est en-deçà et en même temps au-delà de la borne du conditionné et de l'inconditionné, du fini et de l'infini. Par extension, il n'y a pas d'adéquation avec le concept, mais il ne cesse de *faire signe* en direction de ce que le système hégélien devra penser et exposer.

La dialectique de la borne (*die Schranke*) intervient dans le deuxième chapitre (L'être-là) de la première section (Déterminité) de la Logique de l'être (première partie de la *Science de la logique*). Le concept de borne émerge par rapport et en opposition à celui de la limite (*die Grenze*), qui a été traité quelques pages auparavant. Avec la limite commence à se dessiner la manière dont l'être-là

reçoit des déterminations. Le rapport de l'être-là à sa limite est encore un rapport d'extériorité : « L'être-là du quelque-chose gît seulement en repos, dans l'indifférence, pour ainsi dire à côté de sa limite » (p.168 Bourgeois). Or, ce qui transformera la *limite* en *borne*, c'est le passage de l'être-là *au-delà* de sa propre limite :

La limite, qui est à même l'être-là en général, n'est pas une borne. Pour qu'elle soit une borne, il faut que l'être-là, en même temps, *aille au-delà d'elle*. Il faut qu'il se rapporte à elle comme à un *non-étant*. [...] Mais le quelque-chose ne va pas au-delà de sa limite que dans la mesure où il est l'être-supprimé de celle-ci. Et, en tant que la *limite* est la *détermination* elle-même, le quelque-chose va, par là, *au-delà de lui-même*. (p.168 Bourgeois)

Cette relation de la détermination à la limite comme limite supprimée, donc en tant que limite qui se renverse en borne, est ce que Hegel appelle dans ce passage le *devoir-être* (*das Sollen*).

En tant que *devoir-être*, le quelque-chose est, du coup, *élevé au-dessus de sa borne*, mais, inversement, il n'a que *comme devoir-être* sa borne. Les deux sont inséparables. Le quelque-chose a une borne dans la mesure où il a une détermination, et la détermination est aussi l'être-supprimé de la borne. (p.169 Bourgeois)

La remarque qui se rattache à ce paragraphe de la *Science de la logique* illustre bien la relation que Hegel établit entre le devoir-être et la borne, en faisant explicitement référence aux philosophies de Kant et Fichte. Il s'agit de mettre en évidence les deux côtés contenus dans le devoir-être, côtés qui s'opposent dans leur articulation à la borne elle-même. D'une part, le devoir-être implique l'existence d'une borne en tant que simple borne, donc en tant que limite. Mais, d'autre part, il consiste tout autant à aller au-delà de la borne, c'est-à-dire de supprimer la limite (sans quoi il ne s'agirait pas d'un *devoir-être* à proprement parler, mais seulement de quelque chose qui *est*, purement et simplement). Hegel fait apparaître cette contradiction à partir de la formule « Tu peux, parce que tu dois » qui se donne comme l'expression du principe de la moralité kantienne. Dans cette formule se rend manifeste le mouvement de suppression de la borne compris dans le devoir-être : le devoir pousse l'être-là à surpasser sa détermination présente (c'est-à-dire sa limite) afin de devenir *autre* que ce qu'il n'est actuellement. Cependant, en tant que la limite est la détermination de l'être-là, c'est-à-dire la part de néant contenu en lui qui fait qu'il est bien un être-là précis (qu'il a une certaine forme on pourrait dire, même si cette catégorie n'a pas sa place ici), cet être-là n'*est*, n'existe, que grâce à cette limite. Si la limite disparaît, il en va de même pour cet être-là. Par conséquent, on peut retourner la proposition kantienne pour dire « Tu ne peux pas, *précisément parce que* tu dois » : le fait qu'on soit dans le registre du *devoir-être* indique qu'on est dans ce que l'être-là n'est pas, de ce qui ne lui appartient pas en propre, de ce qui ne relève pas de son pouvoir. Le devoir-être se rapporte ainsi de telle manière à la borne qu'il fait advenir la contradiction qui lui est inhérente : la borne signifie la limite de l'être-là, mais, en même temps, pour qu'elle soit saisie comme borne, il faut qu'elle soit dépassée, supprimée. Ce n'est qu'en allant au-delà de la borne que l'on peut dire qu'il s'agissait effectivement d'une borne. L'essence de la borne ne se révèle donc que dans son auto-suppression, ce n'est qu'en se renversant qu'elle laisse paraître ce qu'elle est.

Si l'on transpose ce développement à la pensée kantienne, on peut voir comment la dialectique de la borne est susceptible d'émerger en son sein. En saisissant l'inconditionné comme borne (borne de la connaissance, car limite de l'expérience possible), Kant affirme que cette borne délimite le domaine de la connaissance dont l'homme est capable. Cependant, en faisant cela, Kant s'est déjà hissé par-dessus ce qu'il pose comme borne, puisqu'il affirme bien qu'au-delà de celle-ci gît quelque chose auquel on n'aura jamais accès (la chose en soi). Pour pouvoir dire que l'inconditionné est la borne ultime, Kant a donc supprimé cette borne, et, ainsi, a conditionné

l'inconditionné (l'inconditionné est déterminé par le conditionné que l'entendement peut connaître : l'inconditionné n'est plus sans condition).

Dans l'application de cette dialectique au versant pratique du kantisme, pour revenir à l'exemple utilisé par Hegel lui-même, nous obtenons le même résultat mais en parcourant le mouvement inverse. En partant de l'injonction « Tu peux, parce que tu dois », on parvient à la saisie de la borne en tant que suppression de la limite, suppression d'elle-même, à cause du devoir-être impliqué dans cet impératif. Le limite est apparue comme détermination de l'être-là, et le devoir-être incite cet être-là à devenir ce qu'il n'est pas encore, donc à dépasser sa détermination présente en vue de l'acquisition d'une détermination autre. Or, comme il a été dit, cet être-là n'est tel ce n'est qu'en vertu de la borne en tant qu'elle est sa limite. S'il peut être concerné par le « tu dois », ce n'est que parce qu'*il ne peut pas*. Le devoir-être apparaît comme la suppression de la borne avant de se rétrograder aussitôt en une révélation de la borne dans son caractère de *limite*. L'impératif kantien rend ainsi manifeste l'impossibilité pour l'être-là humain de transcender sa détermination le plus insigne. Même si ce n'est pas le lieu pour Hegel de s'adonner à une discussion rigoureuse de l'impératif catégorique (dont la réfutation ne peut évidemment pas se réduire à une simple démonstration logique), il relève en passant un problème structurel de la position kantienne. Celle-ci parvient très bien à faire advenir le concept dans sa contradiction essentielle (ce qui est un mérite, comme on l'a vu), mais n'assume pas la contradiction en tant que telle. A partir de la dialectique de la borne se dégage la caractéristique fondamentale de la philosophie kantienne :

Dans le devoir-être, commence en général le concept de la *finité*, et, par là, en même temps, le mouvement d'aller au-delà d'elle, l'infinité. Le devoir-être contient ce qui s'expose, dans un *développement ultérieur*, comme le progrès à l'infini, dans le cas duquel sera considérée de plus près la nature de l'identité imparfaite qui s'y trouve contenue. (p.170 Bourgeois)

Le kantisme (aussi bien que la philosophie de Fichte) est une pensée de la finité, ou encore une philosophie du mauvais infini, l'infini d'entendement (par opposition à l'infini de la raison). Ce mauvais infini est celui qui se définit en tant que l'opposé du fini : de la même manière que l'inconditionné kantien n'est pas véritablement inconditionné tant qu'il se détermine en référence à son contraire, l'infinité telle qu'appréhendue par le transcendantalisme n'est qu'en tant qu'elle n'est pas le fini ; autrement dit, elle reçoit son sens à partir de ce qu'elle n'est pas. Elle se maintient donc dans une relation d'extériorité à son autre (c'est-à-dire le fini), elle n'est là que comme ce qui n'est pas fini. Elle n'est donc pas effectivement infinie, puisqu'elle est déterminée par la ligne de partage qui la distingue de la finitude : elle est *dé-finie* par son autre. Cependant, cette mauvaise infinité est une différence interne au concept d'infini lui-même qui, quant à lui, se manifeste pour la première fois à travers la dialectique de la borne puis de la négation (catégorie qui suit celle de la borne).

Comme le concept de l'*infini* s'est ainsi produit, il est l'être-autre de l'être-autre, la négation de la négation, la relation à soi, par suppression de la détermination. - L'infini, dans ce concept simple qui est le sien, peut être [regardé] comme la deuxième définition de l'absolu ; ce concept est plus profond que le devenir ; mais [il est], ici, encore affecté d'une détermination ; et la Chose principale est de distinguer le concept vrai de l'infinité de la mauvaise infinité, l'infini de la raison de l'infini de l'entendement. (p.196-197 Bourgeois)

Si l'infini est décrit comme négation de la négation, c'est qu'en lui se manifeste la véritable positivité (on rappelle que la catégorie qui précède immédiatement celle de l'infinité est la

négarion), car il est la négation de la la détermination de l'être-là, c'est-à-dire la négation de ce qui dans l'être-là est néant. L'infini achève donc le mouvement qui fait passer l'être-là de son immédiateté première à sa vérité propre en tant que développement de soi. Ce faisant, l'infini apparaît comme la deuxième définition de l'absolu, après le devenir. Même s'il faut procéder à des déterminations supplémentaires, on est ici en présence d'un concept capital, puisque l'absolu transparaît ici, bien avant qu'il ne soit rencontré dans son lieu propre au sein de la *Science de la logique* (à la fin de la Logique de l'essence). Dès lors, si la philosophie kantienne est une philosophie de la borne, elle est aussi une philosophie qui ouvre sur l'infini ; même si elle reste prisonnière de l'infini d'entendement, elle nous met en présence de l'absolu, sans que celui-ci se comprenne encore lui-même. Le paradoxe de Kant est qu'il se place en même temps en-deçà et au-delà de cet absolu : en-deçà car il le pose comme limite définitive pour la conscience humaine (conscience finie) ; au-delà car il doit transcender la finitude pour la proclamer en tant que finitude. Croire que sa philosophie scelle la défaite de la raison infinie devant la finitude pure et simple d'entendement semble donc être un contre-sens. Certes, Kant n'a pas su (ou a refusé de) saisir et déployer l'absolu dans son mouvement infini tel que Hegel souhaite le faire. Mais en même temps, Kant est celui qui a pu se frayer un chemin en direction de ce domaine, auquel la Critique donne accès *malgré elle* en quelque sorte. Si Hegel se montre souvent particulièrement sévère à l'égard de Kant, c'est sans doute moins pour dénoncer l'erreur de ce dernier, que pour marquer à quel point il s'était approché de la vérité qui lui a échappée, à quel point il était proche de soulever le voile de la déesse, pour reprendre l'expression de Kant lui-même. A la gravité de l'erreur commise se mesure la profondeur de la vérité recherchée, pourrait-on dire en détournant la proposition de la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*.

III. Un transcendantal hégélien ?

Nous ne prétendons pas apporter une réponse claire, encore moins une réponse définitive. Nous souhaitons simplement interroger en direction de cette possibilité : Hegel aurait-il pu prolonger le geste transcendantal/critique par d'autres moyens ou en empruntant d'autres voies ?

Nous avons vu que, grossièrement, Hegel reproche à Kant de vouloir nager avant même de s'être jeté dans l'eau (alors qu'en réalité il est déjà dans l'eau, au moment même où il prétend prendre des précautions pour ne pas se noyer une fois qu'il s'y jettera de son propre gré). Pouvons-nous penser que Hegel a essayé de remédier à cette difficulté du kantisme ? Pouvons-nous penser que dans son système, le transcendantal est mis en œuvre sans que pour autant il ne soit présenté comme tel ?

Questionnement sur la nature du transcendantal, ce qui fait sa spécificité et ce qui marque sa propre limite :

Transcendantal : recherche des conditions de possibilité de la connaissance humaine à partir de la mise au jour d'une assise fondamentale indépassable = le Moi, le Je transcendantal.

Chez Hegel, ce fondement ultime n'existe plus, car on est dans une structure circulaire et perpétuellement en mouvement (mouvement de son auto-déploiement). Peut-on encore parler de

transcendantal dans ce cas ? Que fait Hegel du transcendantal ? Le transcendantal a-t-il encore une quelconque pertinence et est-il réintégré dans le système, ou bien est-il supprimé ?

Kant : recherche des conditions de possibilité de la connaissance afin de s'assurer que ma connaissance est bien fondée et ne risque pas d'être renversée aussitôt qu'elle s'affirme → mise au jour des sources de la connaissance → connaissance = connaissance d'un objet que je me représente → pour la représentation de l'objet j'ai besoin de percevoir quelque chose = sensibilité, intuition, expérience sensible. Mais en plus de cela il me faut un principe organisateur du donné sensible → entendement, spontanéité, concept → les deux, sensibilité et entendement, se rejoignent au sein du sujet, corrélat nécessaire de l'objet et lieu originaire et indépassable de la naissance de la connaissance.

Mais dans ce schéma, la compréhension de la structure transcendantale de la conscience et donc de son activité théorique se présente comme un nouvel objet que le sujet pensant pose devant lui-même, en reproduisant ainsi, à une échelle plus élevée, le problème de la scission sujet-objet qui existait déjà au niveau de la simple connaissance des objets physiques (les étant intra-mondains dans un vocabulaire heideggerien). La subjectivité transcendantale ne se comprend pas elle-même, elle ne se saisit pas elle-même en tant que concept ; elle demeure tributaire d'un donné sensible, suivant lequel elle produit, pour elle-même, une représentation d'elle-même. [C'est le problème auquel Fichte essaye de répondre par le moyen de la réflexibilité.] Pour Kant, qui élabore volontairement une philosophie de la finitude, cela ne pose peut-être pas de problème. Pour Hegel, c'est inacceptable. Hegel n'admet pas le point de vue fini qui est celui de Kant. Selon lui, le projet de se restreindre à la finitude en tant que dimension essentiellement propre à l'homme, à laquelle il ne peut échapper, se renverse elle-même, car elle finit par consacrer le fini en tant qu'absolu, en infinitisant ce qui est précisément supposé se maintenir en-deçà de l'infini. C'est ce qu'il soutient déjà dans *Foi et savoir*.

Le mouvement de la *Phénoménologie de l'esprit* pourrait-il être lu comme la solution apportée à cette contradiction interne au transcendantalisme kantien ?

Passage d'introduction à la section Raison : l'idéalisme, et notamment celui de Kant et celui de Fichte, est découvert, se présentant ainsi comme le résultat de la dialectique de la conscience et de la conscience de soi. Mais problème : cet idéalisme se saisit comme certitude de soi, il est dans l'immédiateté et a oublié le mouvement qui a mené jusqu'à lui. En recueillant ce mouvement au sein de la conscience philosophique (conscience qui narre la *PhE*) et en le redéployant, Hegel donne accès, pour l'idéaliste formel, aux fondements (conditions de possibilité) de l'émergence de son propre discours philosophique en tant que connaissance de l'identité entre être et concept.

Pour une discussion de cette prétention de la *PhE* voir A. Philonenko, « L'émergence de l'idéalisme transcendantal dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et sa critique ».

La distance entre les deux consciences de la *PhE*, la conscience narrante et la conscience narrée, permet de penser un geste transcendantal qui est celui de la conscience narrante faisant retour sur l'expérience de la conscience narrée afin d'élever au concept le déploiement de cette expérience, assignant ainsi à chaque étape du cheminement de la conscience son lieu propre (topologie de la *PhE* – topologie dans l'Amphibologie des concepts de la réflexion ?) et mettant au jour les conditions de possibilité de l'advenue de chacune des figures de la conscience en tant qu'elle prétend connaître le vrai, l'articulation globale de ces figures entre elles composant le fondement de la connaissance vraie elle-même (savoir absolu). - Ce mouvement ne peut s'actualiser que moyennant une troisième conscience, celle qui recueille en son sein le récit de la conscience narrante, c'est-à-dire la conscience lectrice elle-même à chaque fois qu'elle parcourt le texte de la

PhE. Mais à travers l'actualisation de ce mouvement, le geste transcendantal qu'on pourrait y déceler s'efface lui-même, dans la mesure où la conscience atteint le savoir absolu et quitte définitivement le domaine où le transcendantal peut et même doit s'appliquer → *Aufhebung* du transcendantal.

Avant de regarder de plus près le texte de la *Phénoménologie de l'esprit*, on peut juste passer par un le début de la Logique du concept, pour noter que non seulement Hegel reproche à Kant de ne pas avoir mener sa démarche critique jusqu'au bout, notamment en ce qui concerne les formes de la logique, mais qu'il se propose de reprendre à son compte cet effort commencé par Kant (voir p.34-35 traduction Bourgeois) :

De même que la philosophie kantienne ne considéra pas les catégories en et pour elles-mêmes, mais les qualifia – pour cette raison biaisée qu'elles seraient des formes subjectives de la conscience de soi – de déterminations finies, qui étaient incapables de contenir le vrai, de même elle n'a pas – et encore moins – *soumis à la critique* [nous soulignons] les formes du concept qui sont le contenu de la logique ordinaire ; elle a, bien plutôt, repris une partie de ces formes, à savoir les fonctions des jugements, pour la détermination des catégories, et elle les a fait valoir comme des présuppositions valables. Quand on ne verrait rien d'autre non plus dans les formes logiques que des fonctions formelles de la pensée, elles mériteraient, déjà pour cette raison, qu'on examine dans quelle mesure elles correspondent, pour elles-mêmes, à la *vérité*. Une logique qui ne le fait pas peut tout au plus revendiquer la valeur d'une description, selon le style de l'histoire naturelle, des phénomènes de la pensée tels qu'on les trouve déjà là. (p.35 Bourgeois)

Il est intéressant de voir que, au seuil du troisième (ou second, en fonction de la division qu'on privilégie) moment de la *Science de la logique*, Hegel revient sur le geste *critique* kantien pour inscrire, en quelque sorte, sa propre démarche dans les traces de celui-ci. On retrouve le reproche portant sur la dépendance de Kant vis à vis du sensible, donc de la représentation, qui sape de l'intérieur sa pensée du logique et notamment des catégories. C'est cette hétéronomie que la Logique du concept permettra de dissiper, mais cela n'est possible *qu'après* avoir fait l'épreuve de la *Phénoménologie de l'esprit*. La radicalisation du geste critique est rendu possible par la transcendantalisation du transcendantal produite dans la *Phénoménologie* et qui aboutit au renversement de ce même transcendantal. On peut donc rejoindre la position de Habermas, selon laquelle Hegel détranscendantalise Kant (en déformant en réalité le propos de Habermas, car on met ici de côté la différence qu'il relève entre l'effort de détranscendantalisation bien entamé dans le système d'Iéna mais désamorcé par la suite – on prend ici Habermas simplement comme représentant de l'interprétation qui fait de Hegel quelqu'un qui désavoue le transcendantalisme, sans faire droit à toutes les nuances de son analyse) mais en posant qu'avant la disparition du transcendantal dans le système de l'esprit absolu, un forme de transcendantal s'est accomplie dans le chemin conduisant au sein du système. Nous pouvons alors revenir vers la *Phénoménologie* pour évoquer brièvement la manière dont le savoir absolu hégélien appréhende l'idéalisme transcendantal à l'articulation de la Conscience de soi et de la Raison pour en produire la critique.

Les pages qui introduisent la section Raison font le lien avec les deux sections précédentes – Conscience et Conscience de soi – dont la dialectique mène à ce point nodal de la *Phénoménologie*. Dans la première section, la conscience considère que toute vérité se situe du côté de l'objet qu'elle a devant elle ; c'est le moment unilatéral de l'être-en-soi. Dans la section Conscience de soi, le rapport est renversé et la conscience ne trouve le vrai qu'après d'elle-même à travers la suppression de son autre ; c'est le moment unilatéral de l'être-pour-soi. Mais au bout de ce va-et-vient entre le pôle objectif et le pôle subjectif, la conscience se découvre comme identité de l'en-soi

et du pour-soi, identité de l'être et de la pensée. Hegel dit que cette conscience est la conscience « pour laquelle l'être [*Sein*] a la signification du Sien [*Seine*] » (Hyppolite I, 204). Ce qui est en soi est aussi pour la conscience, et ce qui est pour la conscience est aussi en soi. Cette émergence de ce que Hegel appelle la raison correspond aussi à l'émergence de l'idéalisme comme position philosophique correspondante. Ici Hegel vise surtout l'idéalisme de Kant et de Fichte, qui sont pour lui deux expressions d'un idéalisme subjectif, ou formel. Dans l'idée que l'être est ici pour la conscience ce qui est sien n'est pas sans rappeler l'affirmation kantienne selon laquelle la raison ne trouve dans les phénomènes que ce qu'elle y a mis⁷. L'idéalisme apparaît alors comme un phénomène dans l'histoire de l'esprit. Ce qui distingue l'approche hégélienne de l'idéalisme de celle de ses contemporains est, en partie, l'appréhension de cette pensée comme produit d'un processus culturel, et non pas simplement comme une option philosophique parmi d'autres. Pour Hegel, l'idéalisme kantien et fichtéen se présente comme une espèce de trouvaille heureuse qui permet de répondre au dogmatisme, mais sans se comprendre soi-même conceptuellement.

La conscience, qui est cette vérité [vérité de l'identification de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, c'est-à-dire idéalisme], a ce chemin derrière elle, et l'a oublié quand elle surgit *immédiatement* comme raison ; ou encore cette raison surgissant immédiatement, surgit seulement comme la *certitude* de cette vérité. Ainsi elle *assure* seulement être toute réalité, sans penser conceptuellement cette assertion. Car ce chemin oublié est précisément la justification conceptuelle de cette affirmation exprimée immédiatement. Et pareillement pour celui qui n'a pas parcouru ce chemin, cette affirmation est inconcevable quand il l'entend exprimée sous cette forme pure, car dans une forme concrète il parvient bien de lui-même à cette affirmation.

L'idéalisme, qui, au lieu de présenter ce chemin, débute avec cette affirmation, n'est donc aussi qu'une pure *assertion* qui ne se conçoit par soi-même, et ne peut se rendre concevable aux autres. Il énonce une *certitude immédiate* en regard de laquelle se tiennent d'autres certitudes immédiates qui ont été perdues seulement le long de ce même chemin. (Hyppolite, I, p.197)

La raison telle qu'elle émerge juste après la dialectique conscience – conscience de soi est donc placée sous le signe de l'immédiateté. Elle ne se présente pas comme l'achèvement de tout le mouvement qui la précède car elle ne se comprend pas comme tel. Bien qu'en soi elle soit pourvue de la densité des déterminations qui l'ont précédée, cette profondeur de contenu n'est pas encore *pour elle*, elle n'y a pas accès. Elle est ainsi analogue à la certitude sensible elle-même, la première étape de l'odyssée de la conscience, puisqu'elle est certaine qu'elle est toute vérité, de manière absolument *simple*. On peut dire qu'elle s'ignore soi-même, qu'elle est étrangère à soi ; son origien propre et son fondement lui échappent. En se posant, l'idéalisme qui accompagne ce moment de la genèse de la raison n'a que la valeur d'une assertion infondée : au fond, il n'est qu'une nouvelle espèce de dogmatisme (je ne compte pas évaluer la justesse de cette caractérisation de l'idéalisme transcendantal par Hegel ici). En ne comprenant pas sa propre genèse, l'idéalisme transcendantal ne possède pas son propre concept et, par conséquent, ne se conçoit pas soi-même adéquatement, ni ne peut se rendre concevable à autrui : c'est une pensée formelle, dépourvue de tout contenu car elle ne possède pas son propre mouvement, sa propre logique. *En soi*, il est certainement supérieur au dogmatisme vulgaire ; mais *pour soi*, il s'en distingue difficilement. Hegel précise alors :

7 CRP, Préface 2^e édition (BXIII sq.) : « Ils [les physiciens] comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet. » ; « La physique est donc redevable de la révolution, si avantageuse dans sa manière de penser, à cette simple idée qu'elle doit, conformément à ce que la raison elle-même met dans la nature, chercher en celle-ci (et non s'y figurer) ce qu'elle doit en apprendre, et dont elle ne pourrait rien savoir par elle-même. »

C'est seulement quand la raison, comme *réflexion*, émerge de cette certitude opposée, que son affirmation de soi ne se présente plus seulement comme certitude et assertion, mais comme vérité ; et non à côté d'autres vérités, mais comme l'unique vérité. La *manifestation immédiate* de la vérité est l'*abstraction* de son être-présent, dont l'*essence* et l'être-en-soi sont le concept absolu, c'est-à-dire le mouvement de son être-devenu. (Hyppolite, I, p.198)

La raison ne peut se manifester dans la vérité qui est la sienne que moyennant sa réflexion en soi, qui correspond au passage de l'immédiateté de l'être à la négation de l'essence, puis son retour en soi dans le concept. Il faut effectuer ce processus d'abstraction de l'être-présent (nous ne poserons pas la question de savoir pourquoi Hegel dit être-présent et non pas être-là), afin qu'elle se débarrasse de sa dimension de position particulière parmi d'autres et qu'elle se découvre dans la vérité qui lui appartient légitimement. La nécessité de déployer le mouvement dans sa totalité pour parvenir à la vérité reprend ainsi le début du §20 de la *Phénoménologie* :

Le vrai est le tout. Mais le tout est l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement. De l'Absolu il faut dire qu'il est essentiellement *Résultat*, c'est-à-dire qu'il est à la fin seulement ce qu'il est en vérité ; en cela consiste proprement sa nature qui est d'être réalité effective, sujet ou développement de soi-même. (Hyppolite, I, p.18)

La mise au jour de tout ce processus sera le programme de la section de la *Phénoménologie* qui s'ouvre ici. L'idéalisme transcendantal se trouve donc indubitablement dans le domaine de la Raison, mais sans comprendre ce que cela signifie. Dans les mots de J.-F. Marquet, « Kant et Fichte ne se sont pas compris eux-mêmes, ils sont restés prisonniers d'une histoire transcendantale dont seule la *Phénoménologie* fournit la clé. » Le mouvement de la *Phénoménologie* thématise ce qui demeure impensé chez Kant et Fichte, elle met en relief les fondements du transcendantal ; on pourrait presque aller jusqu'à dire qu'elle se présente comme le transcendantal du transcendantal, l'histoire transcendantale dont parle J.-F. Marquet.

Il est clair que cette acception du terme de transcendantal est très éloignée de celle admise par Kant, et que le fait de parler ainsi d'un transcendantal du transcendantal (surtout quand ce transcendantal au carré se présente sous la forme d'une histoire, d'une genèse culturelle) va à l'encontre de l'orthodoxie kantienne et s'approche du non-sens. Pourtant, il semble que le travail de la dialectique hégélienne remplisse une fonction similaire à celle de la réflexion transcendantale kantienne, même si les cadres d'application et les modalités suivies sont tout à fait distinctes. La réflexion transcendantale fournit à la raison (dans le sens large que lui donne Kant) une compréhension sûre de ces propres opérations, ce qui permet de juger de la légitimité de ses propres actes et de lui procurer une assise définitive pour qu'elle ne flotte pas dans le vide de la spéculation métaphysique. La dialectique de la *Phénoménologie de l'esprit* déploie le concept de la raison elle-même dans sa propre formation, en la rendant ainsi pleinement consciente d'elle-même : elle sait quelle est son origine, sa condition, mais aussi elle connaît *quelles* sont ses prétentions (l'être est sien, et elle est l'être) et *pourquoi* elle est en droit de les avoir (c'est ce que lui montre la dialectique de la Conscience et de la Conscience de soi qui se rejoue au sein même de la Raison afin que celle-ci devienne consciente de la dialectique qui fut à son origine). La dialectique hégélienne explique et légitime, elle répond à la fois au *pourquoi* et au *comment* dans sa thématisation de la raison, ou du moins c'est ce qu'elle prétend faire. En ce sens, elle intègre le transcendantal, ou plutôt une part du transcendantal – elle-même déformée dans le passage de Kant à Hegel –, et en même temps le dépasse. En effet, elle ne s'arrête pas là où Kant s'arrête, elle n'hésite pas à expliquer ce que Kant a

laissé inexplicé, car inexplicable selon lui. Dans son étude intitulée « L'émergence de l'idéalisme transcendantal dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel et sa critique », qui analyse précisément la passage introductif de la section Raison dans la *Phénoménologie*, Alexis Philonenko marque bien cette différence entre la démarche kantienne et celle de Hegel :

Que dans la philosophie kantienne la raison ne *se sache pas*, c'est ce qui est évident par la simple considération qu'elle ne prétend pas – comme dans la dernière philosophie de Fichte – être un *Sichmachen* ; tout au contraire, elle est *donnée* à elle-même, et le problème transcendantal ne consiste pas à savoir *pourquoi* la raison est faite ainsi, mais *comment* son organisation fonctionne. [...] [L]a raison kantienne dans le régime du *pourquoi* est obscure à elle-même ; elle ne se saisit pas en totalité ; en un sens que nous préciserons, la raison est la *chose en soi* dans la raison même. Aussi bien aux yeux de Kant lui-même, la totalité comme exposition du *pourquoi* et du *comment* est inaccessible. En outre, une idée majeure de Kant est que la philosophie critique doit se constituer comme explication du non-savoir ou de la totalité comprise comme inaccessible.

A. Philonenko accepte donc, en quelque sorte, le point qui, pour Hegel, constitue le problème nodal du kantisme. Mais, en tant que disciple de Kant, Philonenko la critique de Hegel et les conséquences qu'il en tire. Malgré la pertinence des remarques qu'il fait sur le texte hégélien, ses insuffisances et incohérences, notamment dans le traitement schématique et réducteur de l'idéalisme transcendantal, il nous semble que l'auteur ne répond pas à l'objection hégélienne contre la finitude assumée de la raison kantienne. Or, c'est là que le problème a sa racine, et tant qu'il est là, que l'on penche du côté de la finitude radicale de Kant ou l'immanence de l'absolu hégélien, la décision ne peut se passer d'une certaine forme d'arbitraire, de « certitude immédiate » qui se pose à côté d'une autre certitude immédiate, pour reprendre les termes de Hegel.

Le transcendantal est effectivement supprimé chez Hegel, mais uniquement à condition de s'être élevé au niveau du savoir absolu, donc seulement une fois que les déterminités unilatérales, qui sont le propre de l'entendement, ont été supprimées. A partir de là, on est dans l'élément du concept, auto-déploiement se comprenant soi-même comme tel, et donc le travail transcendantal, qui maintient ferme ne serait-ce que le « Je pense » auquel se rapporte tout le reste, n'a plus sa place ici. Pourtant, le transcendantal n'est pas purement et simplement abandonné par Hegel. Il est mis en œuvre dans le cheminement de la conscience qui va de la certitude sensible jusqu'au savoir absolu, et est saisi pour ce qu'il est par la conscience qui réfléchit sur son propre parcours (la conscience du philosophe). Le transcendantal devient ainsi la compréhension du mouvement d'engendrement des différentes figures de la conscience qui se succèdent dans la *Phénoménologie*. Hegel n'utilise évidemment pas ce terme « barbare », mais il semble que la réflexion intériorisante du parcours de la conscience ait une dimension analogue à celle du transcendantalisme. J.-F. Marquet qualifie la *Phénoménologie de l'esprit* d'« histoire transcendantale de la conscience⁸ ». Cette histoire transcendantale est à chaque fois rapportée et accueillie par la troisième conscience impliquée dans la *Phénoménologie*, la conscience lectrice, qui, à l'image du sujet transcendantal (mais dans un tout autre sens que lui, évidemment) qui accompagne ses représentations et ordonne le divers du donné, recueille en elle-même la diversité de ses figures dans leur enchaînement rationnel en restituant ainsi toujours à nouveau le sens de sa propre expérience. Elle se constitue ainsi comme *science de l'expérience de la conscience*.

8 Marquet, J.-F., *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2009 (voir p.129 par exemple).

« J'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, ne s'occupe pas tant des objets, mais de notre manière de connaître les objets en tant que celle-ci [cette manière de connaître les objets] doit être possible *a priori*. »⁹ Alexander Schnell voit dans cette définition canonique du transcendantal trois niveaux de connaissance entrelacés : 1) la connaissance des objets (domaine des sciences particulières) ; 2) la connaissance des objets *a priori* ; 3) la connaissance du deuxième type de connaissance. Si l'on reprend cette distinction entre trois niveaux de connaissance impliqués dans le transcendantal, on pourrait voir leur articulation au sein de la *Phénoménologie* comme suit : le premier type de connaissance serait celui de la conscience narrée, de la conscience dont on suit le parcours dans le texte hégélien ; le deuxième type de connaissance serait celui de la conscience narrante, le « nous » qui ponctue toute l'œuvre en rappelant la différence entre le point de vue de la conscience immergée dans l'expérience, et celui de la conscience qui se rapporte réflexivement à cette immersion dans l'expérience à partir du terrain gagné dans le savoir absolu. Enfin, le troisième type de connaissance serait celui de la conscience qui lit le livre et, à travers sa lecture, actualise pour soi la connaissance de la manière dont on atteint la connaissance des conditions de possibilité de la connaissance de ce qui apparaît comme objet face à la conscience subjective : science de l'expérience de la conscience.

Si donc Hegel rejette la Critique et le transcendantal, ce n'est pas de manière unilatérale ou arbitraire, mais pour des raisons structurelles, contradictions inhérentes à ces concepts kantien, mais qui ne peuvent se manifester qu'à travers le mouvement de leur propre développement. Même s'il refuse d'employer les termes mêmes, la critique et le transcendantal semblent être accueillis dans le système du savoir absolu, et non seulement parce qu'ils font partie de l'histoire de la philosophie et, dans cette mesure, appartiennent à l'histoire de l'esprit, mais aussi parce qu'ils constituent un moment essentiel dans l'avènement de celui-ci. Dans sa philosophie de la religion, Hegel insiste sur l'idée que plus une contradiction est dure, et donc difficile à assumer, plus son concept est élevé (d'où la dureté de la contradiction contenue dans la mort du Christ). Le fait que dans la philosophie kantienne il voie une contradiction extrêmement puissante est révélateur de l'importance que Hegel accorde à ce moment de l'histoire de la philosophie. S'il essaye ensuite d'en faire la critique (faire la critique de la Critique, ou transcendantaliser le transcendantal = négation de la négation = suppression de la Critique et du transcendantal), c'est précisément dans une tentative de relever, d'assumer la contradiction que Kant pose dans la richesse de sa propre philosophie.