

La foi dans le savoir
Lecture de *Foi et Savoir* de Hegel

Olivier Lahbib,
Lycée Merleau-Ponty, Rochefort sur mer

«L'opposition entre la foi et savoir a [...] été aujourd'hui transférée au-dedans même de la philosophie». Hegel, *Foi et Savoir*, SW I 279.

§ 1. Les Lumières contre la foi

L'opuscule de Hegel *Foi et savoir*¹, paru en 1802 annonce le chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*², consacré au conflit des Lumières et de la foi ; c'est le stade final, celui de l'achèvement de ce que Hegel considère comme le déchirement de la culture, c'est-à-dire la perte définitive de la belle harmonie du monde antique, de l'oeuvre d'art politique, comme identité accomplie du singulier et de l'universel. Le monde de la culture permet de qualifier le moment de l'Esprit où l'esprit fini prend conscience qu'il n'y a plus de conciliation possible avec l'Absolu ; l'espoir naïf de se reposer dans la simple égalité de l'esprit avec lui-même n'est plus crédible. En ce sens les Lumières affirmant la prééminence de la subjectivité pensante sur la substance apportent la confirmation qu'il n'est plus possible de trouver dans la religion positive de quoi se reposer: comme l'écrit J.-F. Marquet dans son commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit* : «la foi présente un contenu, mais qui est sans intelligence de lui-même, alors que la conscience cultivée nous présente au contraire une intelligence sans contenu»³. De sorte que la foi s'oppose aux Lumières, comme la conscience à la conscience de soi.

Les Lumières⁴ expriment ainsi le triomphe de l'esprit critique et son pouvoir de se saisir de n'importe quel objet. Mais une telle universalité manque les différences, elle est en outre incapable de se critiquer elle-même. La marque de sa propre universalité abstraite s'exprime dans son projet d'unification de tous les domaines d'objets comme accumulation encyclopédique. Mais cette accumulation ne produit pas un savoir véritablement unifié. Ainsi contre la Culture qui survit dans le déchirement, la philosophie doit dépasser l'opposition non résolue; seule la philosophie présuppose l'identité absolue, elle seule peut dépasser la foi qui survit aux Lumières. La Raison des Lumières dénonce la foi comme son ennemie, comme l'écrit J.-F. Marquet, «les Lumières, c'est bien la raison, mais ce n'est pas toute la raison, ce n'est pas cette raison totale qui est capable de se retrouver même dans l'irrationnel, même dans le contenu dogmatique de la foi. Ce rationalisme étriqué qui est celui des Lumières ne va pas voir que la religion c'est encore de la raison et il va donc vouloir écraser cette religion au lieu de la déniaiser, ce qui aurait été la démarche de Hegel»⁵. Le dogmatisme des Lumières est le fait d'une raison imparfaite, ou incomplète, qui ne se critique pas elle-même, qui ne doute pas de son fondement. Les Lumières sont prises dans cette contradiction, car pourrait-on dire les Lumières hésitent entre d'une part le triomphalisme de « *Ecrasons l'infâme* » de Voltaire, et de l'autre le scepticisme et l'ironie auto-destructrice du personnage du *Neveu de Rameau* de Diderot.

¹ *Foi et savoir*, dans la traduction de A. Philonenko, et Lecouteux, Paris, éd. Vrin, 198, (cité en abrégé GW, suivi du numéro de la page de l'édition Glockner (SW tome I).

² Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 93.

³ J.-F. Marquet, *Leçons sur la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Ellipses, 2004 , p. 320.

⁴ On peut se référer pour un panorama global des Lumières allemandes, à l'ouvrage de G. Raulet, *Aufklärung, les Lumières allemandes*, Paris, éd. GF, 1995.

⁵ Marquet, op.cit. p. 330.

Par rapport à ce processus, *Foi et savoir* énonce le problème dans sa radicalité philosophique, en mettant en scène la lutte de la vraie philosophie contre le pouvoir de la foi dans les philosophies qui ont abdicé face à cette dernière. Que peut la vraie philosophie contre le déchirement de la culture ? Elle ne peut certes pas renoncer à la réflexion⁶, et s'enfouir dans la positivité de la foi⁷. Le conflit entre la raison et la foi n'aboutit qu'à consolider les positions. Même si la philosophie renvoie la religion à son contenu mythologique, ou tente de la réhabiliter par la traduction philosophique de son message, la foi comme positivité demeure, et la raison ne parvient pas à s'en débarrasser. Si les Lumières sont l'ennemie de la foi, elles entretiennent en réalité ce *statu quo*. Cela se traduit dans les Lumières kantienne par le repli de la Raison vers l'humain, le purement humain. Si la pensée n'a plus rapport avec le divin, la pensée se réfugie dans le sensible. Le processus de l'*Aufklärung*, aboutissant à la *Critique de la raison pure*, va inverser le rapport entre la foi et le savoir. Si le savoir est définitivement incapable d'atteindre le fondement absolu, puisque celui-ci est considéré comme inconnaissable, alors l'Absolu est placé au delà de la Raison (GW 280), l'Absolu devient objet de foi.

La conclusion kantienne du conflit des Lumières contre la superstition⁸ déçoit l'ambition hégélienne par laquelle il définit la philosophie, c'est-à-dire l'identité absolue, car la philosophie est le savoir de l'identité absolue, l'identité de la pensée et de l'être. La philosophie kantienne méconnaît ce projet, car l'auto-limitation de la raison kantienne constitue un profond renversement de la raison. La définition kantienne de la raison dessine une rationalité partielle, abstraite, peu exigeante quant à la rationalité de son fondement, puisqu'elle délaisse la validité du fondement à l'affirmation de la foi. En ce sens, précisément, Hegel aperçoit dans la critique des pouvoirs de la raison, et dans la limitation -qui en découle- du savoir au profit de la foi, la ruse qui va permettre à la foi d'entrer à nouveau dans le savoir. Le système de Kant établit la résurgence de la foi dans la forme du savoir, c'est-à-dire l'impossibilité de dépasser la positivité de la foi.

Le jugement de Hegel force notre adhésion : le destin des Lumières et leur accomplissement chez Kant provoquent une terrible insatisfaction, et en ce sens, le mouvement de la raison n'est pas achevé. L'affirmation de la finitude comme point d'achèvement des Lumières vaut véritablement comme l'échec de la raison. Hegel voit dans cette Raison le processus de la finitude qui extrapose son principe dans une extériorité infinie, cette démarche est la victoire de la pensée d'entendement sur la raison. La pensée d'entendement sépare le fini et l'infini.

Mais l'échec des Lumières propose cependant un objet essentiel à la réflexion: comment la raison (ou le savoir) peut admettre en lui un principe incompréhensible, et qui lui est pourtant nécessaire : comment le savoir peut-il se rapporter à un principe qui n'est pas lui-même objet de savoir. C'est ce problème que Hegel enferme dans une formulation directe et brutale :

«ainsi la raison s'est-elle à nouveau faite servante de la foi» (GW 280).

§ 2 La logique de la foi

Que veut dire la foi pour Hegel? Nous nous rapporterons à la définition hégélienne de la foi dans l'écrit *sur la Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, «ce lien ou ce rapport du limité à l'Absolu, rapport où l'opposition seule est présente à la conscience mais où, au contraire, touchant l'identité, il y a une inconscience complète, s'appelle foi»⁹. La foi témoigne d'un auto-aveuglement quant à son rapport (le rapport

⁶ Cf. J.-M. Vaysse, *Foi et religion chez Hegel*, Hegel-Jahrbuch, 2003, p. 63. et J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 1, Paris, Seuil, 1990, p. 365, à propos de «l'extrême de la scission qu'est la réflexion».

⁷ Cf. Vieillard-Baron, *Hegel, Système et structures théologiques*, Paris, Cerf, 2006, p. 78.

⁸ Pour reprendre l'expression de la Phénoménologie de l'esprit, op. cit. p. 95.

⁹ Sur la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, trad. Méry, Paris, Vrin 1952, p. 95.

du fini) avec l'infini. La foi postule un rapport d'identité qui n'est pas réfléchi, mais seulement senti, et qui demeure inconscient¹⁰.

La foi développe sa propre logique; elle semble compatible avec cette forme de rationalité où le savoir prétend accéder directement à l'être; la foi suppose en effet qu'on puisse directement accéder à l'être sans médiation : comme si notre accès à l'être n'était pas conditionné par le fait que l'être même dont on parle est en train d'être pensé; comment donc accéder à l'être sans passer par la représentation de l'être ? Ce problème est déjà formulé par Hegel dans un court texte de la période de Francfort ? *Foi et être*, où il dégage la contradiction contenue dans la foi : la foi est relation à un être qui doit exister en dehors de moi, en dehors de ma représentation, mais en même temps ce qui m'assure qu'il existe, c'est uniquement ma représentation.

Deux choses sont admises contradictoirement : dans la foi, je pose l'être comme indépendant de ma représentation, mais c'est pourtant ma représentation qui pose cette affirmation. Un tel être est posé comme indépendant par et dans ma représentation. Étrangement cela revient à la fois à penser que l'en soi peut être sans nous, alors qu'il est en soi dépendant du pour nous. Hegel peut donc dire : la foi croit toucher l'être, elle ne touche qu'un "*concilié*", c'est-à-dire un être dans la représentation, un être déjà représenté. L'unique solution pour dire que Dieu existe tout en échappant à ma représentation, consiste à dire que Dieu a donné la foi à l'homme qui le pense, donc que l'en soi conditionne le pour nous; mais comment oublier que la condition d'une telle assurance est en elle-même contradictoire avec le fait de la penser, car si Dieu (l'en soi) est cause de la foi, alors la positivité de Dieu ne peut être affirmée sans le pour nous de la représentation. La solution par une révélation extérieure n'abolit pas le cercle de la foi¹¹, *mais le redouble*.

Les conséquences pour la rationalité sont évidentes : elle n'aperçoit pas que le fondement ontologique qu'elle cherche est inaccessible - directement. Il s'agit d'une rationalité qui pense l'être comme étant extérieur au savoir et donc comme juxtaposé. Dans cette configuration, le Savoir et son objet restent indépendants. C'est d'ailleurs la position inaugurée par Kant, quand il prétend dans la *Critique de la raison pure*, vouloir limiter le savoir pour laisser une place à la foi. Il prétend ne pas atteindre l'Absolu par le savoir, mais l'atteindre autrement. L'objet recherché par le savoir est son fondement nécessaire, mais en même temps il demeure inadéquat au savoir. Le moment le plus haut de la rationalité, le fondement, est expulsé du savoir¹².

§ 3 Les philosophies de la réflexion

Cependant l'exclusion de l'objet du savoir ne supprime pas l'aspiration vers l'Absolu. Ce que Hegel appelle le principe du Nord, le Protestantisme, va interioriser cette ambition dirigée vers l'Absolu, lui donnant une tournure absolument subjective. C'est cette subjectivité radicale qui va inaugurer la manière de penser des philosophies de la réflexion. Cependant cette aspiration insatisfaite se concilie très bien encore avec une sorte de repos dans l'empirique. Comme si la rationalité pouvait se reconforter dans le bonheur et l'existence empirique; Hegel peut à ce propos parler de l'eudémonisme des Lumières (GW 284), décrivant par là le confort de la conscience qui aspire à l'Absolu, mais se contente de ce qu'elle vit. Les Lumières témoignent d'une contradiction profonde

¹⁰ Réf. à J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952, p. 9 : la foi dépasse le savoir par l'appréhension directe d'un contenu inconcevable, d'un inconditionné (l'immédiat) qu'elle trouve aussi bien dans l'infini que dans le fini.

¹¹ *Rivelaygue, op.cit. p. 340, «...ne pas pouvoir sortir de cette impasse... la seule unification entre la représentation et l'être indépendant a lieu à travers l'amour».*

¹² J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 9 "Le savoir ne saurait dépasser l'enchaînement de l'expérience tel que l'envisage l'entendement et qui est déjà réflexion implicite, mais, grâce à la réflexion explicite, il découvre sa propre finité, il est donc seulement capable de se nier lui-même et de permettre à la foi un dépassement de ce savoir. L'Absolu est alors objet d'une foi et non d'un savoir; il est au-delà de la réflexion et de tout savoir. Hegel montre comment ces philosophies de la réflexion se replient sur la subjectivité finale du savoir, et conduisent toutes au mystère d'un au-delà du savoir, d'un Absolu ineffable".

: l'aspiration modeste au bonheur ne peut pas combler la conscience en quête de fondement. L'aspiration au bonheur cohabite avec le désir de l'Absolu. Cette contradiction de l'esprit des Lumières précipite leur dépassement. Les Lumières doivent laisser la place à une nouvelle tentative de penser à nouveaux frais l'Absolu.

Dans cette hésitation, dans ce passage confus où les Lumières se dépassent en philosophie de la réflexion, elles n'éprouvent pas comme l'écrit Hegel la véritable douleur du négatif, la souffrance de la mue, du déchirement, leur expérience n'a rien de tragique. C'est peut-être même ce besoin d'être rassuré qui les habite. Elles sont animées par la logique de la réflexion, une réflexion extérieure qui divise et juxtapose, et ainsi d'un côté subsiste l'aspiration à l'Absolu, de l'autre l'aspiration au bonheur. Les Lumières selon l'auto-limitation kantienne du champ du savoir ne sont qu'une pensée d'entendement, qui oppose et qui ne peut pas concilier ce qu'elle a opposé, et dont elle a même consolidé les limites.

Aussi Hegel est-il très sévère avec les philosophies des Lumières, car dans leur *Aufhebung* que sont les philosophies de la réflexion, elles proposent certes une tentative de conciliation, mais celle-ci, sous le regard de l'identité absolue de Hegel, est un échec, une contradiction maintenue. En une formule, Hegel peut écrire qu'elles construisent un concept de l'infini, mais leur « infini n'est pas le vrai, car il ne peut absorber la finitude » (GW 293). Les philosophies de la réflexion méritent bien leur appellation, car elles prolongent le mouvement stérile de réflexion du fini contre l'infini. Ce processus de la réflexion qui oppose réduit le problème du savoir à l'exclusion mutuelle du sujet et de l'objet, du fini et de l'infini. Hegel résume la stratégie des philosophies de la réflexion sous la forme de trois postures, trois tentatives pour concilier l'aspiration à l'Absolu et l'impossibilité d'en faire un objet de savoir. Précisément la défaillance générale des philosophies de la réflexion consiste dans l'impossibilité pour le savoir d'intégrer le fondement, au sens où le fondement infini ne peut évidemment devenir objet d'une connaissance finie. Le fondement est donc posé comme un objet de foi, pour le savoir¹³. La cohérence de la fondation du savoir exige paradoxalement que la foi assume ce qui devrait revenir au savoir. Ce que Hegel condamne, c'est profondément l'esprit de la révolution kantienne, qui renonce à la connaissance de l'Absolu, tout en maintenant la nécessité. Les philosophies des Lumières sont donc fondées sur une indécision initiale, celle d'un fondement qui ne peut assurer son rôle de fondation, et ne peut valoir que de façon analogique, le principe théorique étant remplacé par un principe pratique. Il est clair que pour Hegel, un fondement ne peut fonctionner sur un mode analogique, sur le mode du comme si. Car dans ce cas, les mêmes incohérences se répètent : comment le fondement peut-il avoir une valeur objective, s'il est dépendant d'une visée morale ? Dans cet esprit, Hegel ordonne les trois solutions ou postures des philosophies de la réflexion selon les moments d'une dialectique systématique.

La première solution au conflit de la raison et de la foi est celle de Kant. L'interprétation de Hegel soutient que Kant a formulé l'unité objective du fini et de l'infini, dans la définition de l'existence nécessaire de Dieu du point de vue moral, c'est-à-dire que le fini rencontre l'infini dans la nécessité morale de l'existence de Dieu.

La deuxième -celle de Jacobi- soutient que l'unité du fini et de l'infini est seulement subjective, sous la forme du sentiment, dans un état absolument et définitivement du point de vue hégélien, subjectif.

La dernière, celle de Fichte, est présentée comme la synthèse des deux points de vue précédents. L'unité du fini et de l'infini est certes d'une part objective, puisqu'il s'agit comme chez Kant d'un fondement moral, au sens où le premier principe chez Fichte est en réalité l'exigence morale, mais d'autre part cette exigence pour se rendre effective suppose l'effort humain individuel, donc reçoit par là sa détermination seulement subjective.

¹³ Marie-Jeanne Konigson, *La notion de "Glauben" dans l'article Foi et savoir de Hegel*, Revue de métaphysique et de morale, 1976, p.. 211 : «Hegel est amené à accorder à la notion de Glauben une place stratégique essentielle dans sa critique des «philosophies de la réflexion» : l'opposition *Glauben/Wissen* chez Kant, la prédominance du *Glauben* chez Jacobi, résultent d'un défaut commun : une conception erronée du Wissen'.

Nous nous consacrerons à la lecture hégélienne des solutions de Kant et de Fichte, délaissant Jacobi, et en tentant de mettre au jour comment d'après cette interprétation les philosophies de la réflexion ont laissé la foi pénétrer jusqu'au cœur du savoir. Nous retiendrons pour cela les deux enjeux de la foi, - théorique et pratique.

I. L'enjeu théorique de la foi

La question de la finitude est centrale dans l'interprétation hegelienne de Kant. Kant établit les conditions définitives de la finitude, en affirmant le thème de la limitation du savoir au seul domaine de l'expérience. Kant seulement soucieux de définir les conditions exactes du savoir, identifierait celles-ci avec l'origine du savoir lui-même. Hegel, avec une véritable mauvaise foi, réduit la position de Kant à la position lockienne (GW 296) : comme Locke¹⁴, Kant se serait contenté de poser la question de l'origine de nos connaissances, en assumant que toutes nos connaissances ont trait à l'expérience, et doivent donc venir de l'expérience, il ne produirait rien de plus qu'un système de la connaissance empirique. C'est ainsi que le procédé de Hegel se laisse pleinement saisir : l'esprit de son interprétation consiste à repousser Kant vers l'empirisme et montrer que cet empirisme s'accompagne d'une inconséquence manifeste. En effet, l'empirisme de Kant serait le résultat d'une tendance formaliste, consistant à croire que l'imposition d'une forme pensante suffit à transformer tout contenu en pensée.

En réalité, il n'y aurait pas de rencontre entre l'exigence du sens, et la réalité empirique. L'impossibilité de réaliser cette unité est le signe de la finitude, où le sens est toujours incapable de dominer le contenu; l'opposition forme / contenu une fois installée rend la synthèse impossible. Kant aurait privilégié la différence, alors que cette différence cachait l'identité exigée, certes non encore réfléchie. Ainsi les déterminants du problème sont posés :

Où se maintient la foi dans le domaine de la connaissance? - dans le contenu intuitif? - dans la forme du jugement? - dans l'unité des deux comme formulation du problème de la déduction transcendantale? [Nous préférons suivre pour la présentation des critiques hégéliennes non pas l'ordre de *Foi et Savoir*, mais plutôt l'ordre de l'exposition Kantienne].

§ 1 La finitude comme rupture entre le phénomène et la chose en soi

La logique de la connaissance chez Kant est marquée par l'hypothèque de la croyance; en croyant supprimer la confusion possible entre croyance (comme connaissance non légitime) et connaissance véritable, à travers la restriction du domaine de la connaissance valide, Kant a en réalité réintroduit la croyance dans le savoir de façon encore plus radicale, ou plus pernicieuse.

L'enjeu de la croyance à l'intérieur des philosophies de la réflexion (saisies du point de vue spéculatif) consisterait donc en ce que le fondement n'est jamais complètement réductible au savoir, que le fondement garde un sens substantiel ; cela implique l'opacité du fondement demeurant objet étranger, soutien extérieur, qui ne se pense pas lui-même. Pourtant il est considéré comme devant être supérieur au fondé, à la pensée. Voilà posée la question radicale de la pensée lorsqu'elle se rapporte à un principe ontologique. On mesure alors l'extériorité de la pensée et de l'être, dans la mesure où la pensée ne peut pas percer l'être, elle subsiste toujours dans un rapport de foi à son égard.

Cette extériorité de la pensée et de l'être a pour résultat que le kantisme demeurerait pour Hegel à la fois un empirisme et un formalisme, c'est-à-dire la juxtaposition des deux. L'être non digéré par la philosophie transcendantale est un terme mort, relevant de la subjectivité finie, d'une pensée unilatérale, et à travers lui la subjectivité transcendantale se révèle incapable d'assumer son envers, l'objet. La dimension transcendantale est seulement formelle, car le rapport entre le moi et le

¹⁴ Dans ce passage, Hegel utilise habilement une citation de Locke qui pourrait passer pour une citation de Kant : «Si l'on réfléchissait bien à la capacité de notre entendement...» . Cf. sur ce point Stephen Houlgate, *Glauben und Wissen : Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie*, Hegel-Jahrbuch, 2005, p. 154.

matériau sensible est toujours extérieur. L'unité requise par l'opération transcendantale est donc incompréhensible.

Nous nous reporterons au texte de *Foi et Être*, qui annonce très clairement comment la formulation de la chose en soi répond à la logique de la foi. En effet, c'est la foi qui permet que le même objet posé comme indépendant du sujet soit en même temps représenté par lui.

Comme l'écrit Hegel (GW 305), comment penser ensemble, par exemple, le fait d'une part que le rouge est dans ma représentation et d'autre part que le rouge est dans la chose ? L'identité des deux reste formelle, les pensées ne rejoignent pas l'être : «ce royaume sans catégories est cependant pour soi et pour la réflexion» ; la réflexion ne touche pas l'essence des choses. Hegel peut alors dire qu'en séparant le phénomène de toute référence à la chose en soi, Kant aurait choisi le phénomène contre la Raison (GW 320). Ici la Raison est définie comme l'identité effective entre la pensée du sujet et son objet. De fait, Hegel semble inventer un statut positif pour la chose en soi, en refusant que la connaissance puisse seulement être connaissance des phénomènes, c'est-à-dire uniquement subjective. Le kantisme serait donc une connaissance non rationnelle, car la connaissance par Raison dépasse la forme seulement subjective. La philosophie kantienne confirmerait en cela qu'elle est bien philosophie de la réflexion, puisque le sujet bien que penché vers l'objet, ne l'atteindrait pas, et ne ferait donc qu'absolutiser l'opposition. La connaissance par entendement revient à absolutiser la finitude, le kantisme réussissant seulement à établir les conditions de la finitude (GW 306). Le principe de la foi fournit ainsi une fausse identité absolue, uniquement subjective. Ce développement est résumé par Hegel : «Un entendement qui connaît seulement des phénomènes et un néant en soi, est lui-même phénomène, et n'est rien en soi» (GW 306).

Cependant le recours à la définition kantienne du transcendantal devrait fournir une véritable objection contre le caractère à la fois incomplet et subjectif de la connaissance. Si le transcendantal est le mode de penser qui nous permet de penser comment l'a posteriori se plie aux réquisits de l'a priori, alors le statut de l'a priori est la clé de la défense kantienne de la théorie de la connaissance .

§ 2 L'a priori

Tentons de légitimer l'interprétation hégélienne : quel est, non pas la lettre, mais l'esprit du jugement synthétique a priori ? Il semble que pour Hegel, le projet de connaître a priori les phénomènes consiste à les reconduire à leurs relations d'essence. Cette idée de la valeur d'essence de l'a priori nous ramène à la question primitive de l'idéalisme allemand, à savoir l'harmonie préétablie. Il nous semble alors que la fonction du jugement synthétique a priori tente de pallier l'absence d'harmonie préétablie. Si nous avons foi au phénomène, puisque le fondement, ici la chose en soi est inaccessible (le propre de la foi étant de poser son objet comme extérieur, ne dépendant pas de nous, mais néanmoins accessible d'une certaine façon pour nous), alors comment à propos de cet objet de foi, aller jusqu'à parler de connaissance ? Que pouvons nous savoir d'essentiel sur ce qui reste en son fondement extérieur à nous ? Comment devancer l'apparition de ce sur quoi nous n'avons pas de prise?

Juger a priori reviendrait à dire ce qui essentiellement concerne les choses, sans la médiation de l'expérience sensible, donc avant qu'elles aient lieu, comme si on accédait à leur propre être. La connaissance phénoménale devrait répondre à l'a posteriori, et non au mode de l'essence.

L'a priori s'impose comme la réclamation d'une connaissance d'essence, et il y a bien paradoxe à vouloir connaître le phénomène selon le régime de l'essence.

La démarche de la connaissance porte une contradiction interne lorsqu'il s'agit a priori, d'imprimer de force le mode de l'homologie, de l'immédiateté de l'essence à ce qui est sur le mode de la médiation. Qu'est-ce qui est contenu profondément dans l'idée d'un jugement synthétique a priori ? Il s'agit d'unir ce qui dans la nature prise en soi est effectivement uni, mais est pour nous désuni, car la vérité en soi de la relation ne nous est pas donnée; en effet, nous est seulement donnée la juxtaposition des faits, alors que nous subissons en outre l'exigence de les unir. Ce besoin est proprement rationnel, car il s'agit de trouver le fond, le *Grund* qui unit les phénomènes, d'après le modèle d'un principe interne qui serait celui de la structure en soi de la chose. Aussi

pour toutes ces raisons peut -on avancer, que la connaissance a priori reviendrait à mettre à jour l'unité fondamentale de la réalité ? Pour Hegel a priori veut dire identique (GW 297). L'a priori doit donc être défini comme principe d'identité qui fait passer le sujet dans le prédicat, le particulier dans l'universel, le sensible dans l'intelligible. L'intuition dans le concept. L'interprétation hégélienne souligne combien du point de vue de la vraie raison, celle-ci trouve dans le jugement a priori une alternative au modèle de la vérité en soi. Ce que Kant n'aperçoit pas, mais ce que Hegel détermine, c'est que la référence à l'en soi devient inutile aussitôt que l'on parle sur le mode de l'a priori.

Mais au-delà de la question de l'a priori comme accès direct à un être qui n'est pas donné, qui est requis, si l'a priori vaut seulement comme être logique, être de pensée (noumène) ou d'entendement, puis-je me reposer sur cet être comme objet de savoir, donc réaliser l'identité de la pensée et de l'être qui serait la vraie définition (hégélienne) du savoir ou de la raison ? Si l'a priori n'est pas le résultat d'une genèse, si on peut seulement le recevoir, le trouver là, alors il n'a pas la teneur rationnelle nécessaire : admettre l'a priori, c'est faire confiance à la structure de l'esprit humain; ce qui veut se faire passer pour de l'a priori ne serait que de l'empirique ! Dans ce cas, le jugement de connaissance ne pourrait pas lier a priori des déterminations empirique.

La seule solution présentée par Kant vise à remplacer l'être du jugement, par une déduction, c'est-à-dire la contrainte d'un concept sur l'intuition. Il ne s'agit pas de l'identité, mais de la domination de l'intelligible sur le sensible; comment s'effectue le lien entre l'être et la pensée ? Est ainsi posée la question de confiance quant à la capacité de la pensée à rejoindre l'être : comment se fait-il que les catégories de l'entendement soient adaptées à l'être¹⁵ ?

§ 3 la critique de la déduction transcendantale

C'est la question que Kant formule dans sa toute sa radicalité, avant la publication de la Critique de la raison pure, dans la *Lettre à Markus Herz*, «sur quel fondement repose le rapport de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet»¹⁶. Question ainsi explicitée : «comment mon entendement va-t-il construire de lui-même, entièrement a priori, des concepts de choses avec lesquels des choses doivent nécessairement s'accorder (...). Ces questions entraînent toujours une obscurité concernant la faculté de notre entendement : d'où lui vient cet accord avec les choses mêmes»¹⁷ ? Kant rejette la solution du *Deus ex machina*, solution qui paraîtrait la plus extravagante dans son système, et pourtant qui lui est perpétuellement rappelée par exemple dans la critique de Maïmon, où la garantie de la validité de l'entendement humain est donnée par un entendement divin¹⁸.

Mais examinons plus précisément la logique de la critique hégélienne adressée à Kant.

D'abord Hegel commence par identifier le sujet connaissant comme portant en lui des instruments de pensée qu'il y a trouvés, qu'il n'a pas déduits. Les facultés de l'esprit ne seraient que des formes subjectives, liées à la structure anthropologique de l'esprit humain. Ensuite Hegel dégage deux sens du moi, dont la compatibilité n'est qu'apparente : le moi qui se représente son unité, se sait connaissant, et le moi structurant¹⁹. Il n'y a donc pas identité entre ces deux Moi, mais différence. Nous négligerons ces premières critiques et nous concentrerons sur la question des catégories, dont l'enjeu paraît essentiel pour la suite. Le jugement de Hegel est bien

¹⁵ GW 297 : la véritable idée de la raison est exprimée dans la formule "comment des jugements synthétiques a priori sont possibles ?" .

¹⁶ Kant, Oeuvres philosophiques, tome 1, Paris, Pléiade Gallimard, 1980, p. 691; Cf. sur ce point l'article de Th. Rocmore, *Hegels Glauben und Wissen und Kants konstruktivistischer epistemologischer Ansatz*, Hegel-Jahrbuch, p.189.

¹⁷ Lettre à Marcus Herz, op. cit. p. 693.

¹⁸ Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, Paris, Vrin, 1989, p. 365.

¹⁹ Cf. Dennis Schulting, *Hegel on Kant's "synthetic a priori" in Glauben und Wissen*, Hegel-Jahrbuch, 2005, p. 170, (sur la différence faite par Hegel entre le Je et le je pense).

connu: les catégories sont déliées du contenu, elles n'ont pas avec lui de genèse commune, elles sont extérieures à ce qu'elles doivent unir. Hegel joue, comme avec le sens du Moi, sur le double sens de la catégorie, «de même la catégorie est posée une fois comme rapport de ma pensée et l'autre comme rapport des choses» (GW 305). Ce double sens de la catégorie annonce des solutions contradictoires et négatives :

-Ou bien les catégories kantienne sont l'extension du lockéanisme : selon lequel les concepts et les formes viendraient de l'objet. En effet, dans le Lockéanisme, on comprend que la Raison soit à la fois a priori (dans la forme a priori que porteraient les objets) et a posteriori dans le contenu des objets.

-Ou bien l'entendement (GW 310) est seulement un moment subjectif de la liaison de la conscience de soi avec le divers. et les catégories elles-mêmes restent contingentes par rapport à leur objet. Si l'on accorde que le rapport de l'intuition et des concepts est seulement contingent, faut-il parler seulement de croyance pour qualifier le lien ? En tout cas le lien entre l'intuition et le concept reste formel, et l'initiative ne semble plus revenir à la catégorie :

L'exigence hégélienne concernant le sens des catégories (assurer que «la destination à la singularité concrète soit vue comme un facteur impliqué par la catégorie elle-même») n'est pas remplie par la catégorie telle qu'elle est définie par Kant ; comment la catégorie peut-elle conduire jusqu'à son contenu concret ? Le lien de la catégorie avec le sensible ne doit être ni supérieur ni extérieur. Aussi Hegel propose d'abandonner le modèle de la catégorie pensée comme une enveloppe extérieure à son donné. Lorsque le sensible existe hors de l'action des catégories, il demeure seulement quelque chose de chaotique, affectant de l'extérieur l'entendement et ses outils.

Il faut souligner l'importance du retournement avancé par Hegel : dans sa lecture de Kant, il affirme que c'est le sensible qui détermine le catégorial (GW 307). Cette tendance est accentuée dans la lecture hégélienne de Fichte : alors que Fichte croit échapper à l'asservissement à l'empirique, et même le dominer en partant de l'Absolu sous la forme de l'égalité absolue, purement a priori, en réalité toute la destination de la construction de Moi = Moi vise à rejoindre l'expérience, à se nourrir de l'empirique. Ce que Hegel résume en disant que lorsque le moi est posé, il paraît conditionné par autre chose, (le Non-Moi). Évidemment, nous le savons, la lecture hégélienne confond la signification des propositions fondamentales de Fichte : le Moi absolu devient à la fois Principe absolu et principe fini, de fait l'Absolu fichtéen est réduit au fini. Fichte qui voulait fonder tout son système sur la liberté de penser, et échapper au déterminisme physique, serait selon Hegel en réalité absolument dépendant de ce qu'il veut dépasser.

Rabattant le Moi absolu comme exigence d'unité absolue sur le sujet fini, la lecture hégélienne de Kant et de Fichte défait la validité ontologique de la synthèse opérée par le sujet transcendantal, manifestant en quoi la synthèse ainsi formulée reste purement formelle. Il semble que le questionnement hégélien ait le mérite d'interroger la justification du sujet transcendantal : l'unité originaire qu'il propose est-elle suffisamment originaire ? Le sujet dans son ambition d'unité totale paraît tout autant un objet de foi. Il semble qu'il ne vaille effectivement que comme objet de foi, comme si on pouvait à travers lui reconstituer l'unité primitive entre le connaissant et le connu. S'il n'y a pas d'identité ontologique, il n'y a qu'une simple unité logique, artificielle. La tâche de Hegel consiste à ramener le sujet transcendantal à la raison, il doit pour cela reconnaître à Kant une tentative inconsciente, - retrouver l'identité absolue²⁰. Hegel prolonge la critique fichtéenne adressée à Kant à propos de l'imagination, et tente de formuler plus radicalement que Kant la véritable signification de l'imagination.

§ 4 Le sens de l'imagination

L'imagination est censée dépasser l'opposition entre les deux positions qui sont en réalité indépendantes : «l'idéalisme critique ne consisterait en rien d'autre que dans le savoir formel que le sujet et les choses ou encore le Non-Moi existant, existent chacun pour soi, d'un côté le Moi du "Je pense", et de l'autre la chose en soi» (GW 303).

²⁰ Le rapport du jugement synthétique avec la raison : ce que la raison doit accomplir, sa tâche, l'identité absolue : Cassirer, *Le problème de la connaissance*, tome 3, Paris, Cerf, 1999, p. 251 («dépasser les oppositions consolidées, voilà seul ce qui intéresse la raison»).

L'idéalisme a le projet de lier ce qui est hétérogène, lier le sujet absolu et la chose en soi. Mais pour que la liaison ait lieu, il faut modifier le sens des termes, il faut surtout produire leur genèse. Hegel montre comment la question de synthèse se réduit à la position de l'imagination : « Cette unité synthétique originaire, c'est-à-dire une unité qui ne doit pas être comprise comme produit de termes opposés, mais comme l'identité véritablement nécessaire, absolue, originaire de termes opposés est aussi bien le principe de l'imagination productrice... » (GW 297). L'imagination déploie à partir d'elle intuition et entendement; elle est la source originaire des deux facultés, Hegel pensant plus directement et radicalement comment Kant aurait dû penser lui-même le sens des facultés de la connaissance. L'entendement représente ainsi le moment de l'universalité dans la synthèse ou l'unité absolue représentée par l'imagination. L'intuition représente le moment de la multiplicité.

L'imagination est l'expression de l'Idée spéculative : elle apparaît chez Kant comme la véritable unité, la définition la plus authentique et la plus radicalité de l'unité : comment supprimer la différence, sans construire une identité artificielle, construite après coup, pour combler un manque originaire de synthèse ? La « synthèse absolue [...] n'est pas un agrégat de multiplicité rassemblées s'ajoutant après coup » (GW 299). Du point de vue de Hegel, Kant ne parvient pas à comprendre que la synthèse a priori est l'enjeu essentiel de la rationalité. Celle-ci devrait s'accomplir dans l'identité absolue, de façon consciente : « Le rationnel ou pour s'exprimer comme Kant, l'a priori de ce jugement, [serait] l'identité absolue comme concept central » (GW 300). Mais chez Kant, Hegel comprend que la synthèse a priori n'est pas une identité consciente, car la différence subsiste entre sujet et prédicat; et on ne peut aucunement dire que le sujet est le prédicat, ou que le sujet est passé dans le prédicat. Mais le jugement les relie de façon extérieure et artificielle. Quel sens attribuer alors au « pouvoir de l'unité synthétique originelle de l'aperception » qui accompagne toutes mes représentations et qu'il faut distinguer du Moi ?

Pourquoi Kant rend-il impossible la tâche de fonder vraiment l'unité du jugement, en quoi le principe de la foi y intervient-il comme dans le rapport à un terme extérieur, si bien que la référence à l'extériorité est toujours récurrente ? Si la solution est un terme extérieur, chargé de répondre de façon unilatérale à la possibilité d'une synthèse nécessaire, alors il faut estimer que la solution est encore une fois pensée sur le mode de la foi : « la solution que j'invente est en même temps indépendante de moi ».

Rappelons que pour Hegel, plus essentielle et originaire que la synthèse transcendantale, l'imagination tient la place de la Raison, la Raison comme identité absolue, mais qu'elle ne parvient pas chez Kant à assumer cette tâche, car elle reste sous l'influence de la diversité empirique qu'elle doit pourtant concilier; en réalité, elle est pensée de façon unilatérale, car elle répond à un besoin posé par l'empirique. La conscience est encore décrite - estime-t-il - comme affectée (GW 303) par les impressions sensibles. De fait, la présentation kantienne de l'imagination serait restée arbitraire, parce qu'il n'aurait pas su dépasser une conception « croyante » de la Raison (GW 302) : l'imagination effectuant faute de mieux, ce qui aurait dû être du point de vue ontologique accompli par l'entendement intuitif.

§ 5 Le statut de l'entendement intuitif

Référons nous à ce qu'en écrit Kant dans le § 76 de la *Critique de la faculté de juger*²¹: « C'est une Idée pour laquelle notre entendement ne possède absolument aucun concept, c'est-à-dire qu'il ne peut découvrir aucune façon pour se représenter une telle chose et sa manière d'exister. En effet, s'il la pense, c'est simplement en tant que possible qu'elle est représentée. (...) C'est pourquoi le concept d'un être absolument nécessaire est sans doute une Idée indispensable de la raison, tandis que pour l'entendement humain, c'est un concept problématique inaccessible. Cependant il possède une valeur pour l'usage de nos facultés de connaître, (...) mais non pas pour l'objet lui-même ». Ce qui revient à dire que si une telle hypothèse est nécessaire du point de vue de la cohérence, elle n'est pas vérifiable, pas expérimentable, et qu'elle ne peut avoir qu'un rôle régulateur (CFJ 219)). Mais du point de vue hégélien, la

²¹ CFJ en abrégé, puis numéro de page, Paris, Vrin, 1984. p. 217 (Traduction A. Philonenko).

supposition de l'entendement intuitif est la solution au problème de la non-conciliation du subjectif et de l'objectif : l'entendement intuitif, c'est-à-dire [en quoi] «concept et intuition, possibilité et réalité ne font qu'un» (GW 320). Pour Hegel, l'imagination représente la version subjective de ce qui devrait avoir lieu dans les faits, c'est cet entendement intuitif (le contraire d'un entendement discursif) auquel Kant fait allusion, lorsqu'il tente de dépasser la contingence de la nature (CFJ p. 220). Dans cette hypothèse, l'entendement humain discursif [serait] doublé par un entendement intuitif divin. Il représenterait dans ce cas le principe unifiant les deux maximes, et les deux visions du monde c'est-à-dire le mécanisme et le finalisme. Sans lui, la liaison de ces maximes devrait avoir lieu, mais n'aurait jamais lieu²². L'unification totale du système de la connaissance exigerait donc l'existence d'un entendement supérieur, mais cette exigence dépasse les limites de toute connaissance valide. Il s'agit évidemment ici d'un point de vue réflexif, lorsqu'il est question de déterminer le sens rationnel complet de la production des phénomènes et dans ce cas, «Nous ne pouvons pas les juger autrement que fondés d'après la liaison des causes finales sur un entendement supérieur»²³. La faculté du jugement réfléchissant désigne la cause comme un auteur divin, mais ne saurait en apporter la preuve du point de vue constitutif.

Ce raisonnement tenu par Kant lui-même exprime bien d'après Hegel que tout le propos de Kant, à travers la théorie des deux maximes, revient seulement à absolutiser le fini : la finitude vaut comme un Absolu, «l'entendement est (...) subjectif» (GW 308). Hegel peut donc soutenir que Kant préfère la subjectivité de la réflexion plutôt que l'hypothèse qui paraît nécessaire en soi, celle d'un entendement intuitif (GW 320). Kant fait le choix de la connaissance finie²⁴. Certes, le reproche de Hegel à Kant paraît extérieur, car Kant ne pouvait pas mettre l'Absolu dans la nature ; Hegel dénonce la contradiction fondamentale entre l'usage constitutif et l'usage régulateur de la raison : «son entendement archétype n'est en effet rien d'autre que cette intelligence immanente à la nature, ce concept objectif qu'est l'absolu en tant que nature» (GW 102). Mais il fallait être Hegel et non pas Kant pour oser l'affirmer.

Cependant Kant n'utilise pas seulement la référence à l'entendement intuitif divin dans le cadre de la doctrine de la connaissance, la dimension régulatrice de l'hypothèse de l'entendement intuitif est principalement fondée dans son autre fonction, à savoir la foi pratique : nous retrouvons la question qui doit nous servir de fil conducteur ; est-ce la même foi qui pénètre au plus profond de la doctrine de la connaissance, et celle qui dans la foi pratique manifeste l'inadéquation du devoir et de l'être ?

II. L'enjeu pratique de la foi

On entre ici dans le domaine de la téléologie morale où sont définies les conditions sous lesquelles une fin morale de la création est possible.

La foi est distinguée des objets d'opinion, les faits, et les objets de croyance²⁵ ; ces derniers ne sont ni des hypothèses, ni des expériences, mais des objets auxquels on donne son assentiment, et une valeur nécessaire, parce qu'ils fondent quelque chose de plus grand qu'eux. On doit vraiment les qualifier d'objets de croyance, car il n'existe aucun témoignage, aucun fait pour les appuyer ; il ne s'agit pas ici d'une foi religieuse, mais d'une foi théorique.

²² CFJ, p. 227 Les deux maximes (le mécanisme/finalisme) doivent être unifiées, leur compatibilité doit être justifiée ; ils ne peuvent pas être confondus par notre raison. L'unité a lieu dans le substrat supra-sensible de la nature dont nous ne connaissons rien. La Critique recherche le lien entre nécessité et liberté le moyen terme entre le concept de la nature et le concept de la liberté (GW 119). C'est l'objet de la faculté de jugement réfléchissante.

²³ CFJ p. 227.

²⁴ Cf. Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985, p. 101 : Hegel pousse jusqu'au bout la logique qui anime le point de vue kantien mais que ce dernier n'assume pas. Après Schelling, Hegel admet «un entendement intuitif de la nature, un a priori immanent à l'apostériorité du contenu, de la même manière que dans l'imagination transcendante le concept est uni à l'intuition subjective».

²⁵ CFJ § 91, p.271.

L'entendement intuitif recouvre l'hypothèse d'un entendement créateur, d'une puissance divine organisatrice du monde; cela renvoie à un postulat contenu dans la supposition d'un entendement intuitif, chargé d'effectuer la synthèse a priori pratique, donc le rapport entre la volonté et le commandement de la loi en vue de l'action. Il est nécessaire que le monde soit organisé de telle sorte qu'une action morale puisse avoir lieu.

§ 1 Postulat et foi pratique

Définissons avec Kant la notion de postulat : «un postulat de la raison pratique (...) par où j'entends une proposition théorique, mais qui comme telle ne peut être prouvée, en tant que cette proposition est nécessairement dépendante d'une loi pratique ayant a priori une valeur inconditionnée». Il semble qu'il faille tenir un postulat pour une proposition théorique qui tient un rôle pratique²⁶ ; l'exemple immédiat qu'on puisse donner est celui de l'entendement intuitif, lorsqu'il prépare le monde physique (le domaine de la connaissance) pour un usage pratique.

Mais si le postulat est une proposition théorique, dont l'usage est pratique, s'il sert à valider la possibilité d'une action morale, alors c'est qu'en lui se joue le problème de la liaison de la nécessité (le monde physique) et de la liberté. Le postulat d'un Dieu, défini comme entendement intuitif, surmonte la déficience de la position métaphysique de l'existence de Dieu. Dieu doit exister par rapport à notre devoir; c'est notre devoir qui lui assure sa validité. «c'est seulement par la relation à l'objet de notre devoir, comme constituant la condition de possibilité d'en atteindre le but final, que le concept de Dieu atteint le privilège de valoir comme un objet de croyance pour notre assentiment» (CFJ 273). Le postulat est la formulation d'une nécessité morale, d'une existence dont la nécessité se trouve non pas dans la cohérence de la connaissance, mais dans la cohérence de la thèse de la liberté morale : «La croyance (comme habitus, et non comme actus) est la manière de penser morale de la raison dans l'assentiment à ce qui est inaccessible à la connaissance théorique»; (...) « ce que nous admettons en vue d'un dessein suivant les lois de la liberté » (CFJ p. 274) : tel est l'objet de notre foi. La foi repose donc sur la demande, la postulation des objets métaphysiques que sont l'existence d'un Dieu créateur et l'immortalité de l'âme²⁷. Ces objets doivent exister pour rendre notre existence souhaitable et supportable, mais ils n'ont pas en eux-mêmes la force d'exister et de s'affirmer, il faut donc qu'ils tirent leur raison d'être d'un besoin moral, et ce besoin moral à son tour nous pousse à admettre ce que nous voudrions voir exister en dehors de notre simple représentation, c'est-à-dire des objets de foi²⁸. Le besoin confirme l'existence, et la foi est enfermée dans le cercle de sa dépendance à l'égard d'objets dont elle est elle-même la seule source d'existence. Ainsi croit-elle obtenir l'accès direct à des objets inconditionnés.

Comment l'inconditionné conditionne le savoir ou l'action, sans lui-même tomber dans le savoir? On remarque en quoi ici le postulat contient bien la réduction de la métaphysique à la morale, comme le rappelait le plus ancien programme de l'idéalisme allemand : «comme toute la métaphysique sera désormais du ressort de la morale (ce dont Kant avec ses deux postulats pratiques, n'a donné qu'un exemple, sans épuiser en rien la question»²⁹. Dieu perd son statut métaphysique pour gagner une valeur pratique, il est devenu comme l'écrivait Kant lui-même, «le *Plus* qui permet la synthèse a priori

²⁶ Cf. sur cette question, l'article de Jean-Michel Muglioni, *L'idée de foi de la raison ou la foi sans théologie*, <http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/dictionnaire/dic.croyance.JMM.pdf>

²⁷ CFJ 273 : «cette réalisation qui nous est commandée, ainsi que les seules conditions concevables pour nous de sa possibilité, c-à-d l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme sont des objets de croyance, et à la vérité les seuls parmi tous les objets, qui puissent être ainsi nommés» .

²⁸ CFJ 273 «c'est seulement par la relation à l'objet de notre devoir, comme constituant la condition de possibilité d'en atteindre le but final, que le concept de Dieu obtient le privilège de valoir comme un objet de croyance pour notre assentiment».

²⁹ *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand, (1796), dans Aufklärung, les Lumières allemandes*, p. 140.

pratique, le rapport du sujet (de sa volonté) à l'action³⁰». Dieu vaut comme une Idée de la raison, comme «un complément pratique qui donne aux lois morales de la réalité et de l'efficace»³¹. Ce n'est nullement la victoire de la foi sur la morale, mais bien au contraire la soumission de la foi à la morale.

§ 2 la lecture hégélienne de la *Destination de l'homme de Fichte*

La lecture de Hegel ne suit pas proprement cette interprétation ; pour lui, le postulat tombe du côté du non-savoir, il signe la victoire du non-savoir sur le savoir. Hegel radicalise sa lecture de Kant dans l'interprétation de la *Destination de l'homme* de Fichte qui exprimerait selon lui le fait que ces philosophies de la réflexion donnent la meilleure part au non-savoir. Elles échouent toutes dans cette antinomie qu'elles ne dépassent pas : il s'agit ou bien de supprimer le fini ou bien de supprimer l'infini (GW 407). Dans le cas de Fichte, le procédé consiste à rendre le savoir inconnaissable, c'est-à-dire de le fonder dans la foi.

Rappelons le plan de la *Destination de l'homme* :

La première partie part de la contradiction formulée par la troisième antinomie kantienne entre l'exigence de liberté et de la nécessité physique commandée par Dieu. C'est autrement dit l'antinomie entre l'autonomie de l'homme et sa dépendance à l'égard de Dieu. Cela se traduit chez Fichte par l'opposition entre les notions de vocation (libre) et détermination (nécessité). Le résultat de cette antinomie est le doute.

La deuxième partie décrit la prise de pouvoir du Moi absolu libre sur le Non-Moi. En termes hégéliens, il s'agit du procédé de l'identité relative, aucun des termes ne parvenant à passer dans l'autre. Ici serait exposé le point de vue du savoir, correspondant à l'activité du Moi déterminant le Non-Moi. On peut se le représenter comme la radicalisation de la pensée de la *Critique de la raison pure*, comme si les catégories pouvaient constituer totalement le réel. Mais le risque est fort et nous chutons dans le point de vue de l'idéalisme absolu, caricatural, où le sujet voit ce qu'il a envie de voir, vit ce qu'il a envie de vivre, se convainc de vivre, comme dans un songe, longuement entretenu sur le modèle de *La vie est un songe* de Calderon. La connaissance est seulement un rêve s'entretenant de l'illusion de la toute puissance (GW 403).

La troisième Partie nous indique comment sortir du songe, comment retrouver la réalité: la solution est la foi : pourquoi s'obstiner à désirer le savoir, si la connaissance ressemble à un songe? Ce qui nous rapporte au réel, c'est la foi dans la réalité. Nous ne sommes certains de la réalité du monde que parce que nous avons des devoirs à accomplir. La foi permet de relier ce qui a été délié dans la partie I, c'est-à-dire le doute. L'argumentation est simple : A quoi bon savoir, si on ne sait rien qui existe vraiment? Mais je dois accomplir mon devoir de savant, parce que le savoir réalise lui-même mon devoir d'homme libre³². Je dois avoir foi en une divinité qui fonde le rapport entre le savoir et le réel³³. C'est l'action morale qui achève le sens de la foi au double sens de la croyance doxique qui assure l'homme de la réalité du monde dans lequel l'homme doit agir, et de la foi spirituelle en un devoir divin³⁴.

Du point de vue de Hegel, la dimension de l'action demeure sur le mode du *Sollen*; la solution au problème de la connaissance que formulerait Fichte n'échapperait pas à l'hypothèque pesant sur la question morale. L'exigence de l'action est

³⁰ Vetö, *De Kant à Schelling*, tome I, Grenoble, J. Millon, 1998, p.193.

³¹ *Critique de la raison pure*, B 617.

³² Fichte, *La Destination de l'homme*, p. 151 : « si à l'ensemble de mon savoir, il n'y a rien qui corresponde hors de mon savoir, alors je me trouve dépossédé de toute ma vie». et p. 152 : «ta destination n'est pas simplement de savoir, mais d'agir selon ton savoir».

³³ Cf. Martin Thibodeau, *Hegel's critique de Fichte : Foi, Savoir et Volonté*, Hegel-Jahrbuch, 2005, p. 249.

³⁴ Philippe Grosos, *Système et subjectivité*, Paris, Vrin, 1996, p.208-209.

définitivement une détermination repoussée à l'infini, comme ce qui doit avoir lieu, ce qui implique un progrès indéfini, en vérité une attente indéfinie. La solution fichtéenne pour Hegel ne serait qu'une manière de ne jamais résoudre la question, un échec toujours recommencé plutôt qu'une effectuation. On retrouve les thèmes constants de Hegel et la critique du devoir-être (GW 409). Pour Hegel, l'appel à une solution future dans la croyance en un progrès à l'infini est le signe d'une pensée unilatérale, incapable d'assumer l'identité de l'être et de la pensée, condamnée à sombrer dans la répétition du "mauvais infini".

L'opposition est claire entre les positions de Fichte et de Hegel: si pour Hegel le devoir-être exprime l'échec de la pensée à se concilier avec l'être, pour Fichte le devoir, et la répétition indéfinie de l'effort sont les dimensions inévitables et positives de l'action humaine. C'est aussi la définition de l'objet du savoir humain, il n'y est pas question d'un savoir infini comme connaissance d'un objet divin, un créateur divin, mais des efforts indéfinis de la liberté dans sa lutte pour parvenir à la parfaite conscience de sa justification³⁵.

La lecture hégélienne de Fichte consiste à considérer que le fondement moral de Fichte, bien qu'il soit clairement identifié par celui-ci comme identique à la volonté humaine³⁶, reste un principe extérieur au savoir, parce que la dimension propre du devoir-être serait la dépendance de la pensée à l'égard de ce qui n'est pas elle; Hegel considère en cela que Fichte, à travers le devoir-être ne supprime pas l'extériorité ontologique du fondement, mais précisément le devoir-être -qui n'est jamais- vaut comme une forme de renoncement de l'être à sa propre identité avec lui-même, un effondrement de l'être dans la pensée sans que la pensée puisse jamais s'y rendre égale. Ainsi le devoir-être n'est pas tant l'être abstrait qui n'aurait jamais rencontré la pensée, mais l'être lié à la pensée, voulu par la pensée, mais pourtant limité à une approche purement subjective, en cela définitivement décevant.

§ 3 Comment Fichte échappe-t-il à la critique hégélienne ?

Il nous revient de dégager les limites de la lecture hégélienne, et de répondre à l'affirmation selon laquelle le point de départ de Fichte, le kantien le plus cohérent, serait la croyance. La réponse à Hegel suppose le réexamen du premier principe chez Fichte, qui n'a rien d'un objet de croyance, mais vaut comme un acte, un surgissement absolu exigeant la compréhension totale de son acte d'auto-position. Le premier principe tel qu'il est formulé dans la *Grundlage 1794* est l'exigence d'adéquation totale résumée par l'égalité Moi= Moi. Suivons justement l'Interprétation de cette exigence d'adéquation, elle vaut comme le rappelle Isabelle Thomas-Fogiel³⁷, selon l'exigence d'adéquation entre le faire et le dire : quand une proposition est émise, est-ce que la source qui la prononce est en accord avec ce qui est dit ; par exemple, ce qui permet à Fichte de critiquer la position kantienne : est ce que le fait que Kant interdise que la connaissance puisse dépasser l'expérience lui permet de formuler lui-même cette proposition. C'est seulement élargir le principe de la réfutation aristotélicienne de la position sophistique, tel qu'il est présenté dans le livre *Gamma IV* de la *Métaphysique* : je peux tout dire, une chose et son contraire, affirme le sophiste, et bien prouve -moi donc que tu as parlé, lui répond Aristote. Celui qui utilise un principe doit s'y

³⁵ *Destination de l'homme*, p.189 . Le divin est présent dans la forme de ma volonté : «ce n'est pas seulement après avoir été arraché aux liens du monde terrestre que j'obtiendrai d'entrer dans le monde suprasensible; je suis et je vis maintenant en lui».

³⁶ Fichte peut donc écrire que ses adversaires qui soutiennent l'existence d'un Dieu créateur, soutiennent une idôle, et par définition préférant l'idôle à la vraie définition de Dieu, sont donc eux-mêmes des athées! Au contraire pour Fichte, le divin est dans l'affirmation de la liberté humaine, dans son acte : «c'est ici la vraie foi , cet ordre moral est le divin que nous admettons. (...) Ainsi ce Divin prend vie et réalité pour nous, chacun de nos actes est accompli en présupposant le divin« (...) «cet ordre moral, vivant et agissant est lui-même Dieu; nous n'avons besoin d'aucun autre Dieu, et nous ne pouvons en saisir un autre» dans *Le fondement de notre croyance en une divine providence* dans *La Doctrine de la science 1802*, tome II, Paris, Vrin, 1992, p. 205 (trad. Philonenko) .

³⁷ *Fichte (Réflexion et argumentation)*, Paris, Vrin, 2004, p. 94.

conformer. On parlera de non-contradiction performative. La cohérence est exigée dans l'application comme dans son initiateur, qui la formule. Ce que la *Grundlage* formule très bien, en exigeant «l'identité entre ce qui est expliqué et le principe d'explication».

Cette Identité parfaite entre le pensant et le pensé est la réalisation du Principe de cohérence absolue. Le premier principe de Fichte correspond totalement à cette définition. Le Moi absolu, le Moi=Moi est le modèle de l'adéquation parfaite. Tout savoir cohérent et vrai devrait se conformer à cela; la vérité chez Fichte n'est donc pas dans le fait qu'une intuition soit remplie par un concept, mais que le dire des principes soit en accord avec le principe. On ne compare pas un savoir et un être, mais un savoir et un savoir, le savoir du savoir et le savoir objet.

Comme Hegel, Fichte exige que la connaissance parte du bon point de départ, non pas d'une illusion, non pas de ce qui est vide, mais de la proposition qui ne peut pas être fausse, et qui n'est pas une tautologie. On ne peut pas reprocher à Fichte de partir d'un Moi qui soit un moi empirique, ou qui soit une divinité extérieure. Il part de la définition minimale de la pensée; «l'identité du posant et du posé, de l'agissant et de l'agi».

Il s'agit donc comme point de départ d'une Identité absolue, identité totalement conséquente avec elle-même, car elle ne se rend identique qu'avec elle-même. On peut parler d'une identité réflexive. Hegel a raison, Fichte est bien un philosophe de la réflexion, mais de la réflexion sans extériorité. Cette réflexion peut prendre plusieurs formes, celle de l'égoïté, qui est la plus proche du procédé de la réflexion, ou la forme moins sujette à l'ambiguïté et aux contresens que Fichte va adapter dans la deuxième partie de sa carrière, le savoir comme savoir du savoir, c'est-à-dire le savoir absolu. Toute l'évolution de la philosophie de Fichte obéirait d'après cette interrogation à la théorie de l'auto-référence.

Bien sûr la difficulté semble être que le savoir se posant lui-même, se pose sans contenu, et que l'advenue d'un contenu, celui du Non-Moi, lui semble extérieur, dans ce cas le savoir et son objet sont distincts. La tâche de la philosophie consiste donc à supprimer l'opposition entre le savoir et l'objet du savoir, à travers le processus par lequel il faut qu'il y ait détermination réciproque du savoir et de son objet, à travers la figure du Moi fini, ou du savoir de quelque chose. Il faut que le sujet puisse dépasser les contradictions des relations de détermination réciproque entre l'acte du savoir et la passivité du su. L'opposition doit être surmontée. Il faut que tout savoir puisse s'égaliser à la réflexivité du savoir modèle, donc il faut pouvoir réduire tout donné à un construit, dégager la réflexivité qui se trouve dans tout donné, tenir l'exigence d'un approfondissement infini pour que le donné se révèle un réfléchi, c'est donc tout le contraire d'un savoir qui voudrait atteindre un objet tout fait, indépendant du savoir, c'est si l'on peut dire un constructivisme total, on ne se représente pas, on ne réfléchit pas sur un objet, l'objet n'est jamais un être extérieur, le savoir est savoir non d'un être mais d'un savoir. Il faut que la philosophie nous apprenne comment tout donné doit être capable de se réfléchir; c'est la marque de l'exigence pratique, tendre vers l'identité, de telle sorte que la différence découvre en elle l'identité.

On comprend donc le sens du dernier principe de la *Grundlage* : c'est lui qui permet de comprendre que le premier principe est une exigence qui doit être remplie. L'identité absolue n'est donc pas factuelle, c'est une tâche.

Fichte promeut une philosophie de la réflexion où le savoir ne cherche pas à atteindre un être hors de lui, ni à représenter l'être; tout au contraire le savoir réfléchit sur lui-même, en lui-même. La réflexion opère d'emblée dans l'identité du savoir avec lui-même. Par définition, le savoir dans la WL tente d'échapper à toute objectivation, comme la WL 1804 essaie de l'accomplir constamment, puisque l'être du savoir ne peut se réduire à l'être mort du dogmatisme. Le problème de Fichte est en ce sens bien encore transcendantal, puisqu'il revient à dire comment le philosophe construit ses propres instruments, et cela n'est pas la question de l'être. C'est contre toute interprétation ontologique de la philosophie de Fichte que nous prévient cette fameuse formule de la *Wissenschaftslehre 1813* : « La WL n'a rien à voir avec l'être, elle n'est pas une doctrine de l'être (...) ». Dans la mesure où la WL comprend qu'elle ne peut avoir pour objet que le seul savoir, c'est-à-dire qu'elle est doctrine du savoir, qu'elle laisse de côté l'être et dans la mesure où elle reconnaît qu'il ne peut y avoir de doctrine de l'être, dans cette mesure même, elle est idéalisme transcendantal, c'est-à-dire exclusion

absolue de l'être par l'attention portée à elle-même (...) celui qui affirme : il n'y a pas de doctrine de l'être, l'unique doctrine et science absolue à être possible est la science du savoir, celui-là est un idéaliste transcendantal puisqu'il reconnaît que le savoir est ce qu'il y a de plus haut comme objet du savoir »³⁸.

Il faut en tirer les conséquences, la critique hégélienne ne porte pas vraiment contre Fichte. Tous deux envisagent l'identité absolue; chez Fichte c'est une tâche, puisque Fichte ne se place pas d'emblée sur le même mode de l'Absolu, ou au niveau de l'Absolu; Tout au contraire, à l'égard de Hegel, il pourrait adresser la même question, que celle posée à Schelling³⁹ : comment pouvez-vous vous placer dans l'Absolu, pour parler de l'Absolu ?

Le point de départ de Fichte est le fini, mais le fini doit répondre à l'exigence de cohérence de la connaissance, la connaissance doit pouvoir transformer son acte en objet de connaissance, identité du savoir et du su, en restant fidèle au principe de cohérence performative. Fichte peut donc avancer à l'encontre de Hegel d'après ce principe, si tu parles de l'Absolu, c'est que l'Absolu parle en toi. Prouve-le ! Applique à ton action sa propre règle de production !

Chez Fichte, s'il n'y a pas d'être hors du savoir, alors le reproche de Hegel quant à la prétendue extériorité de la pensée à l'égard de l'être ne peut plus valoir. Alors la critique doit être déplacée : Fichte parle du devoir-être, comme objet que la pensée s'assigne de façon réflexive; la question sera donc comment le devoir-être est-il connaissable ? Mais justement c'est le propre du devoir-être comme Absolu de ne pas être donné, mais d'être une exigence. L'Absolu pour être absolu, c'est-à-dire totale coïncidence avec soi, doit prendre la forme d'un objet de savoir. La réflexion n'est pas dans ce cas l'échec de l'exigence de coïncidence absolue, l'échec de l'identité absolue, mais la condition même de sa réalisation.

La philosophie de Fichte est bien une philosophie de la réflexion, la réflexion du savoir sur son principe, et par là c'est l'exigence absolue d'intelligibilité qui est l'objet du savoir, comme savoir de la liberté, et non pas savoir d'un être. En ce sens, cette pensée s'oppose au thème de la foi, puisque la foi prétend atteindre l'être hors de la médiation de la pensée; toute ontologie est donc foi plutôt que philosophie qui vise l'Idée de la raison, c'est-à-dire l'identité de l'être et de la pensée. Nous prétendons à cet égard que la pensée du devoir-être chez Fichte échappe à la réduction du devoir-être et de la foi, parce que le devoir-être n'est pas objet de foi inconscient, mais qu'il répond à l'exigence d'auto-production du savoir.

On pourra considérer que l'interprétation de la foi qui vient d'être développée est excessivement large et lâche, car ainsi comprise la foi est finalement tout ce qui n'est pas fondé, ou ce qui dans le savoir fait appel à un principe extérieur à lui. La foi est essentiellement l'incapacité du savoir à penser son fondement. Tout savoir porterait alors en lui le moment de la croyance comme la non-résolution du problème ontologique de la connaissance. Le fantasme de l'accès du savoir à l'être-même est ce qui condamne tout savoir non seulement à être dévoré intérieurement par la foi, mais à s'empêcher simplement d'appréhender le sens de sa propre opération; la critique hégélienne des philosophies de la réflexion manifeste au moins - et avec quelle profondeur - le dilemme posé à tout savoir, - se définir comme savoir de l'être ou savoir du savoir.

Olivier Lahbib

Lycée Merleau-Ponty (Rochefort sur mer)

³⁸ *Fichtes Werke*, tome X, Walter de Gruyter & co, Berlin, 1971, p. 3

³⁹ Cf. Fichte à Schelling, lettre d'octobre 1801, dans la *Correspondance Fichte-Schelling*, Paris, PUF, 1991: «parce que vous êtes allé immédiatement à l'Absolu...» p. 134.